

凤凰文库·马克思主义研究系列

XINGERSHANGXUE DE PIPAN YU ZHENGJIU

Adorno Fouding Bianzhengfa de Luoji he Yingxiang

形而上学的批判与拯救

阿多诺否定辩证法的逻辑和影响

谢永康 著



凤凰文库
PHOENIX LIBRARY

凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP

江苏人民出版社
JIANGSU PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE



凤凰文库
PHOENIX LIBRARY

XINGERSHANGXUE DE PIPAN
YU ZHENGJIU

形而上学的批判与拯救

本书试图在西方形而上学的传统中阐述阿多诺的否定辩证法，并将其视为这个传统自身的一次“规定了的否定”。这意味着否定辩证法中同时蕴涵着形而上学的批判与拯救。这种批判与拯救的张力，无疑将改变长期以来阿多诺在汉语学界那种单纯的颠覆者和否定者的形象。

上架建议：马克思主义/哲学

ISBN 978-7-214-04876-9



9 787214 048769 >

定价:33.00元

凤凰文库·马克思主义研究系列

XINGERSHANGXUE DE PIPAN YU ZHENGJIU

Adorno Fouding Bianzhengfa de Luoji he Yingxiang

形而上学的批判与拯救

阿多诺否定辩证法的逻辑和影响

谢永康 著



凤凰文库
PHOENIX LIBRARY

凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP

江苏人民出版社
JIANGSU PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE

图书在版编目(CIP)数据

形而上学的批判与拯救——阿多诺否定辩证法的逻辑和影响/谢永康著. —南京: 江苏人民出版社, 2008. 8

(凤凰文库·马克思主义研究系列)

ISBN 978-7-214-04876-9

I. 形... II. 谢... III. 阿多诺, T. W. (1903~1969)-
否定(哲学)-辩证法-研究 IV. B089.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 062748 号

书 名	形而上学的批判与拯救——阿多诺否定辩证法的逻辑和影响
著 者	谢永康
责任编辑	王 溪
装帧设计	武 迪 姜 嵩 许文菲
责任监制	王列丹
出版发行	江苏人民出版社(南京中央路 165 号, 邮编: 210009)
网 址	http://www.book-wind.com
集团地址	凤凰出版传媒集团(南京中央路 165 号, 邮编: 210009)
集团网址	凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
经 销	江苏省新华发行集团有限公司
照 排	南京展望文化发展有限公司
印 刷 者	江苏新华印刷厂
开 本	960 mm×1304 mm 1/32
印 张	11.625 插页 4
字 数	300 千字
版 次	2008 年 8 月第 1 版
印 次	2008 年 8 月第 1 次印刷
标准书号	ISBN 978-7-214-04876-9
定 价	33.00 元

图书如有印装质量问题,可随时向我社出版科调换。

出版说明

要支撑起一个强大的现代化国家，除了经济、制度、科技、教育等力量之外，还需要先进的、强有力的文化力量。凤凰文库的出版宗旨是：忠实记载当代国内外尤其是中国改革开放以来的学术、思想和理论成果，促进中西方文化的交流，为推动我国先进文化建设和中国特色社会主义建设，提供丰富的实践总结、珍贵的价值理念、有益的学术参考和创新的思想理论资源。

凤凰文库将致力于人类文化的高端和前沿，放眼世界，具有全球胸怀和国际视野。经济全球化的背后是不同文化的冲撞与交融，是不同思想的激荡与扬弃，是不同文明的竞争和共存。从历史进化的角度来看，交融、扬弃、共存是大趋势，一个民族、一个国家总是在坚持自我特质的同时，向其他民族、其他国家吸取异质文化的养分，从而与时俱进，发展壮大。文库将积极采撷当今世界优秀文化成果，成为中西文化交流的桥梁。

凤凰文库将致力于中国特色社会主义和现代化的建设，面向全国，具有时代精神和中国气派。中国工业化、城市化、市场化、国际化的背后是国民素质的现代化，是现代文明的培育，是先进文化的发展。

在建设中国特色社会主义的伟大进程中，中华民族必将展示新的实践，产生新的经验，形成新的学术、思想和理论成果。文库将展现中国现代化的新实践和新总结，成为中国学术界、思想界和理论界创新平台。

凤凰文库的基本特征是：围绕建设中国特色社会主义，实现社会主义现代化这个中心，立足传播新知识，介绍新思潮，树立新观念，建设新学科，着力出版当代国内外社会科学、人文学科、科学文化的最新成果，以及文学艺术的精品力作，同时也注重推出以新的形式、新的观念呈现我国传统思想文化的优秀作品，从而把引进吸收和自主创新结合起来，并促进传统优秀文化的现代转型。

凤凰文库努力实现知识学术传播和思想理论创新的融合，以若干主题系列的形式呈现，并且是一个开放式的结构。它将围绕马克思主义研究及其中国化、政治学、哲学、宗教、人文与社会、海外中国研究、外国现当代文学等领域设计规划主题系列，并不断在内容上加以充实；同时，文库还将围绕社会科学、人文学科、科学文化领域的新问题、新动向，分批设计规划出新的主题系列，增强文库思想的活力和学术的丰富性。

从中国由农业文明向工业文明转型、由传统社会走向现代社会这样一个大视角出发，从中国现代化在世界现代化浪潮中的独特性出发，中国已经并将更加鲜明地表现自己特有的实践、经验和路径，形成独特的学术和创新的思想、理论，这是我们出版凤凰文库的信心之所在。因此，我们相信，在全国学术界、思想界、理论界的支持和参与下，在广大读者的帮助和关心下，凤凰文库一定会成为深为社会各界欢迎的大型丛书，在中国经济建设、政治建设、文化建设、社会建设中，实现凤凰出版人的历史责任和使命。

凤凰文库出版委员会

序

在 20 世纪的哲学家中,阿多诺是非常重要的。他的重要性可以从多方面去理解,但最重要的一点,则在于他对辩证法理论的极为深刻的阐发。而这一阐发又是与他对法兰克福学派社会批判理论的巨大推进分不开的。阿多诺的辩证法是内在于批判理论的,他的重要性在于,一方面,他把卢卡奇所开创的黑格尔主义的马克思主义的社会批判理论模式推向了极致;另一方面,它也通过对卢卡奇所继承的黑格尔辩证法内在困境的批判而终结了这一理论传统,而这一批判延伸到了对于整个古典辩证法传统的批判。如果说黑格尔是古典辩证法的集大成者的话,那么,阿多诺的否定辩证法便是对这一辩证法传统的致命的颠覆。但这种颠覆同时又是对辩证法精神的一种拯救,为辩证法这一古老的哲学思维方式开放了一个全新的发展空间。这样一来,阿多诺就站在了辩证法的边界上。他既是一个终结者,又是一个出路的探索者。“终结”同时也就是“出路”,这正如那个德文词“*Ausgang*”所标示的那样。

事实上,辩证法始终就包含着一种挑战边界的精神。辩证法家阿多诺也从来不是一位安于既有边界的思想家。在最表观的层面上,阿

多诺一生的智力活动就是对通常的学科界限的跨越,以致人们必须同时将其称为哲学家、社会学家、文化批评家、音乐理论家和作曲家,等等。但更为根本的是,由于阿多诺对古典辩证法传统的革命性颠覆,他的思想的穿透力和影响力早已不局限在某一思想传统或学术圈子。阿多诺当然首先是一个“西方马克思主义”哲学家,但他的影响力早已越出了这个概念所能覆盖的范围。在当代思想的视域中,阿多诺和他的“否定辩证法”始终是批判性力量的一个重要源泉,除了法兰克福学派的继承者之外,后结构主义、后现代主义、女权主义等思潮都曾从中获得灵感。而在现象学和解释学的传统中,阿多诺也是一个不可回避的人物,否定辩证法也被视为是德国古典哲学的重要支脉。总之,阿多诺在当代哲学思想中竖立的里程碑是任何深刻的哲学家都无法绕开的,所以在当今的德国和英美学界,“阿多诺的现实性”、“为何还要阿多诺”这样的问题一再凸显,而“阿多诺之后的理性批判”、“阿多诺之后的伦理学”这样的词汇也已经进入哲学探讨的提问方式之中。

然而,阅读和阐释阿多诺始终是一件艰辛的工作。这不仅是因为阿多诺“蓄意制造”的那种破碎的语言表达方式,还因为否定辩证法的那种“不是立场”的特殊理论立场。所以,以往的阿多诺研究多是选择从阿多诺思想的某个侧面切入,并借此来激发灵感,而直击阿多诺理论内在逻辑的著作则少之又少。因为,为一种“崩溃的逻辑”寻找逻辑本身就意味着一种冒险。中国学界的情况就更加不容乐观。虽然早在二十多年前,阿多诺的思想就被引介到了国内,并引起学界重视,但到目前为止,阿多诺在我们的观念中仍是一幅模糊的、甚至残缺的图像。在这种情况下,阿多诺和否定辩证法往往被简单地等同于一些最引人注目的激进论断,而这些论断的逻辑基础和思想语境则被忽略掉了。这样就出现了一种尴尬的局面:阿多诺的重要性一再地表现出来,而我们的阿多诺研究则长期在一些耳熟能详的口号上止步不前。

谢永康博士的这项研究将有助于打破这个尴尬局面。这一点我是确信不疑的。因为这项研究的动机是很明确的,即从根本上,或者说在形而上学的层面上把握否定辩证法的理论逻辑,也就是要挖出阿多诺思想的根。这一工作本身就预设了否定辩证法自身逻辑的连续性,及其与西方形而上学历史的连续性。如果这种连续性被阐明,那么它无疑将为我们提供了一道走近阿多诺的桥梁。当然,如果这种连续性被过度地强调,那么势必就将阿多诺拖回他所激烈批判的形而上学之中。所以这里需要一种理论上的平衡,而这又不仅需要深厚的学术功底、开阔的理论视野和高远的思想识见,还需要对阿多诺哲学立场的精微之处保持敏感。这部著作用“形而上学的批判与拯救”的张力来表达阿多诺的哲学立场,表明作者对于这一问题已有了一个恰如其分的把握。这无疑是在阿多诺研究的进程上迈出的关键而坚实的一步。

形而上学的批判和拯救无疑是一个宏大的主题,但该书并未泛泛而论,而是将其关注点集中在一些关键性的概念之上,例如概念和非概念物、肯定和否定、理论和实践,等等。从这些概念的内在结构和历史中引出否定辩证法思想,也就为否定辩证法找到了其概念史和思想史的起源。这显然不是几个空洞的论断就能达到的,它包含着大量复杂而精细的工作,要求能把否定辩证法的独特概念从柏拉图、亚里士多德、康德、黑格尔、马克思、胡塞尔和海德格尔等人的思想中引导出来。作者熟悉西方哲学史的脉络,对基本概念有准确恰当的把握,再加上对阿多诺原著的精读,使得该书能以一种相当“专业”的方式来阐述否定的辩证法。应该说,这种研究进路代表了未来阿多诺哲学研究的发展方向。

还值得一提的是,该书作者所掌握的阿多诺研究文献达到了国内学界前所未有的广度。该书所运用的材料不仅包括《阿多诺文集》中

的主要哲学著作,还有《阿多诺遗著》中大量的讲课稿,以及《法兰克福阿多诺研究通讯》中的讲课提纲和广播讲话等。其中后两种文献几乎都是第一次与中国读者见面。当然,作者还搜集研读了大量阿多诺研究的二手文献。以往我们的阿多诺研究多依赖于英语学界的成果,但在该书中,德语学界,特别是阿多诺本人开创的思想传统内的研究成果得到了重视。所以该书无疑也为我国的阿多诺研究打开了广阔的理论视野。

该书是谢永康博士第一本独立完成的学术专著。从该书所达到的学术水平,可以预见作者将会有有一个极为良好的学术发展前景。我在此也祝愿作者不断奋进,为中国哲学事业作出应有的贡献。

是为序。

王南湜

丁亥年冬于南开大学

作者的话

在开始着手写作本书的时候,我就被阿多诺的目光深深地迷住了。那是阿多诺百年诞辰(2003年)的电视专题片选用的第一张黑白照片,摄影师对这个凝固的眼神反复特写。^①与阿多诺那些格言式的哲学文字一样,他的眼神也直通他灵魂的最深处。在写作的过程中,每当与阿多诺的目光相对,每当阿多诺透过我的电影屏幕注视着这个世界,我便会真切地感受到理论语言的灰暗和贫乏,而这本小书也就注定只能作为它的一个笨拙的注释。

阿多诺是一个哲学家,但从他的目光中却读不出境界的高深、逻辑的冷峻;他的目光是透明的,清澈见底,聪慧而且充满感情。阿多诺是批判家,但他的眼神却不是横眉冷对,也没有愤世嫉俗,似乎天生与任何刻毒的语言毫不相关;他的目光是忧郁的,甚至满是哀伤和期望。阿多诺是马克思主义者,但从他的目光中却没有涌出革命者的激情和火焰;他的目光是平和的,流淌着宗教家的悲悯和拯救情怀。阿多诺

^① Adorno: *Der Buerger als Revolutionaer; Wer denkt, ist nicht wuetend*, von Meinhard Prill und Kurt Schneider, ARTE und SWR 2003.

是我所知道的最为矛盾的哲学家，他的目光就像他的辩证法，唯有矛盾才能构成其实在内容。

阿多诺是一个天才，他的灵魂生而直通这个时代的本质，并深深地被这个本质所伤害。因此，他的目光是天真的，但这种天真不能给予我们天真的欢乐，就像莫扎特的音乐所给我们的那样。阿多诺是一个受伤的天才，他那天真的欢乐早被耗尽，所以他只能用欢乐的理想来与这个世界进行抗争。阿多诺的理想正是这个时代的理想，并且，正是因为它在这个时代的破碎而成为这个时代的理想。阿多诺生于1903年9月11日。2001年之后，我们不仅要在这个日子纪念一个天才的诞生，还要用这个时刻（9·11）来回忆“非同一者”的“恐怖”。阿多诺曾用他的乌托邦与“奥斯威辛”相对抗，而命运却要以一种出人意料的方式将这个乌托邦与我们时代的另一个事件纠缠在一起。

我认为，阿多诺精神中的矛盾和乌托邦理想密不可分，并且只有同时理解了这二者，才能接近否定辩证法的深刻主题。这两种元素也为本书确定了基调。阿多诺曾说，一个自我之能经受考验，不在于其能避免矛盾，而在于能包容矛盾。他思想中最核心的矛盾就在于：他激烈地批判了启蒙，但也正因此而是启蒙的信徒；他激烈地批判了形而上学，但也正因此而是形而上学的拯救者。阿多诺的理想内在于这样的矛盾之中：他激烈地批判了启蒙和形而上学的理想，并通过揭示这个理想在现时代的不可能性而将其继续保持为理想（乌托邦）。只有在这种矛盾的紧张中，阿多诺的思想才是完整的，阿多诺的形象也才是丰富的。本书力图揭示否定辩证法中“批判与拯救”的矛盾结构，可以说就是想丰富阿多诺的思想形象：希望否定辩证法不再被视为单纯的颠覆手段，阿多诺也不必再扮演后现代主义的“先知”。

从内容上看，本书主要阐述的是否定辩证法的内在逻辑和历史效应。前者对应“上篇”和“中篇”，后者对应“下篇”。“上篇”主要是阿多

诺形而上学批判的“纯理论”部分，也是作者耗时最长、用功最多的部分。它的目的是要沟通辩证法与西方形而上学的历史，并从中解析出否定辩证法的核心逻辑。“中篇”则是否定辩证法的社会内容，也是一般读者相对熟悉的部分。它的重点在于阐述理论和实践的辩证法，实现二者之间的过渡，并最终阐明否定辩证法的乌托邦主题。“下篇”主要考察阿多诺在哈贝马斯哲学和后现代主义探讨中的角色，重点是阐明其与后形而上学思想和诸种后现代观点的差异，并突显出阿多诺在当下哲学探讨中的独特意义。

在叙述方式上，本书并未打算作更多的探索。也就是说，我将以一般学术著作那种“系统”的方式来阐述否定辩证法，也将尽可能地符合通常的学术“规范”。之所以坚持这个显然不合于阿多诺文风的方式，不仅是由于本书原本是一篇学位论文，而且也因为作者坚信，理论及其连续性的语言是不可抛弃的，尽管我们必须同时接受其有限性的宿命。按照这种宿命，我们可以用理论的连续性语言使得否定辩证法更加“可理解”，但对于其中某些微妙内容的逃逸，却束手无策。

目 录

序	1
作者的话	1
导 论	1

上篇 形而上学问题的辩证本质

引 言	19
-----	----

第一章 概念与非概念物——形而上学概念中的二律背反	23
---------------------------	----

第一节 形而上学是什么	24
-------------	----

一 “meta-”与形而上学的两重形象	24
---------------------	----

二 概念的诸要素	30
----------	----

三 批判与拯救：形而上学的双重目的	35
-------------------	----

第二节 第一哲学的主题	40
-------------	----

一 “第一”的幻象	41
-----------	----

二 第一哲学作为唯心主义	45
--------------	----

三 第一哲学作为同一性体系	50
---------------	----

第三节	非概念物的“踪迹(Spur)”与唯物主义	55
一	“非存在(me on)”的不可消逝性	56
二	非概念性作为概念	59
三	形而上学批判与“辩证”的唯物主义	63
第二章	起源与有效性——形而上学的认识论之维	69
第一节	认识论的元问题	70
一	原理(arche)的“源(Ur-)”矛盾	70
二	认识论作为“起源哲学(Ursprungsphilosophie)”	74
三	起源作为一种“社会行为”	81
第二节	认识论的诸范畴	84
一	“先验领域”作为“真空地带(Niemandsland)”	85
二	“我思(Ich denke)”与“我们(Wir)”	89
三	对“自在之物”的态度	95
第三节	“认识的乌托邦”	99
一	“起源即是目标”	100
二	“星丛(Konstellation)”	105
三	“摹仿(Mimesis)”	109
第三章	肯定与否定——辩证法与形而上学问题	114
第一节	辩证法与形而上学的目的	115
一	作为形而上学的“肯定”辩证法	115
二	否定作为“规定了的否定(bestimmte Negation)”	121
三	否定作为“非—同一性(Nicht-identitaet)”	126
第二节	辩证法的诸观念	130
一	中介与反思	130
二	时间与逻辑	136
第三节	辩证法与形而上学克服的诸路径	140
一	黑格尔—马克思的辩证法传统	141

- 二 辩证法与现象学 149
- 三 辩证法与实证主义 155

中篇 形而上学批判的社会内容

引 言 163

第四章 理论与实践 167

第一节 从“主体与客体”到“理论与实践” 168

一 形而上学“理论”中的“实践”内容 169

二 形而上学条件下的“实践” 173

第二节 理论与实践的辩证法 177

一 理论与实践的统一性 178

二 理论的独立性 182

三 理论的批判还是“伪行动(Pseudo-Aktivitaet)” 185

第三节 否定的辩证法作为意识形态批判 191

一 意识形态作为科学和假相 191

二 对马克思意识形态概念的批评 195

三 形而上学的意识形态性质 198

第五章 神话与启蒙 202

第一节 什么是启蒙 203

一 启蒙作为形而上学的“实践” 203

二 神话的启蒙意义 207

三 启蒙的神秘性及其祛魅 210

第二节 启蒙作为伦理学问题 214

一 康德：纯粹实践理性的辩证法 215

二 尼采：道德的谱系与辩证法 219

第三节	启蒙辩证法的当代模式(Modelle)	223
一	文化工业(Kultur Industrie)	224
二	反犹太主义(Antisemitismus)	228
第六章	解放与拯救的乌托邦	232
第一节	辩证法与拯救主题	233
一	辩证法的历史性结构	233
二	解放作为科学和政治目的	242
三	乌托邦的消极意义和积极意义	248
第二节	否定辩证法的乌托邦精神	252
一	形而上学批判与乌托邦	252
二	“颠倒的神学(inverse Theologie)”	256
三	和解(Versoehnung): 不是乌托邦的乌托邦	260
 下篇 形而上学问题的未完成性 		
引 言		267
第七章	哈贝马斯: 后形而上学思想?	271
第一节	哲学范式的转换	272
一	形而上学的诊断	272
二	和解(Versoehnung)还是交往(Kommunikation)	277
三	主体—客体还是主体间性	281
第二节	生活世界概念及其反思	285
一	生活世界作为“第三者”(Dritter)	285
二	生活世界、感性世界(sinnliche Welt)和社会	289
第八章	现代性还是后现代性——否定的辩证法与后现代主义	295
第一节	现代、后现代与形而上学问题	296
一	现代性诊断与形而上学	297

二	“后一现代”：一种含混的超越意向	302
第二节	亲和性与差异	306
一	主体死了!?	306
二	批判与解构	311
三	非一同一性与多元性	316
	结束语：辩证法的潜力	321
	主要参考文献	323
	附 录	330
	后 记	352

导 论

一 否定辩证法的理论意义

上世纪 90 年代以来,阿多诺的“复兴”已成为一个引人瞩目的学术事件。特别是 2003 年,法兰克福大学社会研究所等重要的学术机构举行了盛大的阿多诺纪念活动。在各种学术研讨会上、媒体的专号或专栏上,在各种传记、回忆录甚至音乐会、电视片中,这位“最后的天才(letztes Genie)”^①又一次隆重出场。在相对沉寂了近二十年之后,阿多诺被重新发现,又逐渐成了学术界、批评界的热门话题。直到今天,阿多诺大量的遗著仍在由“阿多诺档案馆(Adorno Archiv)”不断地整理出版,各种研究著作和论文也不断涌现。很显然,这些早已经超出了“纪念活动”的范畴。学术界对阿多诺持续的兴趣表明,阿多诺哲学还远远没有成为过去,它的价值正重新获得肯定。

不仅如此,近几十年来,阿多诺总是会出现在各种“划时代”的宣言之中——无论他是被置于时代的“转折”之前还是之后。首先是阿多诺生前的助手哈贝马斯,按照他的“交往行为理论”,阿多诺的否定辩证法走到了“意识哲学”范式的尽头,接下来哲学必定要开创一个新的时代,走向“交

^① Detlev Claussen, *Adorno: Ein letztes Genie*, Fischer Verlag, Frankfurt/M 2003.

往哲学”的范式,走向“后形而上学”。这一观点曾在 1983 年的法兰克福“阿多诺研讨会(Adorno-Konferenz)”上成为争论的焦点,并且至今仍为哈贝马斯及其学生坚持着。然后是在詹姆逊看来,阿多诺超出了他所处的时代,因为“否定的辩证法”和“美学理论”乃是后现代理论、“晚期马克思主义”的典范。这种观点至今仍有其市场。还有学者认为阿多诺终结了西方马克思主义的“逻辑”,开创了所谓“后马克思主义”的时代。另外,在利奥塔、维尔默和韦尔施等人那里,阿多诺也都是站在历史转折的当口,纠缠于现代与后现代的“辩证法”之中。一时间,阿多诺显得空前重要,似乎所有“划时代”的创新都需要他的存在。这无疑表明,阿多诺已经思入了这个时代最深刻的问题,表明了其哲学的深刻意义和重要价值。

显然,不论人们将阿多诺置于“转折”点之前或之后,都会承认阿多诺最重要的智力工作是以否定辩证法的方式对于传统形而上学的清算,或曰形而上学批判。形而上学批判是 20 世纪西方哲学的主题。这个时代几乎所有重要的哲学家都从一定的立场和方法出发,对整个西方形而上学的传统作了反思和批判。而否定的辩证法可以说是黑格尔-马克思的辩证法传统在这个主题上发出的最强音。

按照哈贝马斯的概括,当代哲学中存在着四大哲学思潮,即现象学、分析哲学、结构主义和马克思主义。^① 各种思潮最核心的逻辑就是其对形而上学的态度以及形而上学批判的独特方式。现象学在这一主题上的成果最主要是海德格尔的基础存在论。海德格尔考虑形而上学问题的基本框架是所谓的“存在论差异”,也就是存在本身与存在者之间的差异。在他看来,尽管传统形而上学的目的是追问存在本身,但这一追问事实上指向了某种特殊的存在者,如实体、主体、意志,等等。而重新将思想之光投向存在本身,就意味着形而上学的一个根本性转向,或者说形而上学的“终结”。对存在本身的思想,在海德格尔那里意味着一种向着基础和本

^① 哈贝马斯:《后形而上学思想》,译林出版社 2001 年版,第 3—5 页。

源的“回溯”过程。思想者作为一个存在者,必须借助于某种思想的操作从概念的层次回溯到“前”概念的层次,从反思的层次回溯到“前”反思的层次。海德格尔的这种操作显然得益于胡塞尔的现象学方法,是“回到事情本身”的一种应用。所有将形而上学引向某个“更本源”、“更本真”,但对于理论思维而言又最为晦暗不明的领域的做法,大致都得益于这种方法。分析哲学传统的形而上学批判的典型代表是实证主义对形而上学的“拒斥”,它所倚仗的理论武器则是意义理论和实证性要求。卡尔纳普等实证主义者认为,由于形而上学的概念本身脱离了直接的经验,不能被证实也不能被证伪,因此便是无意义的。这样,形而上学就从根本上失去了科学性,一直以来都自命为“科学之科学”的哲学,被视为一种蹩脚的文学。如果按照孔德的历史分期方法,形而上学的时代即将成为过去,而科学的时代即将到来。当今哲学的任务似乎只是批判形而上学,以使人类的思想走向精确的实证科学。结构主义传统内的形而上学批判是由福柯和德里达等后结构主义者来完成的。他们都发现了西方文明史和哲学史中的某个被压制的隐秘结构,从而获得了颠覆这个传统的力量。通过这种颠覆,后结构主义者力图完全摆脱形而上学,走向一种与形而上学相反的状态。

阿多诺作为黑格尔-马克思辩证法传统的杰出代表,发现了形而上学本质中的根本性矛盾,并基于这种矛盾,对以往的形而上学体系作了一次辩证的否定。这种否定的结果一方面是对传统形而上学的统治要素的批判,同时也是对形而上学的基本框架,以及其中包含的反思和解放要素的保存和拯救。与现象学、分析哲学等批判进路不同,否定的辩证法对于形而上学批判这个主题的特殊意义在于它的“内在批判”方法。否定的辩证法深入到形而上学的基本构件——概念的内部,并借助其内部的矛盾将其打开,也就借助形而上学自身的力量实现了对它的否定。这种批判并不是外在地设置一个标准而对形而上学加以谴责,亦不需要将形而上学强行推向这一标准。内在的批判实质上乃是激发了形而上学中固有的自我超越、自我丰富的能力。因此,这种形而上学批判乃是对形而上学本身的

潜力的挖掘,而不是简单地将形而上学抛弃或者替换掉。按照阿多诺的看法,这种抛弃和替换也是不可能的。这是内在批判与其他哲学流派的批判方式上的差异。否定的辩证法主张形而上学的内在超越,因而它一方面通过否定获得了新的经验,同时形而上学的基本结构和基本要素也得到了拯救;而其他的批判方法都要求抛弃形而上学,或者完成某种根本性的跳跃,但最终都因为这种跳跃之不可能,又重新落进了传统形而上学的窠臼之中。

基于辩证法的方法和立场,阿多诺对各种形而上学批判作了“再批判”。当然,后结构主义的出现乃是在阿多诺之后,并且在一定程度上还曾受到了阿多诺的影响,所以,阿多诺的“批判的批判”只可能指向现象学和分析哲学。在阿多诺看来,海德格尔的基础本体论的核心构件,也就是存在论差异乃是一个骗局。海德格尔的真正意图是通过一个虚假的差异走向一种改装了的同一性,即“存在”。因此他对传统形而上学的态度最终是非批判的。而分析哲学的形而上学批判所依赖的直接性原则本身就是一个形而上学的标志,这种原则之被绝对化必定导致另一种神话,并且阿多诺认为,这种神话乃是当今世界的工具理性统治的共谋。

阿多诺的否定辩证法也是与同时代其他马克思主义哲学流派相区别的。他对马克思哲学中的辩证法要素的重新评估和重新阐释,其结果首先是使辩证法在马克思哲学中的意义获得更高的评价,甚至马克思主义哲学直接被等同于辩证法。其次,否定的辩证法进一步发掘并发挥了辩证法传统中的批判性要素,从而奠定了马克思主义传统中的一种新的批判方式。这是阿多诺通过突出“否定”这个范畴来实现的。否定性在黑格尔的辩证法中被确立为推动原则和创造原则,正是这种原则打破了以往形而上学的静止的、形式的体系,将历史的和具体的维度引进了哲学。而马克思也正是借助这一原则,冲破了黑格尔哲学的封闭体系。阿多诺与马克思一样,也紧紧抓住了否定性的原则。他剥离出这一原则的最核心、最纯粹的部分,即“规定了的否定(bestimmte Negation)”,并把它确立为辩证法的真精神。再次,否定的辩证法重新贯通了马克思主义的唯物辩

证法与整个西方的辩证法传统。马克思对黑格尔的辩证法范畴进行了改造,但是他并没有系统地清算这些范畴的历史。事实上,如果马克思将感性、物质等唯物主义观念贯彻到对辩证法历史的理解之中,那么他对黑格尔的批判将会以更加透彻的方式表现出来,因为黑格尔的辩证法范畴正是从这个历史中生长起来的。我们可以想象,如果马克思计划中的辩证法著作得以完成的话,这也许就不再是一个理论的“空白”。而阿多诺以自己的方式完成了这一工作。按照阿多诺的观点,否定的辩证法就是唯物主义的辩证法。他借助概念与非概念物、主体与客体的矛盾结构,以及客体优先性等观念,将他的唯物主义贯彻到整个西方哲学的历史之中。从而,阿多诺为唯物辩证法打开一个广阔的视野,唯物辩证法才真正成为西方辩证法传统中的一个成果。也正是因为这一点,阿多诺才可能深入到整个西方哲学的核心问题之中,也才可能就当代哲学的重大问题与其他哲学流派进行实质性的对话。

阿多诺作为法兰克福学派的一员主将,其形而上学批判又是与社会批判内在相关的。哲学是对时代的反思。就此而言,可以说马克斯·韦伯对现时代的诊断主导着 20 世纪哲学的时代反思。韦伯将现代的本质理解为生活的各种领域的合理化(rationalization)过程,也即作为资本主义经济和政治的基本形式的目的理性(Zweckrationalitaet 或 purposively rationality)的贯彻和完全实现。^① 由于这一过程在现实中触目惊心的“表现”,韦伯的时代诊断为 20 世纪大多数思想家所接受,成为他们哲学思考的一个现实的前提。而按照这一诊断,对时代问题的反思就必定是对合理化过程、对理性本身的反思,最终则是对西方形而上学传统的反思。经过卢卡奇的中介,法兰克福学派接受了韦伯的这份理论遗产,在形而上学批判与社会批判之间保持着贯通一致的逻辑,而这一点在阿多诺的理论逻辑中表现得尤为突出。阿多诺揭示出,现代社会的方方面面都

^① 谢永康:《技术批判与马克思》,载于《江海学刊》2004 年第 5 期。

可以视为形而上学的“实现”。因此,形而上学问题并不仅仅是一个纯粹理论的问题,它同时也是一个实践问题。由于当代社会问题中理论与实践的直接统一,形而上学批判同时也就是一种实践、一种行动。在现实社会中,形而上学作为一种意识形态发生作用,因此阿多诺的形而上学批判也被理解为一种意识形态批判。

阿多诺哲学的逻辑乃是一种基于辩证法传统的形而上学批判与社会批判的内在结合。否定的辩证法的重大意义不仅在于其从事着当代哲学的重大主题,也不仅在于其深入到了形而上学传统的最深处,更重要的是它代表了一种彻底的批判方式,而这又要得益于黑格尔-马克思的辩证法传统。

二 阿多诺研究状况

1. 国外研究状况

阿多诺去世之后,他的“文集”、“遗著”和“通信集”便不断地被他的学生们整理出版。而对阿多诺哲学的研究,虽然经历过一段起伏,却从未间断。自上世纪90年代以来,随着阿多诺的“复兴”,阿多诺研究空前繁荣,研究的角度、方法也多种多样。应该说,国外的阿多诺研究,特别是德国的阿多诺研究无论在广度还是深度上都取得了丰硕的成果,研究著作和论文一时难以计数。因此,要全面把握这些成果是相当有难度的。

但我们还是不难将这些研究成果分为三大类:首先是一般性的介绍,主要包括思想传记和“导引(Einfuehrung)”。思想传记除了他的学生的作品外,也有马丁·杰这样的思想史专家的著作。^①“导引”性质

^①阿多诺的传记主要有: Martin Jay, *Adorno*, Harvard University Press, Cambridge, 1984; Stefan Mueller-Doohm, *Adorno: Eine Biographie*, Suhrkamp Verlag, 2003; Lorenz Jaeger, *Adorno. Eine politische Biographie*, Deutsche Verlagsanstalt München 2003; Detlev Claussen, *Adorno: Ein letztes Genie*, Fischer Verlag, Frankfurt/M, 2003. 马丁·杰的传记简明扼要,在英语世界影响最为广泛;缪勒-多姆则力求做到对阿多诺的一生最全面、最详细的介绍;克劳森的传记里充满了私人感情,而耶格尔的重点则放在阿多诺的政治活动和政治思想上。

的著作数量繁多,有的是基于某部著作,例如《否定的辩证法》的集中解释,而大多数则是以思想主题或范畴为线索进行介绍。^① 其次是专题研究,主要包括各种比较研究以及阿多诺思想某一侧面的专题研究。比较研究有的是考察阿多诺对以往哲学家(如康德、黑格尔、胡塞尔等)的批判,也有的是对阿多诺与其他哲学家(如谢林、尼采、海德格尔、德里达等后现代主义者)之间相似性和差异性的探讨。^② 而关于阿多诺哲学的特定部分或侧面的研究则主要集中在美学、伦理学和认识论等方面。^③ 再就是各种综合性的研究文集,主要包括纪念、会议文集和专题性文集。^④

① “导引”性质的著作主要有: *Die Negative Dialektik Adornos: Einfuehrung — Dialog*, Hrs. Juergen Naehrer, Leske Verlag + Budrich GmbH, Opladen 1984; Axel Honneth, Christoph Menke(Hrsg.), *Theodor W. Adorno: Negative Dialektik*, Akademie Verlag, 2006; Gerhard Schweppenhaeuser, *Theodor W. Adorno zur Einfuehrung*, Junius-Verlag, 2003. Brian O'Connor, *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*, The MIT Press, Cambridge 2004.

② 这方面的著作主要有: Hermann Moerchen, *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981; *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980; Karin Bauer, *Adorno's Nietzschean Narratives: Critiques of ideology, readings of Wagner*, State University of New York Press, 1999; Carl Braun, *Kritische Theorie versus Kritizismus: Zur Kant-Kritik Theodor W. Adornos*, Walter de Gruyter, Berlin, 1983; Christian Iber, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip: Grundzuege der philosophischen Entwicklung Schellings mit einen Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*, Walter de Gruyter, Berlin, 1994.

③ 例如 Guenter Figal, *Theodor W. Adorno: Das Naturschoene als Spekulative Gedankenfigur*, Bonn 1977; Helga Grip, *Theodor W. Adorno: Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik*, Ferdinand Schoeningh, Paderborn, 1986; Ulrich Kohlmann, *Dialektik der Moral: Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos*, zu Klampen, Lueneburg, 1997; J. M. Bernstein, *Adorno: Disenchantment and Ethics*, Cambridge University Press 2001.

④ 会议文集主要包括: Ludwig von Friedeburg und Juergen Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz (1983)*, Suhrkamp Verlag, 1984; M. Loebig und H. Schweppenhaeuser(Hrsg.), *Hamburger Adorno-Symposion*, zu Klampen 1984; Axel Honneth(Hrsg.), *Dialektik fuer die Freiheit: Frankfurter Adorno-Konferenz (2003)*, Suhrkamp Verlag 2005; Andreas Gruschka und Ulrich Oevermann(Hrsg.), *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie*, Büchse der Pandora 2004; Wolfram Ette und Guenter Figal(Hrsg.), *Adorno im Widerstreit: Zur Praesenz seines Denkens*, Verlag Karl Alber 2004. 专题性质的文集如: *The Cambridge Companion to Adorno*, Edited by Tom Huhn, Cambridge University Press, 2004; *The Actuality of Adorno*, Edited by Max Pensky, State University of New York Press 1997; *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*, Edited by Renee Heberle, The Pennsylvania State University Press 2006.

当然,这里的分类仅仅是就其研究形式和内容的分类。就对阿多诺哲学的态度而言,多数的研究者都是采取“客观的”、学术的立场,试图从阿多诺哲学中发掘出可以为我所用的资源。而以罗尔夫·蒂德曼(Rolf Tiedmann)和海尔曼·施韦彭霍伊斯(Herрман Schweppenhaeuser)为代表的阿多诺的学生们对他的研究,则明显带有某种责任感(verbindlich)和个人感情。我们切不可客观或是不客观地来评价这两种研究的态度。前一种研究者无疑可以获得更多的发挥的空间,但对阿多诺思想材料的取舍以及对它的解释也可以同样地自由。而后一种研究者尽管对阿多诺的思想多有维护,但却更能够专心发掘阿多诺思想本身的内容,当然这在一定程度上是以牺牲其创造性为代价的。^①

对于上述各种研究,我们不难发现这样两个问题:首先,这些研究要么是一般性的、入门性的介绍,要么是集中于某一点或某个侧面的专项研究。但那种既能在整体上把握,又能深度挖掘阿多诺哲学逻辑的研究,却未见到。其结果是,我们要么从某一侧面接触到否定辩证法的核心部分,要么只能停留于浅层次的介绍。这样,否定辩证法的根本逻辑就没有被突出出来,阿多诺的思想也显得“零散”了。我们发现,“关于形而上学的沉思”往往只是被作为否定辩证法的一个“部分”来阐述——与其在《否定的辩证法》的叙述结构中一样^②——而没有被深化为整个否定辩证法的根本问题。其实,这种根本性仅就其作为此书的结尾和结论性部分这一点,已经体现出来了。由于没有准确地抓住这个根本性问题,否定辩证法

① 这里值得一提的是蒂德曼等人对阿多诺思想遗产的维护和阐发工作。蒂德曼曾长期主持阿多诺档案馆的工作,掌握着阿多诺未披露的文献,这一优势也体现在他的研究之中。而在档案馆工作过的巴克-默斯和哈罗特-肯托(Robert Hullot-Kentor)也从中获益。他们的研究无疑具有很高的准确性和可靠性。而在施韦彭霍伊斯生活的吕纳堡(Lueneburg), zu Klampen出版社和《批判理论杂志》(Zeitschrift fuer Kritische Theorie)已经成为“正统”批判理论的一个基地,其研究试图实现批判理论的一种连续性发展,以跟哈贝马斯等人的理论相对抗, Gerhard Schweppenhaeuser 和 Christoph Tuercke 已成为这一派的杰出代表。这一派别的贡献在我们以往的研究中并未得到重视,但对于我们全面具体地了解阿多诺而言,其意义是不可替代的。

② 在《否定的辩证法》这部著作中,“关于形而上学的沉思”只是第三部分“模式”中的第三章。

的“逻辑”自然就不够清晰了。^①

其次,最新披露的阿多诺哲学的材料,特别是其晚年讲课录音的整理稿和讲课提纲,在上述研究中很少被利用。我们知道,阿多诺晚年的教学活动与他的创作活动是并驾齐驱的,因此这些讲课内容对于理解他的著作非常重要。但是,除了蒂德曼、缪勒-多姆等少数人外,很少再有人利用到这些材料,这也在一定程度上限制了研究的视野。例如,关于形而上学的课程录音披露之前,阿多诺对古希腊哲学,特别是亚里士多德的深入研究就几乎没有被注意到,从而阿多诺的形而上学批判也就被局限在对德国古典哲学和当代哲学的批判上。又如,关于康德的“纯粹理性批判”的课程录音披露之前,人们对康德在否定辩证法中的“位置”的理解往往仅限于《否定的辩证法》和《启蒙辩证法》中的伦理学部分。当然,这个问题在一定程度上是不可避免的,但应该逐步克服。

总的看来,国外的阿多诺研究正在不断深化,新的角度和新的问题也在不断涌现。但是,以往研究中的问题也逐渐暴露出来。这些研究无疑为我们提供了丰富的资源和背景材料,也只有基于这个背景,才能克服其中存在的问题。

2. 国内阿多诺研究状况

尽管中国学界在二十多年前就已经接触到了阿多诺,但不得不说,我们的阿多诺研究仍处于起步的阶段。阿多诺的著作只有少数几种被译为中文。^②

① 其实,已经有学者注意到了这一点。例如 Tadeusz Guz 就试图表明阿多诺的“形而上学崩溃”的理论目的。但他却更多强调了阿多诺哲学的否定方面,而没有关注到它的拯救目的。Tadeusz Guz, *Der Zerfall der Metaphysik: Von Hegel zu Adorno*, Europaeischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt/M, 2000.

② 这些译作是:《否定的辩证法》,张峰译,重庆出版社 1992 年版;《启蒙的辩证法》,洪佩郁、蔺月峰译,重庆出版 1993 年版;《启蒙的辩证法》,曹卫东、渠敬东译,上海人民出版社 2003 年版;《美学理论》,王柯平译,四川人民出版社 1998 年版;《权力主义人格》,李维译,浙江教育出版社 2002 年版;《道德哲学的问题》,谢地坤、王彤译,人民出版社 2007 年版;以及《法兰克福学派论著选辑》(商务印书馆 1998 年版)中的三篇论文,《弗洛伊德理论与法西斯主义宣传的程式》、《主体与客体》、《知识社会学及其意识》;载于《图绘意识形态》(南京大学出版社 2006 年版)中的《瓶子中的信息》。

这些译本长期以来都是汉语学界研究阿多诺所倚仗的重要文献。但是,由于当时的研究刚刚起步,加之诸多重要概念的译法都还没有固定,这些译本不可避免地存在着这样或那样的问题,并影响了研究的深入。即使在这样的条件下,我国学界的阿多诺研究还是取得了可贵的进展,近年来出现了一批有价值的成果,其中包括若干专著、博士论文和大量学术期刊文章。^①其中,张一兵的《无调式的辩证想象》对《否定的辩证法》一书作了详细的解读,为中国读者接近阿多诺的核心思想提供了一个重要的通道;张亮的《“崩溃的逻辑”的历史建构》对《否定的辩证法》之前的诸多重要哲学文本作了解读,大致勾勒出了阿多诺哲学思想发展的轨迹;赵海峰的《阿多诺的“否定的辩证法”研究》对否定辩证法的哲学史渊源、核心思想和影响作了概述;而吴友军的《批判的人学——对阿多诺〈否定的辩证法〉的本质理解》则从“人学”的角度解读《否定的辩证法》,阐明了否定辩证法思想的一个本质性方面。这些成果无疑代表着国内阿多诺研究的深度和最新进展。

随着国内阿多诺研究的不断深入,其中存在的一些问题也逐渐暴露出来。正视并解决这些问题,无疑是推进阿多诺研究首先必须完成的工作。这些问题可以分为如下几个方面:

第一,研究材料掌握不足导致了理论视野的相对狭窄。与国外的研究一样,国内的阿多诺研究对最新的一手材料占有不够。再加上语言上的障碍,这些研究长期以来主要依赖于少量的中译本和英译本。这样,我们在材料的数量上就受到了极大的限制,无法把握阿多诺著作的全貌,很

^① 国内的阿多诺研究多集中在美学和文学批评方面,哲学类的研究相对较少。哲学类的成果主要有张一兵:《无调式的辩证想象》,三联书店2001年版;张亮:《“崩溃的逻辑”的历史建构》,中央编译出版社2003年版;近年来还出现了若干对阿多诺哲学作专项研究的博士论文。例如,南京大学陈胜云博士的《星丛:理性的修复——阿多诺的批判理论研究》(1999年)、黑龙江大学赵海峰博士的《阿多诺否定的辩证法研究》(2001年)以及吉林大学吴友军博士的《批判的人学——对阿多诺〈否定的辩证法〉的本质理解》(2004年),等等。

多重要的论著无法进入研究视野。^① 材料占有的不足严重限制了国内阿多诺研究的理论视野。以往的研究都无法为阿多诺的否定辩证法打开一个足够广阔的历史背景和哲学史前提。而如果没有这样一个前提,就无法理解否定辩证法的重大意义,甚至无法“准确”理解否定的辩证法。因为,阿多诺的否定辩证法的提出,是基于形而上学的基本问题以及形而上学的整个历史的,如果不充分考虑到这个历史背景,那么否定的辩证法就会被低估。由于没有把握到否定辩证法深刻的历史背景,它的历史效应在以往研究中也就不曾得到足够的关注和分析。所以,有学者热衷于阿多诺的“划时代”问题,但由于缺乏一个内在的尺度,最终还是无法对这种“划时代”作出实质性的论证和阐述。

① 国内学界以往对阿多诺的著作出版情况的把握不够完整,而一旦我们概览了其整体的面貌,便立即可知以往掌握的材料是非常有限的:1970年,也就是阿多诺去世的后一年,《阿多诺文集》(*Gesammelte Schriften*)的第1卷出版。直到1986年,《阿多诺文集》出版完毕,共计20卷(分为23册),10000余页。这个文集收录的是阿多诺完整的作品,绝大多数是曾经公开发表的,极少数的例外也是阿多诺生前认真修订过的未发表作品。而即席的演讲、学院的讲课、谈话和讨论的内容则不在其列。《文集》的出版主要归功于阿多诺忠实的学生罗尔夫·蒂德曼和阿多诺的遗孀格雷特·阿多诺(Gretel Adorno),还有苏珊·巴克-莫斯、克劳斯·舒尔茨(Klaus Schultz)和海尔曼·施韦彭霍伊斯等人的协作。1985年初,阿多诺档案馆由“汉堡科学文化促进基金”的支持而得以建立,它的目的就是管理阿多诺在科学和音乐方面的遗产,并继续收集、出版他的著作。其中最主要的就是将没有收入《文集》的文献整理出版为《遗著》。按照当初的计划,《遗著》将分为六个部分:1. 保存下来的著作片断(主要是三部音乐著作);2. 哲学日记(5卷);3. 诗歌研究(1卷);4. 讲课(16卷);5. 即兴演讲(2卷);6. 谈话、讨论和访谈(3卷)。另外,档案馆的工作还包括整理出版阿多诺的通集。目前这些文献正在陆续出版之中,如果出齐的话,在数量上将接近文集的两倍。很显然,《遗著》的主体是共计16卷的讲课录音。因为这些讲课与阿多诺的后期著作的写作是并驾齐驱的,所以对于解读阿多诺的主要著作非常重要。值得一提的是,档案馆还定期编辑了《法兰克福阿多诺研究通讯》(*Frankfurter Adorno Blätter*),以报道档案馆的工作。这套丛书一共出版了八卷,收录了阿多诺的一些演讲草稿、讲课提纲、学生的听课笔记以及研究阿多诺的论文。这些显得零散的材料往往包含着相当准确和有用的信息,可以说是《文集》和《遗著》的有益补充。阿多诺著作的收集工作仍在继续进行之中,所以我们要想把握阿多诺著作的“全”貌目前还很困难。据蒂德曼说,档案馆曾有出版“历史一批评”版《全集》的计划,但无疑需要等待不短的时间。阿多诺的著作目录见本书“附录二”。可参阅 Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd 20. 2, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1997, S. 827 - 856; Theodor W. Adorno *Archiv 1985 - 1991: Ein Bericht*, in: *Frankfurter Adorno Blätter I*, edition text + kritik, München, 1991, S. 126 - 137; Gabriele Ewenz, *Vergangenes wird Gegenwart: Blick in die Arbeit des Theodor W. Adorno Archivs in Frankfurt am Main*, in: *Forschung Frankfurt 3 - 4/2003*, S. 52 - 55. 关于《遗著》和《通信集》已出版部分,可查询苏尔坎普出版社的网站关于阿多诺的最新出版信息: <http://www.suhrkamp.de/autoren/autor.cfm?id=28>。

第二,没有抓住阿多诺哲学的根本性主题和逻辑,也就是没有把握到否定的辩证法作为一种形而上学批判的意义。近年来的阿多诺研究强调文本解读的重要性,这可以说是阿多诺研究获得进展的一个重要标志。它说明人们已经意识到“理解”阿多诺仍是一个大问题,意识到应该认真对待阿多诺本人的著作,还一个“本来”的阿多诺。但由于阿多诺哲学文本的艰深,更重要的还是否定辩证法的根本性问题和核心逻辑未被把握,所以以往的哲学解读多流于一种浅层次的重述,结构也显得零散。阅读文本乃是从事学术研究的基本前提,但如果没有抓住阿多诺的思想主题和逻辑,那么阅读的成果将是有限的。事实上,我们往往需要一个核心的问题和线索来“统领”文本。对于阿多诺的这种碎片式的文本而言,这种问题和线索的“统领”功能就尤其显得重要。另外,由于没有抓住核心问题,在以往的研究中否定辩证法的内在结构就没有得到呈现。所以,人们要么将阿多诺哲学理解为单纯的社会批判,而没有意识到其在哲学思维方式上的支撑;要么意识到社会的批判和哲学的批判之间存在着某种内在关联,但却无法阐明这种关联,阐明理论与实践的辩证法,而仅仅是简单地“指出”了二者的关联。

第三,对阿多诺的诸多基本概念理解不够准确,甚至错误。这其中既有阅读功夫上的问题,也有哲学史视野方面的原因。例如最关键的否定(Negation)概念。在一般的观念中,这个否定就是黑格尔的否定之否定去掉肯定环节的结果,因此是绝对的否定、彻底的否定。^①但却很少有人注意到,阿多诺的否定直接来源于黑格尔的规定的否定(bestimmte Negation),而在黑格尔那里,这个概念本身就包含着肯定性要素的。又如,“非同一性(Nichtidentitaet)”概念。事实上,阿多诺并不是要用这个

^①事实上阿多诺的确曾使用过“绝对的否定性(absolute Negativitaet)”这一术语,但它却意味着法西斯主义的清除、灭绝,与辩证的否定在意义和价值上刚好相反。参阅 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 354 - 355.

概念表达一种固定的属“性”，而是表达一个否定的行动，因此是“非一同一性”。遗憾的是，几乎没有人对此作出过区分。^① 再如，“某物(etwas)”的概念。事实上，某物这个概念是指非同一物，在哲学史上又要经黑格尔追溯到亚里士多德的“这个(tode ti)”。如果了解这一哲学史的渊源，便不至于将其与所谓“某事”、“事(Sache)的本体论”混在一起。^② 这些基本术语理解的偏差，足见我们对阿多诺的理解和解释的态度还不够严谨，缺乏足够的“学术性”。

总的看来，国内的阿多诺研究与国外的研究之间无论在质上还是量上都存在着很大的差距，不足之处也比较多。但有些“问题”却是二者“共有”的：一是对否定辩证法的核心逻辑的把握不够，一是对最新披露的阿多诺哲学文献的把握不够。后者几乎是不可避免的，但可以通过量的积累来逐步克服。而前者则是一个质的问题。所以，阿多诺研究要进一步取得实质性的进展，就必须能成功地把握住否定辩证法的核心逻辑，并将其贯彻到整个阿多诺哲学研究之中。

三 本书的思路及结构

为了打开阿多诺研究更为广阔的理论视野，本书将尽可能多地占有阿多诺哲学的原始材料。这主要包括阿多诺“文集”中的哲学著作和“遗著”中的讲课录音整理稿子，以及《法兰克福阿多诺研究通讯》中收录的阿多诺的手稿和讲课提纲，等等。在立足于《否定的辩证法》和《认识论元批判》这样“代表性”文本的同时，本书将大力挖掘阿多诺讲课录音、讲课提纲以及一些未完成稿中的内容。这些材料在目前国内外的阿多诺研究中

^① 这个区分对于理解否定辩证法操作的“微观”机制十分重要。如果联系“非同一物(Nichtidentische)”就不难理解这一点。阿多诺借助非同一物达到了对同一性之“非”(否定)。前者意味着不能被概念化的东西，后者便不能被理解为前者的一般属性，因为一般属性的规定本身就意味着概念化。参阅本书第三章第一节。

^② 张一兵：《无调式的辩证想象》，三联书店2001年版，第201—202页。

仍没有得到普遍重视,但笔者认为它们对于理解阿多诺艰涩的成熟作品具有非同寻常的价值,为我们把握否定辩证法的实质提供了一条相对便捷的途径。^①

在广泛占有原始材料的基础上,我们就可以为否定的辩证法勾勒出一个广阔的哲学史前提,将其放入西方哲学的大传统之中。也只有在这个大传统中,我们才把握到了贯穿、统摄着阿多诺哲学的根本性问题,也就是形而上学批判问题。阿多诺哲学活动的各个部分都可以、也都应该在这个问题框架中得到解释。我们知道,阿多诺的思想中最广为人知的是他的社会批判,但这种社会批判却是以哲学批判为内在支持,甚至是以哲学批判的方式来实现的。这二者都可以理解为形而上学批判:在对传统的形而上学以及当代各种改装了的形而上学的批判中,阿多诺得出了否定的辩证法的思维方式;而在当代社会,这种思维方式本身就具有实践的内容,本身就是对形而上学化了的现实的一种“发言”。当然,这种发言并非如通常理解的那样是全然的拒绝和否定,阿多诺的否定概念中包含着肯定和拯救的意义。这种双重意义正是阿多诺在形而上学的本质中发现的。在阿多诺那里,形而上学的本质之中同时存在着批判与拯救的双重目的,否定的辩证法也正是这种双重目的的某种继续。所以,阿多诺一方面对形而上学作出了最激烈的批判和否定,同时这种批判和否定中又包含着最热切的拯救激情;阿多诺一方面对当代社会甚至整个人类社会本质中的荒诞、悖论进行了尖锐的批判,但也对某种理性的社会抱有期待。我们看到,否定辩证法的这种复杂意义,特别是其中包含的保存和拯救的企图,使得阿多诺与同时代的哲学家,甚至深受他影响的哲学家区分开来。

否定辩证法作为一种形而上学批判的内在结构决定着本书的结构。

^① 在这些材料中,阿多诺关于形而上学和康德的《纯粹理性批判》的讲课录音的整理稿、关于辩证法和唯心主义的讲课提纲是本书的解读的重点。由于在国内收集材料存在诸多不便,所以《遗著》中某些新近出版的卷次(第4部分第7、第16卷)并未得到利用。

其实,这一结构在阿多诺的讲课中已经被表达出来,并成为本书构思的直接依据。阿多诺在1969年关于辩证法的讲课提纲中为我们提供了一个阐述辩证法的框架,或者说两个模式:

- 1) 表明,人们如何辩证地思维
- 2) 它的内容关涉(因此便不是“实例”)

即:

- 1) 辩证地处理,主体-客体-问题
- 2) 理论+实践的问题,特别要联系到当前的形势^①

这里阿多诺清晰地区分了辩证法的两个层面,前者处理主体与客体的问题,后者则处理理论与实践的问题;前者表明辩证思维的方式,而后者则表明这种思维的社会内容。基于形而上学批判这个主题,我们就不难理解为什么这两个模式在所论述的实质上乃是同一个问题。当然,这两个层面之间是需要理论与实践的辩证法相连接的。只有这样,否定的辩证法才真正具有立体感。然而,阿多诺却无法考虑否定辩证法的历史效应,以及其自身与处于这个效应史(Wirkungsgeschichte)中的哲学家的关系。这是需要我们添加进去的。

所以,本书将分为三篇。上篇和中篇大致对应阿多诺的列出的两个模式,分别阐述形而上学的“内在批判”和形而上学批判的“社会内容”两大部分。“上篇”力图表明阿多诺如何从内部批判了传统的形而上学,并将其引领上了辩证思维的轨道的。这一部分我们又将分别从三个侧面来阐述阿多诺的批判过程,一是形而上学的概念中的辩证要素,二是形而上学批判的认识论方面,三是辩证法传统与形而上学批判的关系。“中篇”将考察形而上学批判是如何与社会问题相关的,以及这种批判会带来什

^① 这是阿多诺一生中开设的最后一个课程,却最终被学生运动打断。参见 Theodor W. Adorno, *Einleitung in dialektisches Denken (Stichworte zu letzten, abgebrochenen Vorlesung SS 1969)*, in: *Frankfurter Adorno Blaetter VI*, edition text + kritik, Muenchen, 1992, S. 175.

么样的社会后果。在这一篇中我们首先要表明理论与实践的辩证法,表明理论问题是如何具有实践意义的。接着要阐明的是阿多诺哲学中最为重大的实践问题,即启蒙辩证法的问题。最后要依据阿多诺的历史观念,阐明否定辩证法的未来指向,也就是其乌托邦的观念。“下篇”的任务是阐述否定辩证法的效应史,表明它是以何种方式影响着今天的理论,又以何种方式不同于今天的理论的。这一篇重点考察的首先是阿多诺生前的助手哈贝马斯的交往行为理论,其次是当今的哲学和文化“热点”后现代主义。

上 篇

形而上学问题的辩证本质

引言

阿多诺不仅仅是一个社会批判家、一个文化批评家,事实上他主要的社会身份是哲学家和哲学教授。哲学的批判,即对西方形而上学传统的批判,是阿多诺理论思考的最核心和最重要的部分,也是他一生所从事的理论主题。并且,作为黑格尔—马克思辩证法传统中的一员,他的批判正如黑格尔所推崇的那样,是在对手的领域中作战,是一种“内在”的批判。历史上所有伟大的形而上学家的领土,几乎都遭到了阿多诺内在批判方法的“入侵”。这种“入侵”的结果就是形而上学的堡垒从内部被攻破。这样,我们就不难理解否定辩证法的哲学史前提:否定辩证法是对形而上学历史批判的结果,或者说,否定辩证法得以产生的前提条件乃是深入形而上学的内部。

从阿多诺的思想成长经历我们就不难看出,他的哲学批判几乎遍及形而上学传统中所有的关键性角色。阿多诺首先接触的无疑是康德哲学。早在十五岁的时候,阿多诺就在西格弗雷德·克拉考尔(Siegfried Kracauer)的引导下规律地阅读康德的《纯粹理性批判》。在大学期间,阿多诺的导师汉斯·卡内琉斯(Hans Cornelius)是著名的新康德主义者,他的“康德—评论”^①

^① Hans Cornelius, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Erlangen 1926.

在阿多诺的著作和讲课中频繁地被引用。阿多诺在 1959 年专门开设了关于康德的《纯粹理性批判》的课程；^①在《启蒙的辩证法》和《否定的辩证法》中康德的实践哲学都占据重要的位置；在 1963 关于“道德哲学问题”的课程中，阿多诺更是以康德的道德哲学为指引，将一般的道德哲学问题的探讨与康德哲学结合起来。^②可以说，康德对阿多诺影响极深，后面我们将会表明，康德哲学的旨趣在否定的辩证法中仍发挥着作用，并在一定程度上帮助阿多诺区别于黑格尔。然而阿多诺的博士论文却是关于胡塞尔的。阿多诺批评胡塞尔一方面试图“回到事物本身”，以探寻知识的源泉，但又害怕将经验作为知识的基础。阿多诺则认为必须将经验作为知识的基础，否则就只能回到形而上学那里去。^③这种批判显然是出于其导师卡内琉斯的“内在哲学的立场”(immanenzphilosophische Position)；但是在后来阿多诺对胡塞尔的进一步研究中，却直接采用了黑格尔的“内在批判”(immanente Kritik)的方法，以追求“唯物主义的逻辑”(materialistische Logik)。^④当然那是 1934 到 1937 年间的事情了。在这之前，阿多诺便通过卢卡奇、科尔施等黑格尔式的马克思主义者接触并批判了黑格尔的思想，写下了《哲学的现实性》和《自然历史的观念》等文章。战后的五六十年代，阿多诺又对黑格尔作过三个专项研究，并试图以此作为契机构建一种“改造过的辩证法观念”。^⑤对黑格尔的批判使阿多诺区别于卢卡奇等黑格尔式的马克思主义者，而对黑格尔辩证法的继承又使他区别于当代哲学的其他流派，例如现象学和实证主义哲学。作为阿多诺最重要的

① Theodor W. Adorno, *Kants "Kritik der reinen Vernunft" (1959)*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 4. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1995.

② Theodor W. Adorno, *Probleme der Poralphilosophie (1963)*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 10. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1996, S. 39.

③ Susan Buck — Morss, *The Origin of Negative Dialectics*; The Free Press, New York 1979, P. 10.

④ 参见 Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 385.

⑤ Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 250.

理论对手之一,海德格尔哲学在“否定的辩证法”中占有相当的分量。阿多诺在《本真性的行话》和《否定的辩证法》中对他都作过系统的清算。值得一提的是,阿多诺在晚年的教学活动中,对古希腊哲学又作了较为系统的考察。蒂德曼曾提到,在阿多诺的教学活动中,希腊哲学曾三次被集中探讨,一是1953到1954年间名为“唯心主义问题”的课程,一是1956到1957年间的“道德哲学问题”的课程中对苏格拉底到亚里士多德的伦理学的探讨,一是1965年夏天名为“形而上学”的课程对亚里士多德的探讨。所以,尽管阿多诺最终没有关于希腊哲学的专著,但希腊哲学也是阿多诺思想重要的“前提”。^①还有许多哲学史上的重要人物,例如培根、笛卡尔、费希特、谢林和尼采等,虽然阿多诺并没有作过专项研究,甚至只是在只言片语中提到他们,但其在阿多诺的否定辩证法中的地位也是不容忽视的。^②这样,他的哲学批判可以说覆盖了整个西方形而上学的历史。^③

从方法上看,尽管阿多诺从事着哲学教授的工作,但他对以往哲学著作的处理却从不以“学院”的方式进行,用他自己的话说,这些研究并非出于什么“文字的、注疏学的要求”,研究的对象只是“诱因”,而不是“目标”。^④阿多诺的目标是深入到形而上学的本质性矛盾之中,实施内部

① Theodor W. Adorno, *Das Problem des Idealismus (Stichworte zur Vorlesung 1953/1954)*, in: *Frankfurter Adorno Blaetter V*, edition text+kritik, Muenchen 1998, S. 105-106.

② 笛卡尔和费希特对阿多诺而言应该分别是走向康德和黑格尔的环节。参阅 Carl Braun, *Zentrale philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Philosophie Theodor W. Adornos*, in: *Die Negative Dialektik Adornos*, Hrs. Juegen Naeher, Leske Verlag + Budrich GmbH, Opladen 1984, S. 37-47. 谢林和尼采的哲学与否定的辩证法在诸多方面具有相似性,这种相似性在西方学界已经越来越受到关注,并出现了一些成果。其中尼采的形而上学批判对阿多诺的影响值得特别关注。尽管阿多诺没有对其做过专项研究,但我们在阿多诺的主要著作中几乎都可以找到尼采的影子,这不仅表现在思想的内容上,也表现在写作方式上。关于阿多诺哲学中的尼采要素,可参阅 Karin Bauer, *Adorno's Nietzschean narratives*, State University of New York Press, New York 1999. 关于阿多诺与谢林的相似性,可参阅 Christian Iber, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip: Grundzuege der philosophischen Entwicklung Schellings mit einen Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*, Walter de Gruyter, Berlin, 1994.

③ 无疑,中世纪哲学是阿多诺哲学史探讨的薄弱环节。但从阿多诺对形而上学概念的探讨来看,唯名论与唯实论之争显然受到过特别的关注。

④ Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bde. 5. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 9.

“爆破”，并将问题引出形而上学的问题域。阿多诺试图表明：形而上学所声称的原理，按照其自身的标准乃是虚假的；它们所肯定的东西，按照其自身的标准也是否定的；从而，形而上学就其自身的本质而言乃是辩证的。所以，阿多诺的哲学史解读决不是以人物和时间为线索，而是以问题为线索。阿多诺的思想锋芒往往可以直接击中形而上学的核心问题。在这里，以往哲学家的思想材料，作为无数的片段，都围绕着形而上学的问题打转。

因此，我们在本篇的考察任务也有必要围绕着这些问题展开。首先，我们需要考察阿多诺的形而上学概念(第一章)。阿多诺所有的哲学概念都是从形而上学概念的内在矛盾开始的，因此这里涉及形而上学最基本的问题，也包含着否定辩证法的最基本逻辑。在考察了形而上学的概念之后，我们需要将他的基本问题加以展开。从而就要考察形而上学问题的两个维度，一是形而上学的认识论维度(第二章)，二是形而上学的辩证法维度(第三章)。这是形而上学的两个侧面，借此我们可以获得对形而上学问题以及阿多诺形而上学批判的更具体的认识。

第一章 概念与非概念物——形而上学概念中的二律背反

在探讨主体与客体时,阿多诺拒绝在一开始就给这两个术语下定义,以避免意义混乱。因为在他看来,主体与客体应是先于一切定义而被优先考虑的;反倒是定义本身已经包含了主体与客体的问题。^①这可以说是典型的阿多诺式的思想方法。在讨论形而上学概念的时候,阿多诺也尽量避免给形而上学事先下一个定义。因为他不相信“在哲学领域内仅仅借助于文字上的定义就能获得进展;如果只是对概念简单的定义,那是寸步难行的;哲学充其量是在定义中得到限制,但它却不能够以定义为出发点。”^②不仅如此,在阿多诺看来,定义和概念本身就与形而上学的本质相关。形而上学的对象乃是概念,因而概念的结构中已然包含了形而上学的根本性问题。因此,阿多诺的形而上学追问便被转换成了对概念本身的追问,严格一点说,是对概念诸要素的解析。在这一番解析中,形而上学的本质以及它的各个重要主题就被展示出来。下面我们就跟随着阿

^① Theodor W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 741 - 742.

^② Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 15.

多诺,以概念的基本结构为切入点深入形而上学的基本问题,接近形而上学的本质(第一节);进而,再从形而上学的基本问题出发,在两个方向上作展开。首先是形而上学的辩证结构对第一哲学(唯心主义)的意义(第二节),接着我们将要表明,阿多诺是如何基于这个辩证结构引导出他独特的唯物主义观念的(第三节)。

第一节 形而上学是什么

形而上学是什么?回答这个问题的困难从形而上学的复杂而矛盾的历史形象中就可以看出来。但在阿多诺那里,这种矛盾具有积极的一面。它非但没有将我们与形而上学的本质完全阻隔开,反而可以引导我们接近形而上学的本质性结构和问题。形而上学的矛盾形象源于它的对象领域,也就是概念性领域的内在矛盾,形而上学就活跃于这种矛盾之中。阿多诺认为,概念必定包含着两方面的意义,即概念性和非概念物。形而上学一方面致力于树立概念的普遍性权威,同时又要试图通过概念来保存非概念物。因此,形而上学的动机之中就已包含了矛盾。阿多诺没有直接回答“形而上学是什么”这个问题,只是将形而上学的矛盾结构解剖于我们的面前。

一 “meta-”与形而上学的两重形象

其实,事先为形而上学给出一个定义不仅没有多大的理论意义,而且是非常困难的。由于这种困难关乎形而上学的本质性内容,所以那些草率的定义注定于问题的探讨无所进益。阿多诺说:“形而上学的概念是哲学中非常棘手的问题。一方面,因为形而上学从根本上关乎哲学的存在;所以,如果我们接受这个哲学术语(也许正是为了往后以另一个术语来替换它),那么形而上学处理的便是那种所谓的终极事物,人们正是由此终极事物开始从事哲学的;另一方面,人们极难说出,形而上学的对象到底

是什么；这不仅是说它的对象和中枢问题的存在是很成问题的，进一步说，人们若不考虑其对象的有与无，而只想说出形而上学究竟是什么，也是很困难的。”^①形而上学似乎在逻辑上先于哲学，或者说位于哲学的逻辑的开端，因此形而上学的概念似乎对于任何哲学活动而言都是无比确凿的，但形而上学的问题却始终活跃于其对象的有无之间，因此形而上学的概念又是最不确定的。这可以说是所有探讨形而上学的人都会碰到的尴尬。至少在海德格尔那里是这样的。但海德格尔试图以一种巧妙得近乎狡猾的方式避开这种尴尬。他说：“‘形而上学是什么？’——这个问题令人生出一种期望，以为我们在此是要谈论形而上学了。我们不做这种谈论，而是要探讨一个确定的形而上学问题。看起来，我们由此就让自己投身到形而上学之中。唯有这样，我们才为形而上学提供了真正的可能性，让它自我介绍一番。”^②阿多诺则不然，他的辩证方法选择了直面这种尴尬。因此阿多诺还是要谈论形而上学概念的，并且要从这一概念的困难中把握到形而上学的本质。

那么这个困难意味着什么呢？我们不难发现，这个困难涉及到形而上学的对象，或者说形而上学活动的领域。一般而言，我们对一门科学的规定，无非是确定其对象，再确定其采取的方法。但让阿多诺感到棘手的是，形而上学的对象领域恰是“问题”之所在，那似乎无比确凿的最终存在本身恰是最成问题的。而如果对象不能确定，那么方法也便无从谈起。进而，“成问题”的对象又使得形而上学本身成了争议的对象，使得形而上学的形象变得复杂而矛盾。

要了解这些争议和矛盾，最为便捷的办法就是接近“Metaphysik”（形而上学）这个术语的结构。一般认为，“Meta-physik”这个词本身就表明了形而上学与物理学对象领域的一种“超出”关系。这一“超出”在

^① Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 9.

^② 海德格尔：《路标》，商务印书馆2001年版，第119页。

形而上学的历史上长期被认为是将思想引入永恒、神圣之域的关键一环,但也正是在这段历史中,我们随处可以碰到相反的意见,即认为它恰恰是将思想引出了经验的范围,引入了某种不可把握、甚至根本不存在的玄虚之域。

其实,我们都知道,Metaphysik(形而上学)之 meta-,最初的意味仅仅是一个著作编排的先后顺序。但是,Meta-physik(希腊文 meta ta physika)这个在亚里士多德著作的编排过程中偶然形成的词汇,与形而上学的本质却并非了不相干。事实上,这个词的结构正透露出了形而上学的基本结构,编排者最初面对的问题也正透露出了形而上学本身的内在“问题”。亚里士多德是一个体系哲学家,他的每一种具体科学都有其特定的对象,但后来被称为“形而上学”的这部分稿件,却给其著作的编者罗多斯的安德罗尼科斯(Andronikos von Rhodos)带来了麻烦,即它并不具有具体的、经验的对象,因此不属于任何一门具体的科学;只是由于其与物理学(physika)最接近,且比物理学抽象,所以被列在“物理学之后(meta ta physika)”。后来,形而上学与物理学这种看似偶然的关联被新柏拉图主义者解释成了实质性的关联:meta ta physika 就是超越于自然的,或处于“自然之后(Hinter der Natur)”作为原因的东西。^① 这个“超越”和“原因”正是后来的争议焦点。所以,meta-尽管巧妙地解决了一个编撰学上的问题,但却招来了更为棘手的形而上学问题。

应该说,新柏拉图主义者的这种解释并非没有哲学根据,甚至可以说它表达了整个形而上学传统的兴趣。事实上,这个 meta-在巴门尼德和在柏拉图那里早已经被表达出来了。巴门尼德区分了存在与非存在,存在与思想本同一,而意见则对应于非存在的领域。如策勒尔所说,“如果现实的知识只能通过抽象才可能,那么只有对物的抽象思索才可能要求真理,只有理性的言说(Logos)才有权作出判断;而向我们反映出杂多和变

^① 参见 Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 25.

化、生成和消失之现象的感性,则是所有错误之原因。”^①哲学显然选择了真理之路。沿着这条道路前进,便是苏格拉底和柏拉图的理念论。理念正是处于万物之后的作为原因的东西。在文德尔班看来,柏拉图理念论就是“通过概念而认知的非物质存在”,因而他属于“非物质的爱利亚主义者”,“毫不考虑发展和生成的世界,而将这发展和生成的世界留给了知觉和意见”。^②亚里士多德在《形而上学》中是这样总结的:“有经验的人较之只有些感官的人为富于智慧,技术家又较之经验家,大匠师又较之工匠为富于智慧,而理论部门的知识比之生产部门更应是较高的智慧。这样,明显地,智慧就是有关某些原理与原因的知识。”^③无疑,形而上学的领域标志着最高级的知识,它超出了科学的界限,超出了经验领域的界限。后来的黑格尔也表明了这样的态度:经验的领域是有限的,经验的知识也是有限的,而“在另一范围内,有许多对象为经验的知识所无法把握的,这就是:自由、精神和上帝。……这些对象之所以属于另一范围,乃因为它们的内容是无限的”。^④一生致力于“克服(ueberwinden)”形而上学的海德格尔也说,meta ta physika“这个奇特的名称后来被解说为一种追问的标志,即一种 meta-trans——‘超出’存在者之为存在者的追问的标志”。“形而上学就是一种超出存在者之外的追问,以求回过头来获得对存在者之为存在者以及存在者整体的理解。”^⑤可见,海德格尔事实上还是没能绕开形而上学备受争议的环节,反而是首先接受了它。按照阿多诺的看法,这正表明海德格尔自觉地处身于形而上学的传统之中——尽管海德格尔宣称他对存在“本身”的追问恰是走出传统形而上学的歧途的方式。

① Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I. Teil, Erste Haelfte, Fues's Verlag, Leipzig 1923. S. 700.

② 文德尔班:《哲学史教程》上卷,商务印书馆1987年版,第161—162页。

③ 亚里士多德:《形而上学》,商务印书馆1959年版,第3页。

④ 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆1980年版,第47页。

⑤ 海德格尔:《路标》,商务印书馆2001年版,第137页。

到此我们已经看到了形而上学的第一重形象。借柏拉图的说法,形而上学的对象是如此的光明和神圣,以至于“普通心灵的眼睛”都无法持久地“凝视”它。^① 所以亚里士多德才认形而上学为最崇高的智慧。但我们知道,这并不是形而上学唯一的形象。在阿多诺的时代,“‘形而上学’在整个非德语世界几乎都是被作为贬义词来使用的,无异于故弄玄虚的思辨、纯粹的胡思乱想以及天知道其他什么思考的陋习。”^②事实上,即使在德语世界,类似的情况又何尝没有呢? 石里克和卡尔纳普等“维也纳小组”的成员就提出过“反形而上学”的口号,其理由主要就是,形而上学的对象尽是些“无意义”的空洞概念,而它的论断则是不可证实的同语反复。^③

事实上,实证主义的那种见解早已经存在于康德,甚至之前的哲学当中了。meta-作为 trans-在康德那里有两种意味,一是超验的(transzendent),物自体、上帝和灵魂这样的传统形而上学的对象,理性如果运用于这一领域就必然产生辩证的幻象。他说:“形而上学,作为理性的一种自然趋向来说,是实在的;但是如果仅仅就形而上学本身来说,它又是辩证的、虚假的。如果继而想从形而上学里得出什么原则,并且在原则的使用上跟着虽然是自然的、不过却是错误的假象跑,那么产生的就决不能是科学,而只能是一种空虚的辩证艺术。”^④ meta-的另一种意味是先验的(transzendent),也即那种不隶属于经验同时使经验成为可能的知识形式。康德基于后者以对前者作出批判,以图导出一种“作为科学”的“未来形而上学”。但这种“未来形而上学”却一再地被推迟,倒是形而上学的另一种形象被确立下来,形而上学之“超出”被与幻象捆绑在一起。

关于这另一类形象,阿多诺很乐意举出尼采的例子。尼采常常以巧

① 《柏拉图全集》第3卷,人民出版社2003年版,第59页。

② Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 9.

③ 参阅 Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy*, Macmillan Publishing Co., Inc. 1981, P. 247 - 252.

④ 康德:《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》,商务印书馆1997年版,第160页。

妙的方式讽刺哲学和哲学家。“这些幽默中总是包含着与人们所理解的形而上学极为接近的东西。他说到‘后面的世界(Hinterwelt)’，并称那些从事形而上学或者思考、教授着这种哲学的人为‘后面世界之人(Hinterweltler)’，以影射当时(即美国内战后不久)非常常见的一个用语‘乡巴佬(Hinterwaeltler)’，这些人住在未开垦的林区，也就是美国中西部最偏远的省份”。这个幽默一方面表明，“形而上学这种学问假设了我们知道或能够知道世界后面的另一个世界。在现象世界后面，一个真正现实的、永恒的、自在的、不变化的本质性世界被遮蔽着，而破解和揭示这个世界应该就是哲学的任务，具体说来，形而上学就是所有关于彼岸的哲学学说的典范。”而另一方面，这个幽默又将形而上学与“乡巴佬”的迷信和褊狭联系起来，“将形而上学与某种秘术(Okkultismus)等量齐观”^①。显然，在尼采看来，形而上学之 meta-就是“位于其后(hinter)”，它划分出此岸世界和彼岸世界，而后者正是形而上学的对象领域。这一领域尽管在形而上学家那里被认为是真实而崇高的，但在尼采看来这仅仅是假象和崇拜。^②

尽管阿多诺称赞尼采的观点具有“唯名论的启蒙精神”，但他本人对待形而上学的态度却显然要谨慎得多，否则，形而上学在他那里便只具有一重形象，其概念也没有什么争议了。尼采的批判的实质在于揭露形而上学的概念崇拜，并表明其与神学和秘术之间的隐秘关系。而阿多诺的态度却不只是这些，毋宁说他更接近康德，因为在他那里形而上学也是一个矛盾体。事实上，阿多诺认为秘术这一形象本身就是双重性的。他举了一个有趣的例子：全世界的秘术组织大多有自冠名为“形而上学协会”的偏好，却无一例外地坚决与宗教神学相对立。^③ 秘术这种与文明社会

① Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 11 - 12.

② 尼采：《偶像的黄昏》，湖南人民出版社1987年版，第22、28页。

③ Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 1998, S. 12.

格格不入的东西,竟准确地隐喻了形而上学的特质:形而上学对古老的神话和神学祛魅的同时,却摆出一副超出(meta-)的姿态,而某种神秘的要素又因此而得到保存。这刚好契合“启蒙的辩证法”的核心命题。^①而其之所以是辩证的,就在于它不仅仅是幻象和纯粹的虚无,在于它必定包含有真实的成分。以往我们主要是以尼采的方式理解启蒙的辩证法,也即偏重形而上学作为一种意识形态的虚假的一面。^②当然,这也许正是启蒙的辩证法最为惊世骇俗之处,但如果就此止步的话,那么我们便与真正的辩证法失之交臂,并滑向虚无主义的深渊;并且,《否定的辩证法》也将变得无法理解,因为我们在这部著作中,特别是在“关于形而上学的沉思”中看到,最激烈的批判和最强烈的拯救热望是融为一体的。meta-在阿多诺那里是矛盾的、复杂的,正是在这种矛盾性和复杂性中,否定的辩证法才得以展开。

二 概念的诸要素

meta-的矛盾性本质上是概念本身的矛盾性,因为无论是形而上学家还是“反”形而上学家,都认为形而上学是以抽象的概念为对象的。从苏格拉底开始,形而上学的真理之路便自觉地将自身理解为对概念的探索,理解为对概念的本质规定。所以尼采才会说,“哲学家处理的一切都变成了概念木乃伊;没有一件真实的东西活着逃脱他们的手掌”,哲学家也被他讽刺为“概念偶像的侍从”。^③在他们看来,形而上学之“形而上”的领域本质上就是概念。阿多诺也接受了形而上学的这一形式上的“定义”;并且与尼采一样,阿多诺在一个宽泛的意义上理解概念,也就是与感性经验领域相对的抽象领域:“形而上学处理的总是概念。形而上学是这样一

^① 马克思·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法·前言》,上海人民出版社2003年版,第5页。“Adorno”又译为“阿道尔诺”,注释保留原书译法,下文不再注明。

^② 参见本书第五章第一节。

^③ 尼采:《偶像的黄昏》,湖南人民出版社1987年版,第22页。

种哲学的形式,它的对象是概念;而且这里着重强调的是,概念总被认为具有相对于在它之下被把握的存在者和事实的优先性,并由此被赋予一种更高级别的本质性。”^①不仅如此,在阿多诺看来,哲学必须借助概念才能运作,这意味着概念是哲学把握事物必然采取的方式。“没有一种哲学,即使是极端的经验主义本身也不能生拽住严酷的事实,不能像在解剖和物理试验中那样将其展现;没有一种哲学能将单个的事物贴在文本之中,像某些绘画那样以诱人的画面欺骗自身。”^②看来,概念的确与形而上学有着本质性的关联,从而我们对形而上学概念的探讨就转换为对概念本身的探讨。

我们不难发现,说形而上学是以概念为对象的哲学形式,还仅仅是一个外在的描述,并不能说完全切中了形而上学的本质,而只是提供了通向这个本质的一个指引。实质性的问题在于,概念,这个形而上学对象的性质一直以来都处于争议之中,一直以来都是一个“问题”。阿多诺说:“对此的争论,即著名的唯名论的争论自柏拉图和亚里士多德开始就是西方形而上学所谓的重大主题。这争论本质在于:概念是否只是在其名下被思考的事实性东西的标志或记号,或者说,概念是否是独立的,是否应该具有一种本质性、实体性的存在。”^③一般认为,唯实论是形而上学的,唯名论则是“反”形而上学。在阿多诺看来,正因为其“反”形而上学,所以它仍是形而上学的,并没能超出形而上学的范围。由此可以看出,阿多诺称尼采具有“唯名论的启蒙精神”事实上正是断定其并未成功地完成形而上学之克服。但是,这场形而上学内部的争论却可以为我们提供深入形而上学之核心的通道。

① Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 14.

② Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 23.

③ Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 14.

如果让阿多诺来回答唯名论和唯实论之间争论的问题,那么这个答案必定是,概念既是事物的记号,又是本质性的存在,既是真实的又是虚假的。这决不是辩证法的闪烁其辞。因为在他看来,概念是复杂的,它包含着相互对立的矛盾要素。尼采像其他唯名论者一样,认为概念仅仅是一个空虚的符号或标记,其结论必定是,只有个别的、感性的或流变的领域才是真实的。将传统的形而上学所谓的“意见(doxa)”的王国认定为“真理(aletheia)”的王国,这种批判是异常激进的,对于黑格尔哲学甚至整个形而上学传统的反省也无疑具有重大意义。但阿多诺对此的态度却有所保留。在他看来,概念并不是纯粹空虚的,否则,任何概念都可以毫无保留地回溯到其对应的非概念的对象,他显然不能同意这一点。阿多诺曾在一次讲课中说:

定义即是通过概念对思想之客体的规定。除通过概念的规定之外,还有通过“展示(Zeigen)”的规定,即直指(deiktische)的方法,这完全是另外一种规定。直指的规定不能进一步追究;“绿”是所有绿的事物共有的属性。定义的偏激的信仰者(Difinitionsfanatiker)或者可以(könnte)成功地做到将所有的概念都回溯到一个直指的东西上去。这里展示的概念并不能走向一个最终的确定性,因为这几乎是不可能的。回到童年的路是不通的。^①

可以看出,阿多诺认为概念与其对象之间的关系是不可逆的,也就是说,概念在形成的过程中被赋予的实质性内容,并不完全来源于客体。概念的抽象排除了事物的杂多的内容,但对于概念而言也是一种“添加”。但是,这种“添加”内容有没有可能是纯粹的捏造呢?也就是说,即使概念是有其内容的,但这种内容有没有可能是毫无根据的?阿多诺显然也反对

^① 这是1951年阿多诺关于“哲学的概念”的课程,参见Theodor W. Adorno, *Der Begriff der Philosophie. Vorlesung 1951/52*, in: *Frankfurter Adorno Blätter II*, edition text + kritik, Muenchen 1991, S. 34 - 35.

这种看法。他说：“将确定之物与混沌之物相对立并统治自然，这离开被统治者的确定要素是不能成功的，否则便不断地被证明主体乃是个谎言。怀疑主义式地将那种要素整个抛弃并将其仅仅置于主体之上，这种做法造的恶并不比将概念秩序的图式绝对化的少。”“单纯的混沌，反思着的精神为了其自身的总体权力而将世界‘脱质(entqualifizieren)’为单纯的混沌，正犹如宇宙这样的由精神建立起来以供其操作的产品一样。”^①如果按照极端的唯名论的观点，概念完全归结为它的对象，或者抛开概念去思考概念的对象，那么得到的便只能是单纯的混沌，然而单纯的混沌恰是精神对其对象“脱质”的结果，恰是概念化之极致。很显然，在阿多诺看来，概念总是其对象的概念，但其对象，也就是非概念物，本身也潜在地包含有概念的要素。这似乎是唯名论和唯实论之间的中间道路，但这决不是所谓的中庸之道，阿多诺强调的是概念与非概念物之间辩证的相互中介。非概念物必须由概念来中介，否则我们便只能说它是单纯的混沌，而这种混沌在阿多诺看来也是不可能的；同时，概念也并非完全独立于非概念物而另属一个世界，否则概念对非概念物的把握，人类对自然的控制和改造就是无效的了。

但是，在形而上学的历史上，这种相互中介的关系却一再被掩盖。或者说，形而上学始终在寻求概念的“自身中介”，寻求在概念自身的范围内说明概念的合法性和意义。苏格拉底首次提出，为了达到普遍性，科学必须是“概念思维”，“所有科学的任务是规定概念的本质，即下定义”。“对苏格拉底说来，对概念的探索(就他的目的说来，这些概念只是伦理的概念)就是科学的本质，这首先就决定了他的哲学推理的外部形式。”^②柏拉图的辩证法正是要研究这样的概念与概念之间的关系。如果概念与感性、个别的事物有染，那么便会被认为是不够纯粹，不够普遍的。其结果是，哲学“以其形式的一般性如此拜物教式地采用了概念，似乎它在其自

① Theodor W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 27.

② 文德尔班：《哲学史教程》上卷，商务印书馆1987年版，第132—133页。

身的范围内就可以得到不言而喻的解释；将概念作为一种自足的总体，关于它哲学的思想无力产生影响。其实，所有概念，包括哲学概念都涉及非概念物，因为其自身就是现实的要素，这个现实首先是为了统治自然之目的而迫使概念形成。那些从其内部显得是概念性地中介自身的东西，以及其领域的优先性——离开它什么都不能被意识到——不能与那些自在存在的东西相混淆。这样一种自在存在者的假象使得它想逃出自身夹杂于其中的现实。”^①通过存在概念，特别是阿多诺曾详细分析过的海德格尔的存在概念，我们就可以明白这一过程是如何实现的：

“是（Ist）”在语法的主语和谓语之间建立了实存判断（Existentialurteil）的关系，并因此对存在的东西（Ontisches）施加了影响。但同时，其自身作为纯粹的系动词，它意味着综合的一般范畴的实际内容（Sachverhalt），其本身不用去表现存在之物。所以就可以将它轻而易举地划入存在论一边。从系动词的逻辑特性中，海德格尔得到了存在论上的纯粹性，这种纯粹性正迎合了他对事实性东西的变态反应；而从实存判断中，他得到了对存在之物的回忆，这种回忆又允许将综合的范畴功效实体化为给予性。其实，“是”也对应于一个“实际内容”：在任何一个谓词判断中，“是”与主语和谓语一样都具有其含义。但这个“实际内容”是一种意向性的（intentional），而不是存在的（ontisch）。系动词只有在主语和谓语的关系中才能实现其自身的意义。它不是独立的。^②

海德格尔的基础存在论的中枢在于存在论差异，即存在不是存在者，存在不是任何存在者层次上的东西。若要追问存在，首先必须超出（meta-, trans-），最终摆脱其作为存在者的存在，脱去存在者而思考存在。而阿多

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 23.

^② 同上书，第 107—108 页。ontische 在海德格尔那里指存在者层次上的，与存在相对。这里译作存在的东西，以别于存在者（Seinde）。

诺的分析恰恰表明,存在只有在其主谓关系中才是有意义的,并不能被实体化为一个独立的领域。

概念一旦脱离了其指涉的存在物,就成了概念的神话。那么,揭示概念的不自足性、概念与非概念物的内在相关性,便是概念的祛魅。“不满足于其自身的概念性,属于其意义的一部分,尽管它通过将非概念物作为其意义包摄进来,倾向于将其同化,囚禁在自身之内。它们的内容对它们而言既是内在的,即精神的,也是超越的,即本体的。通过对此的自我意识,它们就将摆脱它们的拜物教。哲学的反思确保概念中的非概念物。”^①当然,对概念的反思早已有之,不过阿多诺的特殊之处在于他并不因此抛弃概念,而正是要展示出概念本身长期被掩盖了的结构。因为这个结构本身就是辩证的。他说:“人们通常喜欢把概念说成是所把握之物的同一性特征,然而,概念由始以来都是辩证思维的产物。在辩证思维中,每一种事物都是其所是,同时又向非其所是转化。”^②

总之,概念的辩证结构正是形而上学“成问题”的原因,也正是阿多诺难以给形而上学下定义的原因。然而,认识到了这一点,我们就可能接触到形而上学内在的结构,也为克服形而上学提供了基础。阿多诺说:“哲学认识到了这一点,清除概念的独立性,便摘除了眼前的障碍物”,“改变概念性的方向,使他转向非同一物,是否定辩证法的关键”。^③可见,概念与非概念物的关系,不仅涉及到形而上学的基本结构,而且也因此成为否定辩证法的基本结构。

三 批判与拯救:形而上学的双重目的

对概念要素的分析已经接触到了形而上学本质性的东西,我们将由

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 23.

^② 马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第12页。

^③ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 23.

此通过揭示形而上学的目的复杂性来展示它的本质。阿多诺曾说,“要理解一种哲学,就必须知道,它特殊的热情到底是针对什么而被唤起的”。^①也就是说,我们要了解它是“为何(wozu)”而存在的。只有知道形而上学是为何而存在的,才可能真正进入它的问题域。需要提醒的是,这里的“为何”并不仅仅是指形而上学的主观目的、它想要达到的目标,或者说,主要的不是它的主观目的,而是它本质上的根据。从而,要了解形而上学存在的目的,不仅是要了解它声称和要求了什么,更要了解它实际做了些什么。

那么,形而上学的目的是什么呢?我们自然还要从它的对象,即概念开始。前面我们已经表明,概念本身包含两方面的要素,即概念性的要素和非概念的要素。这实质上蕴涵着主体对其生活的于其中的世界的划分:概念性意味着永恒不变的、本质性的、抽象的和普遍性的领域,而与此相对的则是流变的、现象的、感性的和特殊的领域。这种划分至少从巴门尼德和赫拉克利特那里就形成了。“形而上学可以被描述为本质性这种世俗化了的神的理念与现象世界之间断裂的产物。”^②就一般的意义而言,形而上学宣称要克服后一个领域的缺陷和虚假性,追求前者的真理性和永恒性。但在阿多诺看来,正如概念包含着双重要素一样,形而上学也具有双重目的(Doppelintention)。阿多诺说:“从历史上看,哲学真正的兴趣是在那些黑格尔及其传统一致地表示不感兴趣的地方:在于那些非概念的、个别的和特殊的东西;自柏拉图以来,这些东西就被作为易逝的、微不足道的东西来处理,被黑格尔贴上‘惰性实存’的标签。哲学的主题应该是被它贬低为在定额上可忽略不计的量的质。概念急切要求的是那些它够不着的、被它的抽象机制排除的东西,那些并未成为概念之样本的东西。”^③阿多诺这里强调的是哲学“真正的兴趣”,就表明它是一种公开

① Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 81.

② 同上书,第34页。

③ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 19 - 20.

的目的之外的隐秘目的。

这涉及到阿多诺对形而上学本质的独特见解,而这一本质在形而上学的开端处显得更容易理解。阿多诺说:“准确而言,形而上学是从亚里士多德那里开始的。”^①这显然不是因为这个术语直接来源于亚里士多德的一部著作。既然是形而上学的开端,那就必定意味着真正的形而上学问题从那里开始。这样一来,我们通常认为的亚里士多德之前的形而上学家便只能处于形而上学的前史(Vorgeschichte)之中。这对柏拉图、苏格拉底和巴门尼德等人似乎是不公平的。因为,即使按照亚里士多德第一哲学的观念,他们也应在形而上学家之列,在某种意义上说,甚至比亚里士多德更加“形而上学”。阿多诺也承认,亚里士多德的第一哲学的定义本就和柏拉图的理念论直接相关:“理念因而就是实体化了的一般性概念,如人们常说的,它应该是与零散的杂多事物相对的真理的东西,是‘一’,是本质性的东西,并且首要地也是所有现象的原因。——这一定义正是处理万物原因的形而上学的定义;这一定义后来在亚里士多德的《形而上学》中被接受,并得到提升以直接去定义形而上学的问题。”^②但是,亚里士多德的形而上学与柏拉图的理念论所处理的问题却是有差别的。在柏拉图那里,理念和感性世界被严格地区分开,后者在严格意义上是非存在,是me on,因此可以说,柏拉图那里并没有一个严格意义上的现象世界。阿多诺说,柏拉图的理念论还缺少一种东西:“缺少对这两个领域之间关系的反思,即对直接经验的领域与理念、概念、一,或者随便使用什么东西命名的这个领域之间的关系的反思。”^③尽管柏拉图的理念论自始至终受到了这种关系的困扰,并客观上贯彻了这种关系,但它却并没有成为主题。^④

① Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1998, S. 28.

② 同上。

③ 同上书,第32页。

④ 事实上这种关系在柏拉图那里,特别是后期柏拉图那里已经表现得很突出了。有学者甚至推测晚期柏拉图是受到亚里士多德的影响,逐步重视感性世界的作用。但总体而言,柏拉图的目的还是单纯的,即妥善处理感性世界所带来的“麻烦”,以维护理念的有效性。

而在亚里士多德的形而上学中,这种关系却成为了主题。亚里士多德不仅肯定了感性、个别领域(*tode ti* 以及 *hule*)的真实存在,并且首次通过概念来把握这种存在。^①

在阿多诺看来,这一细微的差别正是理解形而上学问题的关键。因为,在严格意义上说,“形而上学的领域只是在这种紧张自身成为哲学对象的地方才能说在思想的视域中出场。因而可以说,形而上学起源于那个经验世界得到重视且被置于其与之前已得到承认的超感性世界的关系之中来深入考虑的地方。”^②既然说是以这种关系为对象,那么便不仅仅是被动地为它所困扰,而是主动地去处理它。如果我们将它与前面讨论的概念的要素联系起来,那么便不难发现,形而上学就是以概念的两个要素之间的关系为对象,活跃于这两者间的张力之中的。这样,形而上学就不是单一地以理念,或者说以本质性的东西为对象,从而那种流俗的形而上学概念就是一个“虚假的抽象”。形而上学本身是复杂的。阿多诺正是从亚里士多德的哲学中看到了这一复杂性的首次表达。亚里士多德一方面批判柏拉图的理念论,强调个别、感性领域的真实性,甚至将个别事物列为第一实体(*prote ousia*),将质料列为“四因”之一;但他又将柏拉图的理念(*idea*)的要素保存在他的形式(*eidos*)概念之中,形式被认为是最高的实体,纯粹的形式甚至等于神。在亚里士多德的这种相互矛盾的立场之中,阿多诺看到了形而上学的双重目的:“形而上学一方面是对自在存在者、真理以及本质性的东西的观点的理性主义的批判,只要这些观点不能在理性面前证明自身的合理性;但另一方面它又是这样一个企图,即拯救那些哲学家们的生来感到黯淡无光、转瞬即逝的东西。其实没有一种形而上学,或只有非常少的形而上学不试图去拯救这些东西,准确说就是通过概念的手

① 谢永康:《形而上学的辩证本质:阿多诺对亚里士多德的解读与批评》,《求是学刊》2007年第2期。

② Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 29, 32, 33.

段去拯救这些东西。而这些看来正是它们通过概念的手段威胁到并在概念中瓦解了的东西,或者如人们带着古代反智者(Antisophistischen)的情绪说的那样,是被分解了的东西。”^①

在形而上学的内部,批判和拯救都是双重的。对非概念物的拯救同时就是对概念的自在存在之假象的批判;但是这种拯救又是通过概念,或者通过非概念物的概念化来完成的,因此也是对非概念物自在存在之假象的一种批判。形而上学就是纠缠在这样一种批判—拯救的矛盾之中,或者说,形而上学就是这样一个批判—拯救的“力场(Machtplatz)”。批判与批判的对象同时属于形而上学,如阿多诺说,两者“事实上是同一个东西”。^②阿多诺也把形而上学的历史描述成这样一种批判和拯救的历史。阿多诺说:“我们可以很容易地证明,亚里士多德的《形而上学》是柏拉图理念论的一个主要的批判,正如我们可以说《纯粹理性批判》一方面提出了对沃尔夫哲学——也就是体系化了的莱布尼兹的思想——的批判,另一方面提出了对休谟哲学的批判。”^③康德对之前的两个流派的批判,同时也是对两者中的合理要素的拯救。这大约就是我们通常说的批判与继承。康德形而上学批判的目的是要将形而上学建立在更为牢固的基础之上,因此他是以“未来形而上学”的建立作为最终目标的:“提出理性批判的康德在他的理念学说中宣称,没有形而上学理论便不可能。理论之可能就已经隐含了形而上学之权利。正是这同一个康德,这个通过其的著作的影响力压碎了形而上学的康德,牢牢地坚持着形而上学。”^④黑格尔的辩证法最典型地体现了这种双重目的。一方面,黑格尔认同柏拉图的辩证法传统,认为辩证法应从纯粹的抽象概念出发,但同时概念又

① Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 34 - 35. 参阅 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Band 6. S. 19 - 20.

② Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press, 2001, P. 56.

③ 同上。

④ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 377.

被黑格尔“经验为非同一的、在自身之中运动着的”^①，在这种运动之中到达它的他者并获得其丰富的规定性。当逻辑运行到绝对精神那里，所有的规定性便被它包摄入自身之内，从而实现了“具体的”概念。

阿多诺对形而上学本质的把握，乃是揭示出其内部的基本矛盾，呈现出其内在的结构。形而上学形象的矛盾源于其对象的矛盾，而对象的矛盾性又导致了其动机的矛盾性。概念的两种要素和形而上学的双重目的，为我们解析形而上学提供了一个本质性的结构和坐标。各种形而上学体系的得失，都可以在其中得到衡量。其实，阿多诺这种工作也是具有矛盾性的：一方面，为形而上学提供坐标，廓清形而上学的论域，本身已经隐含了某种超出形而上学的视野，这正是否定的辩证法“内在批判”的目的；但是阿多诺不能因此而放弃这个坐标和论域，甚至某种坚持成了批判的前提。因此，阿多诺的内在批判也明显具有批判和拯救这两重目的，或者说，阿多诺正是要通过批判来拯救形而上学内核中的合理要素。在这个意义上，否定的辩证法是内在于形而上学历史的，至少是直接与此历史相衔接的。

第二节 第一哲学的主题

确立概念性领域的普遍性权威，是形而上学的公开目的。这也是阿多诺解析第一哲学的钥匙。而第一性之为第一性，乃是通过对第二性的压制来确立的。所以，对第二性的东西，对非概念物的压制和排除就成为所有第一哲学的主要工作。在这过程中，主体扮演着关键性的角色。如果离开主体的抽象能力，这一工作的完成就是无法想象的。或者说，第一哲学本质上就是主体能力的展现和确认。所以第一哲学本质上是唯心主义的。当然，“抽象能力”还不足以表达唯心主义的特征。只有主体的抽

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 159.

象概念形成了体系,第一哲学才算作真正实现。对于阿多诺来说,这个体系是可怕的,它就是非概念物的“牢笼”。

一 “第一”的幻象

按照阿多诺的理解,形而上学在本质上是辩证的。在这一视野下,形而上学必定始终纠缠在概念与非概念物的矛盾之中,并因此而具有“星丛”的特征。但就历史上的形而上学而言,这种矛盾反倒影响了形而上学作为第一哲学的品质,因而必须加以克服。因此,形而上学的公开目的必定是单一的,即那些独立自存的、概念性的领域。亚里士多德本人就是这样规定形而上学的:“假如自然所成各物以外别无本体,则自然科学(物学)将是第一学术;然而,世间若有一个不动变本体,则这一门必然优先,而成为第一哲学,既然这里所研究的是最基本的事物,正在这意义上,这门学术就应是普遍性的。而研究实是之所以为实是——包括其怎是以及作为实是而具有的诸性质者,便将属之于这一门学术。”^①也就是说,形而上学研究的是最终、最基本的本体,或者说第一实体(*prote ousia*),所以它就具有优先性,是第一哲学(*prima philosophia*)。关于什么是这个不变的本体,亚里士多德在不同的时期有不同的见解。但他对第一性的规定却是非常明确且始终如一的。从逻辑上讲,“基于其他的基础性事物之上而被谓述的东西不可能是实体,从而实体性的东西就只有那些不必需其他东西而能存在的东西”。^②显然,实体是自在的存在物,是理论追索的终点。但亚里士多德的规定还包含着另外一层意思,即不基于其他事物的实体恰是其他事物的基础,所以形而上学才具有普遍的解释力。

事实上,亚里士多德概括的正是整个古希腊理论哲学的主题。从泰勒斯到柏拉图的哲学努力,都是在追寻最初、最高、最基础或最终的实体。

① 亚里士多德:《形而上学》,商务印书馆1959年版,第123页。

② Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 47.

无论这些实体在各个哲学家那里是如何规定的,是如何获得的,它们的共同特征就是第一性。也就是亚里士多德所归纳的,它不必需其他事物而直接存在,并作为其他事物的原因。阿多诺认为:“对实体概念的理解涉及西方形而上学的一个基本命题:即实体就是不必需其他东西而直接能存在的东西,这一命题流传至经院哲学之中,并且值得注意的是,它接着在笛卡尔的哲学,在笛卡尔的原理(*principia*)中又再现为这一著名的表达: *quod nulla re indiget ad existendum*,也就是不必需其他事物就能存在的东西”;“如果你们同意我这一哲学史的概观,那么对实体的这一揭示,即实体是那些不必需其他事物便能生存的事物,便是贯穿整个哲学历史的。对实体概念的这一定义不仅可以在斯宾诺莎伦理学中的那个著名定义下找到,而且它在现代哲学,在胡塞尔的纯粹现象学的观念中也得到了再现”。^① 在《认识论元批判》中,阿多诺也勾画了一个第一哲学的简要历史,并认为从前苏格拉底到柏拉图,再经过笛卡尔、黑格尔再到胡塞尔和海德格尔,其中的原则都是“很少改变”^②。

应该说,阿多诺这种历史性的勾勒是非常粗略的。事实上,在第一哲学的名下,包含着各不相同的理论内容和动机。笛卡尔的第一哲学是近代主体性哲学的开端,并明显地包含有认识论的动机。这一点与亚里士多德形而上学之本体论之间是存在着巨大差异的。胡塞尔的第一哲学更是明确地带有反对亚里士多德形而上学的意图。他说:“(第一哲学)在我们的心里只唤起字面的意义,而不唤起历史上流传下来的东西的多种多样沉淀物,这些沉淀物作为形而上学的模糊概念,使人胡乱想起从前形形色色的形而上学体系。”而这种“字面意义”在他那里就意味着,“一种关于开端的科学”,“这种科学应该先行于其他一切科学,并从方法上为其他一

① Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 47.

② Theodor W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 22.

切科学学科奠定基础”。胡塞尔的意图显然不是构建一个类似亚里士多德的形而上学体系,他所谓的第一性主要是一种认识论的原则,而不是声称某种第一实体的存在。所以,胡塞尔才极力与亚里士多德的形而上学“划清界限”^①。但阿多诺的理论矛头显然是指向一种宽泛意义上的“第一”,更准确地说,乃是对第一性的追求,因为“被作为第一而主张的内容不及对这样一个第一的追问更具本质性”^②。况且,胡塞尔的认识论也不是没有本体论预设的。因此,胡塞尔的现象学无疑也包含在阿多诺意义上的第一哲学之中。

那么,对“第一”的追求又意味着什么呢?阿多诺认为,追求“第一”就是否认中介,排除中介,从而达到非中介性。他说:“在这个作为哲学的‘第一’而提出的原理中,一切生长起来,无论这一原理叫做存在或思想,主体或客体,本质或事实。哲学家们的‘第一’提出它的总要求:它是非中介的,直接的。为了满足它自身的概念,中介总是只被作为思想的附属品而被清除,并且第一就作为不可还原的自在者而剥离出来。”但是,“任何第一的一般性原理,即使是极端经验主义中的事实性原理,也包含着抽象。那种经验主义本身也不能索回单个的当下存在者,不能索回事实以作为‘第一’,而只能将事实性的原理作为‘第一’。”^③既然所有的“第一”都是抽象的结果,那么它们就必定都是概念。而“作为概念,‘第一’和非中介之物总是被中介的,因此就并非‘第一’。没有一种非中介性,没有一种事实性的东西——在其中哲学的思想妄图通过自身摆脱中介——不是通过这种思想而分有思想着的反思。”^④在《否定的辩证法》中,阿多诺也说:“在一种绝对第一性的东西被宣扬的地方,总是要谈到就其自身意

① 胡塞尔:《第一哲学》上,商务印书馆2006年版,第32—33页。另参见倪梁康《胡塞尔现象学概念通释》,三联书店1999年版,第360—361页。

② Theodor W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 15.

③ 同上。

④ 同上。

义的关联物,谈到次于它的东西,谈到对它而言的绝对异质的东西。第一哲学和二元论走到一起了。”^①阿多诺的论断所依据的,无疑是前面我们分析过的概念的复杂性。事实上,第一哲学乃是对概念的某一要素,也就是概念性要素的极端的追求。而这种追求又总是以对非概念物的排斥作为手段,因此便悖论性地表明了非概念物存在的真实性。

在第一哲学的意图得以贯彻的任何一个地方,它的对立物必然存在。“这在前苏格拉底的存在形而上学中便已出现,并在巴门尼德的诗篇中被美化为‘思想与存在本同一’,并且这毫无疑问地是对爱利亚学派之存在作为绝对的教条的否定。借助于思想(*noein*)的原则,那种反思被强制性地投入那种必须摧毁存在(*einai*)的纯粹同一性的程序之中,尽管这种程序将它限制为最抽象的概念,最抽象的思想无可回避的对立者。”^②阿多诺还借尼采的话,将这种作为“第一”的真实存在宣布为道德上光鲜的骗局(*moralisch-optische Täuschung*)。但如前面我们所提到的,阿多诺的意图主要并不在于,宣布“第一”为虚假,并转而肯定其对立面的真实性。因为,在他看来,真实乃意味着其中已然包含着中介性关系,而要破除形而上学的第一性幻象,只有正面揭示出这种关系。

在亚里士多德的形而上学中,第一实体也就是个别事物(*tode ti*)如果是纯粹的个别之物,那么便是不能被认识 and 理解的。而要理解这种实体,就必须借助作为普遍规定性的第二实体(*deutera ousia*)。阿多诺认为,这其中已经存在着某种中介的要素。而在形式与质料的相互关系当中,这种要素表现得更为明显:“形式这一概念中总是已经存在着向着某物的指引,而这里所涉及的形式乃是属于这个某物的形式”,而“质料

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 142.

② Theodor W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 16.

(hule)作为所有的 tode ti,所有的在‘这里’的东西的典型,决不能思考为没有形式的”。^① 在这一意义上,阿多诺称亚里士多德是一个“中介思想家(Vermittlungsdenker)”。^② 就这一点而言,康德与亚里士多德非常类似。尽管康德像柏拉图一样,都有对“理念的绝对领域”的诉求,但不同的是,“(用康德式的话语说)在柏拉图那里,理念具有一种构成的意义,也就是说,它是唯一本质性和现实的东西,而康德则只允许它作为规范的原则,粗略说就是作为‘未竟的任务’,现实本身不能简单地还原为它”。^③ 这样,康德必然要导致本体论上的二元论,在这二元之间,中介的思想便产生了。一方面,二律背反的整个证明表明,主观的形式要实现客观化就必须具有相应的内容,而内容本身则以一种否定的方式与形式相关。康德的知识论便活跃于这样一个中间地带。

应该说明的是,阿多诺所表达的这种中介思想与哲学史上的一般意义上的中介,特别是黑格尔意义上的中介是有所区别的。这种区别正表现在他对形而上学的第一性诉求的批判之中。阿多诺说:“本质与现象、概念与事实的中介也不再是它过去的那样,即客体中的主体要素。”^④ 当黑格尔宣布,没有什么东西不是被中介的时候,他强调的是主体对于客体的绝对的构造功能,因此这种中介乃是主体的、概念的中介,而阿多诺的中介概念则明显具有唯物主义的目:既然中介必定是对某物的中介,那么某物同时也就成了主体或概念的中介。这种中介观念构成了否定的辩证法的核心。^⑤

二 第一哲学作为唯心主义

在阿多诺看来,形而上学的第一性诉求决定了它自身是唯心主义的。

① Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 58.

② 但是并不是辩证法家,本书第三章我们将要讨论亚里士多德的中介为什么不是辩证的中介。

③ Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press, 2001, P. 24.

④ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 172.

⑤ 关于物或客体的中介作用,请参阅本书第三章第二节。

当然,阿多诺对唯心主义这一概念也有自己独特的看法。他说:“所有的第一哲学,所有的 *prima philosophia*——正如我们习惯沿用亚里士多德的术语 *prote philosophia*——都是唯心主义,无论其喜不喜欢。因为在我们的讨论方式下,知识都是普遍被中介了的,那种关于我们可以发现所有其他事物都可奠基于其上的一种最终的、结论性的原理的假设,必然包含着这样一个论断,即任何存在的事物、哲学研究的任何形式的对象,都被还原到一个单一原理。只有我们从这样一个假设开始,即我们的思想足以发现这样一个绝对基础的任务,我们才会发现一个绝对者并坚持其为绝对者。在这一意义上,甚至是所谓的形而上学的唯物主义在其形式上也可以说是一种唯心主义。这种就其形式而言的唯心主义可不仅仅是形式性;唯心主义整个系列的特征,甚至唯心主义的谬误(*pseudoi*),在这样的哲学中继续存在。我们可以将这种观念整个地称为自身一贯的体系、完全的还原性、包罗万象的一致性,等等。”^①阿多诺对唯心主义的这种看法似乎与某种宽泛的唯心主义概念大同小异。但是,正如我们后面将要涉及的唯物主义概念一样,只要深入考察阿多诺对这类概念的规定便不难发现,这类概念在他那里并不是随意的选择。显然,阿多诺的唯心主义概念是从“第一性”中推导出来的,即对“第一性”的预设必定包含着对思想绝对的能力和主体性的预设。联系我们前面的分析,形而上学追求的第一原理属于概念性的领域,而在阿多诺看来,这便是主体思维的范围。所以,形而上学作为第一哲学,必定是唯心主义的。

这一概念至少需要面对两种反对意见:一是古代哲学中并没有近代意义上的主体性观念,因此这一概念并不适用于古代形而上学;另一方面则正是阿多诺所提到的,唯物主义并不是唯心主义。阿多诺证明,这两者本质上都是唯心主义的,而真正的唯物主义只有完成对形而上学的批判才能成为可能。

^① Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press, 2001, P. 160 - 161.

德国学者卡尔·布劳恩(Carl Braun)曾说:“从历史的角度看,阿多诺本质上将唯心主义作为一种近代现象:通过主体的解放,中世纪的宇宙(Kosmos)毁灭了,从此主体和客体的领域就被分离开了。而它们之间的中介就成了近代哲学的任务。阿多诺将这样的理论定义为唯心主义的,即一般地从主体相对于客体的优先性出发。”^①这应该只说对了一半;即阿多诺的确是从主体和客体的角度去把握唯心主义的,并且阿多诺也不只一次地强调,近代哲学中的主体性反思对古代哲学家而言几乎是完全陌生的。但是,阿多诺的视野却从不局限在布劳恩所分析的德国唯心主义,他也强调,形而上学一开始就是现代(modern)的,因此他的唯心主义分析乃是覆盖第一哲学的整个历史的。^② 1953到1954年间阿多诺开设了关于“唯心主义问题”的课程,其中从巴门尼德到亚里士多德形而上学占了一半的分量。^③ 就阿多诺讲课的内容上看,巴门尼德可以说是第一个唯心主义者,因为他著名的命题“思想与存在本同一”被认为包含着主体性与客体性相同一的命题。这一命题可以表达为“思想等于存在(Denken=Sein)”,而更多的时候则是“存在等于思想(Sein=Denken)”。思想是通往真理,通往存在之路,而在思想的实际操作中,真理便等于这个通道,甚至被归结为这个通道。从而,非存在作为不能被思想的、不可

① Carl Braun, *Zentrale philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Philosophie Theodor W. Adornos*, in: *Die Negative Dialektik Adornos*, Hrs. Juegen Naecher, Leske Verlag + Budrich GmbH, Opladen 1984, S. 37.

② 卡尔·布劳恩在其论文《阿多诺哲学的核心哲学史前提》中试图理清否定辩证法的哲学史渊源,但其视野被局限在近现代哲学之中。应该说这的确是阿多诺哲学的直接的和核心的前提,但这并不能完全把握到否定的辩证法所能辐射的广度和深度。事实上,随着《遗著》和一些著作片断的发表,我们不难发现,古代哲学,特别是亚里士多德哲学在否定的辩证法中扮演着重要的角色。在形而上学的开端处,概念与非概念物的“星丛”往往更加清晰可见,在阿多诺的哲学著作中,古希腊的术语往往也被直接采用。如蒂德曼所说,希腊哲学也是阿多诺哲学的一个前提。所以笔者以为,只有基于这样一个广阔的哲学史视野,才能更准确地把握到否定辩证法的形而上学批判的主题。

③ 据蒂德曼介绍,这个课程分为两个部分,第一部分为巴门尼德和赫拉克利特到亚里士多德的形而上学,第二部分则是对康德的《纯粹理性批判》的一个导引。参阅 Theodor W. Adorno, *Das Problem des Idealismus. Stichworte zur Vorlesung 1953/54*, in: *Frankfurter Adorno Blaetter V*, edition text+kritik, Muenchen, 1991, S. 105-106.

思议的东西而被排除出去。^①这其中已经包含了一般性的要素：当存在可以归结为思想，“精神就被作为对象上的一般性的规定”，从而概念就被“实体(Hypostasis)”化了。^②概念之被实体化为真实的存在，意味着主体对客体的压制。可以说，这是阿多诺的一个“时代错位”的解读，阿多诺也多次承认这一点。但如果说巴门尼德的命题中仅仅是隐含了主体和客体的因素，那么却并不是完全的牵强附会，因为我们大可以将哲学视为一种活动，并从一种认识论的角度来分析它。这样，以往哲学家声称什么是第一原理并不是最重要的，关键在于其追求第一原理的过程蕴涵了什么样的前提。

与此类似，柏拉图的理念论中，通过排除感性的内容(对智者的批判)，保存下来的仅仅是纯粹的形式，也就是 eidos 或 idea。这在柏拉图那里是自在的存在者，是真理。^③从词源上看，唯心主义(Idealismus)当起源于柏拉图的“理念(形式)”“主义”。应该说，柏拉图的理念与近代意义上的观念的确还是两回事，但按照阿多诺的分析，柏拉图的理念论离近代的主体理论已经只有“一步之遥”了。他说：“那种将绝对本身变成一项主体的事情的观点，在柏拉图那里也已经包含有了。柏拉图的灵魂概念必须被理解为客观本质性的星丛，一种‘统觉的综合的同一性’在柏拉图那里是被拒绝的。主体只是被赋予将理念内化的能力；由此到主体创造观念的那种观点仅有一步之遥。”^④阿多诺并不否认，理念在柏拉图那里是一种客观的存在物，他强调的是这种存在物之作为第一原理，必定已预设了主体的某种绝对的能力。

① 关于唯心主义的开端，阿多诺与他所推崇的希腊哲学专家策勒尔的观点不同，后者认为柏拉图的理念论才是唯心主义传统的真正开端。阿多诺将唯心主义的历史扩展到了巴门尼德等前苏格拉底哲学家，显然有其对唯心主义的独特理解作为支持。Frankfurter Adorno Blaetter V, edition text+kritik, Muenchen, 1998, S. 108, 138.

② Theodor W. Adorno, *Das Problem des Idealismus. Stichworte zur Vorlesung 1953/54*, in: Frankfurter Adorno Blaetter V, edition text+kritik, Muenchen, 1998, S. 112.

③ 同上书，第 114 页。

④ 同上书，第 120 页。

正是在这一意义上,阿多诺才肯定了亚里士多德形而上学中的唯心主义要素。一方面,亚里士多德在很多场合肯定形式为第一实体,是不动的推动者,这与柏拉图几乎没有区别;另一方面,即使亚里士多德认为第一实体是 *tode ti*,但这里的单个事物也是一个十足的抽象、十足的概念。阿多诺认为:“这类概念的最显著的特征是,尽管它自身是一个概念,它仍然可以指向一个不是概念的东西”,它“必须指向一个非概念物”。^① 然而,如果从相反的方向看,这类概念包含着这样的动机,即将非概念物变成了它不是的东西——概念。阿多诺认为,这一过程的结果就是在哲学上被称为“唯心主义”的东西。这样,我们就不难理解为什么阿多诺也将所谓的“形而上学的”唯物主义划入唯心主义之列,因为亚里士多德坚持个别事物为第一实体的做法通常是被视为唯物主义的。事实上,任何形而上学的唯物主义所认定的第一原理都只一种抽象的物质,因而也就是抽象的概念。在这一点上,可以说阿多诺的判断与黑格尔本质上是一致的。黑格尔认为,任何一种哲学都是唯心主义的,或至少是接受了唯心主义的原则的,问题只在于实际在多大范围内贯彻了这种原则。唯心主义的立场就是认为无限者、精神和神才是真实的存在,如果我们说的唯物主义乃是认精神的对立面,也就是有限的、流变的事物为真实的话,那么它根本就不配冠以哲学之名。^②

唯心主义中的主体的优先性意味着主体对客体的构成作用,同时也意味着客体向主体的完全的还可还原性。可以说,这对于整个近代哲学都是有效的。如黑格尔所认为,自从笛卡尔开始,哲学便找到了“陆地”,这个“陆地”便是主体。阿多诺说:“在认识论中,主体通常被理解为先验主体。按照唯心主义的学说,主体或者以康德的方式以一种脱质了的(*unqualifizierten*)

① Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 127.

② 参阅 Lucio Colletti, *Hegel und die "Dialektik der Materie"*, in: *Neue Hefte fuer Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Goettingen, 1976, S. 1.

质料构造出客观世界,或者干脆将它生产出来——自费希特以来就是如此。”^①胡塞尔在《逻辑研究》中也坚持一种唯心主义,但他显然打算与之前的德国唯心主义区别开来:“唯心主义这个说法在这里当然不是指一种形而上学的教条,而是指这样一种认识形式,它不是从心理主义的立场出发去排斥观念之物,而是观念之物是所有客观认识的可能性条件。”^②但这种认识上的优先性必定会导向一种存在论上的优先性。阿多诺有意将胡塞尔纳入传统的唯心论的框架,并认为他与黑格尔之间有一种“隐秘的相似性(latenten Aehnlichkeit)”:“胡塞尔致力于主体—客体—二元论的和解,但不是简单地将客体性还原为主体性,而是将这种对立本身纳入一个更为宽广的领域——在黑格尔那里叫做‘精神’;而这个更为宽广的领域在他们两位那里最终都是主观地构成的。”^③这其中集中表达出唯心主义的“源动机(Urmotiv)”:即思想与存在相同一,或将存在等同于思想,将世界的逻辑理解为思想的逻辑。

在阿多诺看来,唯心主义是一种“虚妄(Wahn)”,它的驱动力毋宁说是一种统治的冲动,而不是理性。从概念的要素的复杂性中就可以看出,非概念物是不可消逝的,客体无论如何也不可能还原为主体。后面我们将会表明,阿多诺针对此提出一种独特的唯物主义观念:

三 第一哲学作为同一性体系

为了实现自身的目的,第一哲学必须有一个可靠的中介。按照其形而上学的理想,这个中介必须具有绝对的可靠性,同时又要具有统驭非概念物的能力。这便是概念形而上学的概念体系。从黑格尔那里,我们就可以明确地看到这一点。他认为:“关于理念和绝对的科学,本质上应是

① Theodor W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 744.

② 胡塞尔:《逻辑研究》第2卷第一部分,上海译文出版社1998年版,第112页。

③ Theodor W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd4, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 186.

一个体系,因为真理作为具体的,它必定是在自身中展开其自身,而且必定是联系在一起和保持在一起的统一体,换言之,真理就是全体。全体的自由性,与各个环节的必然性,只有通过对各环节加以区分和规定才有可能”；“哲学若没有体系,就不能成为科学。没有体系的哲学理论,只能表示个人主观的特殊心情,它的内容必定是带偶然性的”。^①可见“真理只作为体系才是现实的”。^②可以说,黑格尔将第一哲学的体系性要求表达到了极致。

但是,黑格尔那宏伟的逻辑体系在其去世后不久就被认当作“死狗”来对待,体系性要求本身也备受讥讽。“按照尼采的批判,体系证明的纯粹是学者的小气,他们以概念的方式构造出其对存在者的似是而非的支配权力,以补偿其在政治上的无力。”^③阿多诺也认为,“体系的需要——这种需要不安于知识的支离破碎(*membra disiecta des Wissens*),而是要达到绝对的知识,这种绝对知识的要求在每一个单个判断的连接中就已无意地被提出了——有时不仅仅是那种掺入不可抗拒的、取得丰硕成果的数学—自然科学方法之中的‘假晶(*Pseudomorphose*)’。”^④无疑,阿多诺赞同尼采的论断,即体系具有其科学之外的功能,准确而言就是意识形态的功能。但阿多诺对体系的分析显然并不仅限于此。阿多诺试图结合形而上学和“数学—自然科学方法”的历史来透视体系的本质。当然这个本质就不只是“幻象”那么简单。

应该说,我们在通常情况下会将黑格尔的辩证法体系与一种纯形式的数学体系区分开来,因为后者似乎一直在力求纯粹形式以求得普遍的有效性,而前者则反其道而行之,力图建立一种“内容”的逻辑。但在古希腊哲学中,特别是在巴门尼德、毕达哥拉斯和柏拉图那里,二者是合而

① 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆1980年版,第56页。

② 黑格尔:《精神现象学》(上),商务印书馆1979年版,第15页。

③ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1997, S. 31.

④ 同上书,第31—32页。

为一的。阿多诺正是要在这种一致性中探索体系的本质。如果我们了解了体系性的本质,那么便会发现,黑格尔的体系最终也要努力排除内容,而以数学为榜样的哲学体系也都要与内容纠缠在一起。

阿多诺认为,概念与“数”之间存在着本质性的联系,或者说“数”便是概念的“机制”,而从这个“机制”中便可以发现体系的起源:

对数的概念进行定义的困难在于,它自己的本质便是概念形成的机制,借助于这个机制它才得到定义。概念自身即是概括,并且因此就包含一种数的关系。数就是这样的活动,它将非同一物在(Viele)之名下做成对于主体这个统一性(Einheit)的典范而言可公度的东西。它将经验中多样的东西带入它的抽象性之中。“多”中介于作为统一性的逻辑意识和混沌(Chaos)之间,一旦前者与后者对立,那么世界就变成这种混乱。但如果在“多”自身中同一性就已包含了那种离开了它“多”就无从谈起的要素,那么一(Eine)就反过来成功地达到了数的理念和多样性(Vielheit)。不言而喻,多样性的思想还没将主体面对的东西通过综合反过来做成统一性。世界统一性的理念属于一个较晚的阶段,即同一性哲学的阶段。数的系列的连续性从柏拉图开始就一直是所有体系完全性的模式,体系独立性诉求的模式。笛卡尔主义的规则,这种为所有作为科学出现的哲学所遵从的规则,即任何一个中间环节都不能少,这种规则已可以从它导出了。在后来哲学的同一性诉求的武断的预设中,它便赋予那些待思考的东西以一致性,而不管它们是否真有这种一致性。精神与自己的同一性,后来的统觉的综合统一性,被通过纯粹的操作投射到事物上,并且它越是想纯净和严格,便越冷酷。这是第一哲学的原罪。仅仅是为了连续性和独立性的贯彻,它便将它所判断的东西之上的所有不适合的部分全部剪除。哲学系统的贫乏,最终将哲学降格为一个傀儡,它一开始并不是作为哲学沦落的标志,而是被操作目的论地确定,这种操作在柏拉图那里就无矛盾地达到了,即德性必

须通过还原从而可以在它的图式中像一个几何形象一样被演示。^①

这又是一个“阿多诺式”的辨析。与前面我们讨论的形而上学概念、主体概念一样,数的概念也关乎概念本身。阿多诺为了解释“数”的概念,将一个典型的观念操作描述出来。这让我们想起了康德对数学知识的规定。他认为数学的知识“决不是通过概念得出来的,而永远只是通过构造概念得出来”;而“构造一个概念,意即先天地提供出与概念相对应的直观来”。^②阿多诺肯定不会同意直观是“先天地”给出来的,但康德的观点至少也表明,数就像其他一切概念一样,必须涉及它的对象。因此,尽管数的原则后来被采纳为科学甚至哲学构成的独立的原则,尽管它声称所有哲学和科学问题的解决只有通过这一原则的自我分解才能得到解决,但我们最终要在概念与非概念物的辩证法关系中去理解它。这也是阿多诺解读形而上学历史的最基本的立足点。

有学者指出:“自伽利略始,自然被看做是用数学语言写成的一本书。对自然的观察研究,必须以数学的词汇来表达。与‘伽利略科学’相比,以往的希腊几何学和数学以及自然科学只是一些碎片。一种前所未有的系统理性科学之观念得以形成。这个开端的影响巨大而深远。以后的思想家们(如莱布尼兹)不仅将数理模式运用于自然,甚至也试图运用于整个社会领域。普全数理模式的起源因而在于伽利略。”^③事实上,伽利略仅仅是将这种观念在自然科学中加以贯彻,但这种观念的起源则可以远远地追溯到古希腊形而上学中或隐或显的“毕达哥拉斯主义”。应该说,正是在从笛卡尔开始的近代哲学中,由于思维与存在、主体与客体的同一性被明确地提出,这种“毕达哥拉斯主义”才得以贯彻。笛卡尔提出著名的“普遍数学”的设想,就是要为这一观念作形而上学的论证。“‘普遍数学

① Theodor W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 18.

② 康德:《未来形而上学导论》,商务印书馆 1978 年版,第 23 页。

③ 倪梁康:《自识与反思》,商务印书馆 2002 年版,第 7 页。

‘是一种关于事物的秩序和度量的一般方法。数学是它的使用的极好实例,但它不等于数学。它是一种普遍的,可用于一切理性知识的构成的方法。这个方法的根据就是:事物的可理解性只在于其秩序和度量。而能够通过秩序和度量,也就是通过‘普遍数学’来认识事物,这是人类固有的禀性。”^①可度量性可以说是主体固有的禀性,但并不见得是客体的禀性。而与此不相符的一切,都被笛卡尔排除在外了。只有在这一“同质化”操作的基础上,数的连续性才可以贯彻到整个世界。

康德制作知性范畴表的工作与此类似。康德认为,知性自身之中先天地包含有一系列的纯粹综合概念,“知性也只是因为这一点而是一种纯粹的知性,因为它只有通过哲学概念才能在直观杂多上理解某物,也就是才能思维直观的客体。这一划分是系统地从一个共同的原则中,亦即从判断的机能(这种机能与思维的机能是同样多)中产生出来的,而不是漫游式地由于一次碰运气地从事寻求纯粹概念的活动而产生的,这样寻求到的纯粹概念是永远也不能确定其全部数目的,因为它仅仅靠归纳法来完备化,而不去考虑,我们以这种方式是永远也看不出究竟为什么恰恰是这些而不是那些概念寓于纯粹知性中的。”^②这里包含着对亚里士多德的批评。在亚里士多德那里,范畴被认作实体的“云谓”,但范畴的排列确是“经验式”的,在康德看来便是无原则的。而在康德这里,知性成了范畴表编排的原则,从而真正的体系性才得以产生。所以阿多诺说:“康德为此对古人提出的指责并不如他所说的那样是简单逻辑上的,而是历史的彻底的现代的东西。”^③在康德这里统领体系的是知性原则。尽管知性的形式必须与其内容结合才能贯彻其有效性,但就决定范畴体系这一点而言,它是无条件的。一方面知性只有通过这些综合概念才能认识它的对象,

① 钱捷:《笛卡尔的“普遍数学”的方法论意义初探》,《哲学门》2004年第2期。

② 康德:《纯粹理性批判》,人民出版社2004年版,第72页。

③ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 37.

而从另一个角度看,这些概念恰恰是构成了它的对象。阿多诺说:“唯心主义在所有的层面都证明它的原则具有肯定的无限性,所以它就用思想的特性,将它的历史性的独立造成了形而上学。它排除一切异质的存在者。这就将体系规定为纯粹生成、纯粹的过程、最终是那个绝对的生产;费希特这个真正的体系哲学家将思想解释成这种生产。”^①

这里我们就不难理解黑格尔的体系性要求了。一方面体系作为概念“有原则”的联合,它必定跟偶然的流变领域,跟经验无关;而另一方面,体系却无时不在构造、生产着自己的内容。在黑格尔看来,体系便是真理的内容的展开和生成,与人们所想象的数学体系相似,这种展开和生成是不需要外力的帮助的。但在阿多诺看来,“黑格尔的生成并不是真实的生成,它在每一个单个的规定之中就被隐秘地预先设想了。这种确保措施判定它是不真实的。同时,意识自身也无意识地陷入它所立足的现象之中。从而,辩证法自然就发生了质变。体系的一致性便崩溃了。”^②阿多诺批判的实质在于,体系始终在以其特定的方式要求获得它的内容,但最终却是空虚的。换言之,体系按其自身的标准乃是失败的。因为在任何一个概念的操作过程中,我们得到的仅仅是概念性(Begrifflichkeit)或者非概念性(Nichtbegrifflichkeit),而真正的非概念物(Nichtbegriffliche)却逃逸了。

第三节 非概念物的“踪迹(Spur)”与唯物主义

在形而上学实现其公开目的的过程中,非概念物始终作为一个消极的他者存在着。形而上学越是追求概念的纯粹性和绝对性,越是要清除非概念物,就越会强烈地感受到非概念物是挥之不去的。概念的绝对性

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 37.

^② 同上书,第38页。

在于其能将所有的非概念物捕捉进自身的“牢笼”之中,从而清除它的“他性”,保住非概念物的“内容”。这是形而上学的隐秘目的。但这是不可能成功的。对于形而上学的概念体系而言,非概念物始终能将我们引向概念体系之外。基于非概念之物的“确凿”存在,阿多诺提出了他的唯物主义观念。其实质就在于对形而上学的概念体系进行批判,承认客体的优先性。事实上,这种唯物主义乃是形而上学隐秘目的的公开化。在这一意义上,否定的辩证法乃是形而上学的某种延续。

一 “非存在(me on)”的不可消逝性

如果按照第一哲学的标准,那么体系之外的东西,也就是不可度量或概念化的东西,就是不可思议的,就是“非存在”。从巴门尼德开始,哲学就自觉地走上了真理之路,也就是探索存在之路,而将非存在抛给了意见之路。在传统的形而上学中,非存在是不可能“存在”的,或者说,是没有其独立存在的。按照巴门尼德本人的说法,“存在是不生不灭的;存在是完整的、单一的、不动的、没有终结的”;而非存在则与存在相反,它的特征是:“有生灭的、可分的、非连续的、运动着的东西,因而是不能用思想和认识和表述的”。^①从词源上讲,“非一存在(me on)”并没有独立的词根,而只是在“存在(on)”之前加一个否定词。因此,在巴门尼德那里,甚至在整个形而上学中,“非存在”也只是存在的一个“负概念”。非存在被认为是不可思想的,如果说我们能对它有所思想的话,那也仅仅是依赖于存在而被思想。但阿多诺发现,在哲学的真理之路上,非存在却如影随形,成为形而上学体系的“恼人的言外之意(boesen Hintersinn)”^②,我们随处可以找到它“存在”的踪迹。非存在对于存在的依赖性,并不是存在获得绝对独立性的充分理由;相反,形而上学始终在通过对非存在的排斥和贬抑来

^① 汪子嵩等:《希腊哲学史》第1卷,人民出版社1988年版,第599—600页,第607页。

^② Theodor W. Adorno, *Das Problem des Idealismus. Stichworte zur Vorlesung 1953/54*, in: *Frankfurter Adorno Blaetter V*, edition text+kritik, Muenchen, 1991, S. 109.

为存在制造理由,恰恰公开了存在对非存在的某种依赖关系。阿多诺说,哲学的真正目的乃是那种通过其“抽象机制被排除的东西”。这个目的表明了非存在的“存在”对于形而上学是如何重要。

其实,非存在本就不等于完全的虚空,不意味着什么都没有。形而上学试图将其排除在外乃是因为它是无法把握的,是不“真实”的。按照尼采的思路,形而上学之所以“孜孜不倦”地清除这一领域的东西,恰恰证明了它确凿的存在。事实上,就形而上学的历史而言,非存在的领域一开始就是与真理相对的另一个世界,它在赫拉克利特那里已经得到了充分的肯定。形而上学的原始的目的不过是打算通过其抽象机制将这二者划分开来,并且,按照第一哲学的意图,乃是要清除抽象的领域对感性领域的任何依赖关系。所以,非存在之“非”,乃是为了存在之“是”。但前面已经表明,这是一种近乎独断的操作。阿多诺指出,柏拉图那里就包含着一种“感性事物作为非存在物的学说”,但感性与理性的分离是很难坚持到底的。阿多诺说:

理念将质据为己有,以使自身成为自在的存在者,而实际上这种质或多或少是源于现象世界的;仿佛理念的绝对化是以感性世界为代价的,而理念正是从这个感性世界中被夺走。从这个角度看,柏拉图本人也不是前后一贯的。如果他将理念定义为所有存在和存在者的原因,那么在他将理念向绝对起源的领域——这与从其中衍生的物相对立——的挪移中就已经包含了,它必须同时也给出某种其他的东西,即由此衍生的物。或者,让我们回忆一下柏拉图的一个非常著名的原理:即关于分有(methexis)的学说,关于零散的物分有其向来所属的理念的学说,这种学说也预设了某种与理念的相异的东西,如果没有与理念相异的东西,那么对理念的这种分有即这种methexis便根本不可能。事实上,晚期柏拉图对所谓经典的、中期的对话所呈现的那种理念论的严格措辞作了大规模的修正。这里我要提到晚期柏拉图那最值得注意且导向无数困难的对话,即“巴门尼德

篇”。在这篇对话中，柏拉图确实是含蓄地提出了一些已非常辩证的命题：没有“一”的“多”是不存在的——这个“多”即是与理念相对立的零散事物，而每个物都被包摄入理念的类中——亦如“一”、理念离开了“多”也不存在。^①

前面我们已经表明，概念同时包含着概念性与非概念性的要素，因此任何抽象的机制都已经预设了它的对象的存在。柏拉图与巴门尼德的区别在于，柏拉图不仅沿着巴门尼德的方向走上了“真理之路”，他还致力于走出一条“返回的路”。也就是说，柏拉图在认定理念的世界的真实性的基础上，还要证明理念的领域乃是感性的流变的领域的原因。这样，非存在在柏拉图的理念论中就扮演了一个新的角色，成了它的一个“问题”。后来亚里士多德对理念论的很多诘难都是跟这一领域相关的。所以，尽管柏拉图并不情愿，但他的理念论却越来越深地陷入与非存在的纠缠之中，以至于阿多诺认为，他离说出概念与非概念物的辩证法关系只有一步之遥了。

另一个例证是：在“柏拉图经典的国家理论中”，也就是在“理想国”中，是没有法律的，因为没有法律“问题”；“法律本身就是已经是对人类可错性(Fehlbarkeit)的接受”，而按照理念所构建起来的理想国是将这种缺陷排除在外的。但是后期的“法律篇”却提出并处理法律的“问题”。阿多诺说：“这不是从传统的基础上生发出来的体系，毋宁说是对传统的修补。在柏拉图那里的所有批判的要素都直接地是希腊启蒙的批判要素。正是这种启蒙的要素超越了爱利亚学派的、传统希腊的观点。这是对传统力量的又一次修复。”^②在后期柏拉图那里，非存在已经表明了其确凿的存在，并成为了理念论不可回避的“问题”。但理念论只是被动地对自己的

^① Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 30.

^② Theodor W. Adorno, *Das Problem des Idealismus. Stichworte zur Vorlesung 1953/54*, in: *Frankfurter Adorno Blätter V*, edition text+kritik, Muenchen, 1991, S. 120.

第一性原则作了适当调整,并没有主动地去面对这一领域。

二 非概念性作为概念

前面我们已经表明,亚里士多德之所以被阿多诺认为是第一个形而上学家,乃是因为存在与非存在这两个世界的关系在他那里成为了主题。而这又是以承认感性世界的真实存在,也就是承认非存在的“存在”为前提的。尽管亚里士多德对这一领域也一再贬抑,但却从未对之使用过“非存在”一词。所以,亚里士多德“拯救”了这一领域。但是,这种“拯救”的方式仍是通过概念来进行的,而在阿多诺看来这乃是典型的形而上学的运作。

这种运作的结果就是“这个(tode ti)”和“质料(hule)”这类概念的产生,并成为原理:“这个”,也即个别事物曾一度被认为是“第一实体”,而质料也被列为“四因”之一。但与以往的理念、形式等一般性概念不同的是,这类概念本身就意味着不可认识,甚至不可思议的东西。因为,它们直接指向非概念物,是概念与非概念物“短兵相接”的结果。阿多诺说:“tode ti 这个概念对于整个西方思想而言也是根本性的。因为所有关于事实的指引、‘这个’,即那些不溶于概念却又要为此寻找一个概念性名称的东西就存在于 tode ti 这个词中。其实 tode ti 本就不是一个概念,而是一个手势(Geste);tode ti 指的就是‘这个(Dies)’,指向‘某物(etwas)’”。^① 在涉及质料概念的时候阿多诺说:“当人们在谈论质料的时候,这个质料本身也给予自己一个形式,即概念的形式,——不能将它与这个形式自身的意义混为一谈。我们这里使用一个概念或谈论一个原理,而这一原理正是根据那些自身不是概念、自身不是原理的东西来标明其意义的,这是质料(hule)这个概念的特质;只有理解了这一点,即质料这样一个概念的意义乃是而非概念性,我们才正确地理解这个概念指的是什么。”^②应该说,任何

^① Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 57.

^② 同上书,第 106—107 页。

概念都包含有非概念的要素,但在这类概念中,这些要素却是直接地被呈现。但它们却不能告诉我们事物的具体内容,而只是指引了某个事物切切实实的存在。对于概念而言,这种存在是完全惰性的,是一个不可能再化约的内核。其实这里包含着阿多诺对亚里士多德的一种时代错位(Anachronismus)的解读,因为亚里士多德是无论如何都不会承认甚至不能意识到这种过程和结构的。阿多诺也多次强调,在亚里士多德甚至整个希腊哲学对主体思维都还是很陌生的。但是,无论其意识到与否,这一过程是确实确实存在的,否则形而上学就无法产生。并且在阿多诺看来,恰恰是在概念捕捉其对象的过程中,形而上学的基本问题(Grundfrage)被触及到了。^①

如策勒尔所说,“亚里士多德是在同一意义上使用感性事物和个别事物的”,而除天体精神和人类灵魂的理性部分这样的特殊个体以外,任何个别东西自身都有其质料。^② 因此“这个”和“质料”所指向的都应该是感性事物的领域,也就是那些非概念之物。不同的是,在亚里士多德这里,非概念之物被加工成了非概念性,从而就获得了最低限度的稳固性。由于拥有这样的稳固性,这一领域便不能说是“非存在”,从而也获得了进入形而上学体系的“通行证”。^③ 但是,这类概念由于其与非概念物的直接相关性,所以可以被视为形而上学体系中非概念物的“踪迹”,循着此“踪迹”,我们就可以走向形而上学的体系之外。

在近代认识论哲学中,质料被理解为构成知识的感觉材料。阿多诺说:“在《纯粹理性批判》中,感觉作为“某物”占据着不可磨灭的存在者的

① Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 106.

② Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II. Teil 2. Abt. Leipzig 1921, S. 341 - 343.

③ 事实上,在亚里士多德的形式与质料的复合理论中,存在着对质料的贬抑,其结果就是质料也“被变成一种无规定和一般性的东西”。而“如果所有的规定性被抽出并被移入形式之中,那么质料还剩下些什么呢?那样质料便是一个抽象物,一个首先须待填充的空无(Leeres)。这种思想,也即纯粹质料是一个抽象物,一个首先须待填充的空无”。参见 Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 78,79.

位置。但感觉并不具有比任何别的现实存在者更优先的认识地位 (Erkenntnisdignität)。”“但如果形式、即先验主体为了能够作用,即为了能够进行有效判断而非需要感觉不可的话,那么它在本体论上似乎就不仅依赖于纯粹统觉,同样也依赖它的质料、即统觉的相反一极。这必定会从根本上毁掉整个主体构造的学说,因为在康德看来,质料是不能归因于这种构造的。”^①康德自己也说,一方面知识是从经验“开始”的,它首先有赖于对象对我们感官的刺激,以引起表象,进而经过对这些表象加以“比较”、“连接或分开”,“把感性印象加工成称之为经验的对象知识”;而另一方面,知识却不是“从经验中发源”的,因为经验的形成本身仍须依赖于一种先天的能力,一种先天的知识。^② 如果我们把知识的知性形式和感性形式统统抽出,那么剩下的的确就只是纯粹的质料。而这种纯粹的质料并不是主体构造的结果,它的给予者乃是“自在之物(Ding an sich)”。事实上,康德的“自在之物”与亚里士多德的“这个”是非常相似的,它们都是一种封闭的存在,但除了其存在之外,我们对它一无所知。用黑格尔的话说,“假如事物之被称为自在的,是由于一切为他之有抽掉了,总之,这就是说,由于事物没有任何规定,被设想为物:在这种意义之下,当然不能知道什么是自在之物。”^③在黑格尔的辩证法中,“自在之物”和“这个”都是在“某物”被探讨的,“这个”尚处于无关系的阶段,而“自在之物”则处于与自身的关系之中,因此是必须要加以区分的。但对于阿多诺而言,这三者只承担着一项功能,即非概念物的代表。

这个非概念物的代表,是形而上学概念体系的唯一的内容提供者,在阿多诺看来,它甚至可以说是整个体系的基础:“‘某物(etwas)’作为概念——也包括存在概念——必需的基础,是一种不能被思想同一化的实

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 140.

② 康德:《纯粹理性批判》,人民出版社 2004 年版,第 1 页。

③ 黑格尔:《逻辑学》,商务印书馆 1966 年版,第 116 页。

在内容(Sachhaltige)的极端抽象,一种已不通过被进一步的思想操作消除的抽象,离开这个‘某物’,形式逻辑就是不可思议的。它不可能清除掉它的元逻辑的残余(metalogischen Rudiment)。”^①当然,形而上学家们仅仅是承认它的存在,至多是承认它的不可或缺性。但真正的基础则被认为是一般性概念,是主体的抽象能力。在阿多诺看来,这就是为什么黑格尔的《逻辑学》拒绝从“某物”开始的原因。黑格尔的逻辑学是从“存在”开始的,因为“他整部著作都是为了阐明主体的第一性,在这一意义上就预先决定了其为唯心主义的”。^②

但是,从“某物”开始是否就意味着形而上学的超越呢?显然不是。因为“某物”乃是直接意味着非概念物的概念,或者说就是“非概念-性”。“某物”仍是一种十足的抽象,“某物”仍不是最终的。所以,从“某物”开始仍然是从概念开始。如果将这样一个特殊的概念作为第一原理,那么其形而上学的本质并没有得到丝毫改变。阿多诺说:“对存在论的批判并不想导出任何一种存在论,甚至非存在论的存在论。否则它就将一个纯粹的他者设置为绝对的第一;这回不是绝对的同一性、存在和概念,而是非同一物、存在者和事实性。从而它就将非概念物的概念实在化,并违背了它们所意指的东西。”^③

在阿多诺看来,这种从基尔凯戈尔开始的存在主义就是这样一种“非存在论的存在论”。因为存在主义正是为了对抗传统的形而上学的第一性的存在(Sein)概念而将“生存(Existenz,或译作实存)”、“此在(Dasein)”这样的概念树立为原则。“生存论首要地是要导出存在者层次上的东西(Ontische)存在论化。因为按照古老的论证,它不应是从本质中导出,而自身即是本质性的。生存被抬高并超出了基尔凯戈尔的那种典型,但这样就损害了在他那里的那种锐利。”^④按照黑格尔的说法,生存就是“某一

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 139.

② 同上。

③ 同上书,第 140 页。

④ 同上书,第 128 页。

地方”的存在,就是此在。就像亚里士多德的“这个”一样,它是极端的抽象,并使概念与非概念物直接统一。基尔凯戈尔以及后来的存在主义者尽管反对黑格尔的形而上学,但这一概念的特性却被全盘地继承下来。在存在主义那里,生存概念作为哲学的“开端”,似乎将这样的“对立的东西(Divergiendes)”连接起来,即“对构成所有知识和存在者的主体的反思,和具体的个体经验的对于任何一个单个主体而言的个体性”;“生存——用那蛊惑人心的行话来说,人——似乎既是一般的,所有人共有的本质,又似乎是特殊的,因为这种一般若不在它的特殊性,在特定的个体性中就是不可想象、不可思议的”。^① 这几乎可以说是存在主义的秘密。应该说,存在主义的思路还是包含着关于传统形而上学内在矛盾性的某种洞见,并跳到了其相反的一极,但形而上学的矛盾却还没有得到超越,而是以新的形式再次上演。基尔凯戈尔直接针对的是黑格尔哲学,但他的立足点却在黑格尔的体系之中。

三 形而上学批判与“辩证”的唯物主义

在非概念性,也就是非概念物的“概念”中,主体与客体的紧张被尖锐地表达出来了。前面已经表明,在阿多诺那里,概念被理解为一种操作过程。这一过程的两端便是主体与客体。在传统形而上学的概念体系中,阿多诺分析出了主体与客体的不合理的关系:主体一方面极力通过概念的抽象手段将非概念物,将客体的内容排除出去,以实现自身的纯粹性;但另一方面,主体又试图通过这一手段来把握非概念物,把握客体的内容。这一悖论性的过程的结果就是主体与客体间不可调和的对立,并且一般地表现为第一哲学中的那种主体的压制性力量与“顽固不化”的抽象客体的对立。客体越是远离主体,主体就越是想把捉

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 130.

它,构成它;而主体越是极力把捉客体,客体的逃逸就越是极端地暴露出来。

事实上,很多现代哲学家都已看出了传统形而上学的这种基本结构。例如,海德格尔对形而上学的诊断,准确说应该是对近代主体形而上学的诊断就与阿多诺是相去不远的。在海德格尔看来,近代形而上学的基础乃是人成为一般主体(Subjectum),也就是成为柏拉图—亚里士多德传统所追求的“终极存在者”。而“如果人成了第一性的和真正的一般主体,那就意味着:人成为那种存在者,一切存在者以其存在方式和真理方式把自身建立在这种存在者之上。人成为存在者本身的关系中心”。^①这样,主体势必要将其他的存在者“摆置(stellen)”为它的对象,将世界建构为它的“图像”。这一过程实质上已经包含着现代技术的本质——座架(Gestell)。^②这无疑已经表达出了阿多诺所重复强调的主体对客体的压制关系。但根据海德格尔的形而上学概念,根据其作为形而上学基本问题的存在论差异,这种压制性关系的原因在于以往的形而上学都执著于存在者的层面上,而忘却了存在;因此,对它的克服就必须是返回形而上学之基础,追问存在本身。而在海德格尔那里,存在并不是抽象的概念,毋宁说他想用这个术语来指代一种前概念的、前反思的因而也就超越了主体与客体对立的境域。^③

阿多诺则不同,他将主体与客体的差异和对立视为不可超越的条件,甚至将这种差异和对立作为辩证法的“前提”：“主体和客体的两极很容易表现为一种所有辩证法都在其中发生的非辩证结构。但这两个概念是一对源始的反思范畴;不是任何肯定东西,不是第一性的事实,而自始至终否定的,是对非同一性的表达。尽管主体和客体的差异不能轻易地被否定,它们既不是终极的二元性,也没有将终极的同一性掩盖在身后。它

① 海德格尔:《林中路》,上海译文出版社1997年版,第84页。

② 海德格尔:《海德格尔选集》(下),上海三联书店1996年版,第937—939页。

③ 关于海德格尔以及整个现象学传统的形而上学批判进路,参见本书第三章第三节。

们相互构成,正如因为这种构成而相互分离一样。”^①在《主体与客体》这篇论文中,阿多诺也说:“主体和客体的分离既是实在的也是假象。说它是真实的,是因为它们在认识论领域表达了实在的分离,表达了人类状况中的分割性(Gespaltenheit),表达了一种必然发展的结果;说它是虚假的,是因为这种形成的分离不应被实体化,不能被神化为不变的东西。”^②看来,阿多诺决没有放弃形而上学的主体—客体的框架,而是力图在这一框架中发现甚至建立一种主客体之间的真实而合理的关系。

显而易见的是,要在主体—客体的框架下建立一种合理的关系,就必须在唯心主义的一元论和二元论之间“走钢丝”。从形式上看,阿多诺正是通过批判在这两种立场的夹缝中挤出一块空间。一方面,阿多诺要“批判地坚持主体与客体的二分,以反对思想中固有的总体性要求”;另一方面,这种二分又不能神化为二元论,因为“如果主体与客体的二元论被确立为原理,那么它就像它拒绝的同一性原理一样,是总体的、一元的;绝对的二分就是统一”;“每一个概念,甚至存在的概念,都再生了思想与被思想者的差异。这一差别被打上了关于现实的相互冲突的观点的理论意识的烙印。就它表达的这种内容而言,二元论的非真理性真实真理;脱离了这一点,这种冲突就变成了其永恒性的哲学理由。唯一可能的是对个体要素的确定的否定,通过这种否定主体与客体被绝对地对立起来,也正是因此而相互同一。其实,主体不完全是主体,客体也不完全是客体;但二者也不是从某一超越于它们的第三者中切分出来的。”^③阿多诺描述的这种状态其实是试图在主体与客体、概念与非概念物之间保持一种“和而不同”,差异而不分裂,斗争而不互相伤害的状态。在这种状态中,主体与

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 176.

② Theodor W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 742.

③ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 177, 176.

客体是相互中介的。

但这种状态却不可能是一种绝对平衡的状态,主体和客体不可能处于同等位置。阿多诺说:“同一性批判之贯彻就是对客体优先性的探索。同一性思想都是主体主义的——即使它否认这一点。对此的修正,也即认同一性为非真实的,也没有达到主客体的平衡,没有建立在知识中统治一切的功能概念”。^① 非同一物、非概念物的始终存在证明了第一哲学的虚假性,这是显而易见的,但同一性批判如何就能导向客体的优先性呢?这就涉及到主体和客体相互中介的方式。阿多诺说:

主体性在一种不能从自身发展出的关联中改变了自身的性质。由于中介概念中的这种不平衡性,主体以一种完全不同于客体进入主体的方式进入客体。客体只有通过主体才能被思考,但总是包含了不同于主体的东西;但主体就其自身的属性上将就先行地也是客体。离开了客体的主体是不可想象的,哪怕是作为观念的客体;而离开主体,客体则可以。主体性的含义之一便是:它也是客体;而客体性却没有“是主体”的含义。^②

阿多诺这里表达的意思很简单,即“思”必定是某个“思想者”之“思”,而这种作为“思”的“思想者”的则必定是一个存在物,一个客体。事实上,主体(Subjectum)的最初含义并不是纯粹的主体性,相反,它仅仅意味着某种“在下面的东西”、“奠基着”的东西。而这些都表达着某种“客体性”。主体性是以反思活动为条件的,而在反思活动之前,我们并不能否认其客体的存在。^③ 当然,阿多诺与“朴素的实在论”不同,他并没有固执于那种反思之前或没有反思的客体,相反他认为客体必定是处于与主体的反思关系之中的,是被中介了的:“客体的优先性意味着与那些‘自我中介’的东

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 184.

^② 同上。

^③ 同上。

西的进一步质的区分,意味着辩证法中的一个要素,不是在辩证法的彼岸,而是在辩证法中表达出来的。”^①

客体既然是辩证法的一个要素,那么客体的优先性便不意味着用客体来取代唯心主义中主体的位置。甚至可以说,客体的优先性打破的正是“唯心”之“唯”的定势,是对绝对同一性的破除。尽管如此,阿多诺还是选择了“唯物主义”这个术语来表达这个思想。他说:“由于转向客体的优先性,辩证法变成了唯物主义的。客体,这个非同一物的肯定的表达,乃是一个术语上的面具。”^②

当然,对于这种唯物主义,我们只能从形而上学批判的角度来理解,也就是从“非一同一性”的角度来理解。从而这种唯物主义就必须与我们通常理解的唯物主义区分开来,至少必须明确,阿多诺的唯物主义所强调的客体优先性并不是要建立一种“唯物主义”的形而上学。否则,驳倒唯物主义就不费吹灰之力了。^③ 在这一点上,霍克海默和阿多诺是一致的。霍克海默说,唯物主义常常“被归结为这样一个简单的论断:唯有物质及其运动才是真实的。无论作出这种攻击的哲学家是唯心论者还是实在论者,他都会断然摒弃唯物论论题。唯物主义或是被人们理解为一种试图把任何精神事物、尤其是意识和理性看做纯属虚幻的企图(与理性本身最内在的冲动相矛盾),或是被人们理解为借助认为假定和对未来科学发现大成问题的寄托而把精神东西剥离物质过程的企图。出于这种对唯物主义的理解,正如 F·A·朗格这位唯物论史家所说,人们无疑就容易对‘尚不存在答案的问题’作出否定。”^④显然,他们都认为唯物主义并不是唯心主义简单的对立面。

阿多诺和霍克海默都认为,马克思早就意识到了这一点了。“马克思

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 185.

② 同上书,第 193 页。

③ 同上书,第 195 页。

④ 霍克海默:《批判理论》,重庆出版社 1989 年版,第 12 页。

已经划清了历史唯物主义和庸俗的唯物主义之间的界线,从而他将历史唯物主义引入了哲学的问题域之中,而庸俗的唯物主义在哲学这方面还在独断地嬉闹。”^①从而,在他们看来,唯物主义乃是“对整个唯心主义的批判”,而这里的唯心主义,直接可以等同于形而上学。因此我们也可以说,唯物主义正是形而上学批判的结果。

作为形而上学批判的结果,唯物主义却体现出了形而上学的双重目的。如果我们按照阿多诺对形而上学的理解,那么这种批判正是形而上学的某种延续。阿多诺批判了唯心主义,那便是对客体,对非概念物的拯救。但这并不是对主体性的完全否定,而是使其获得一种合理的形态。如果将绝对的主体性理解为一种神话或意识形态,那么这种批判对主体性而言也是一种拯救。最终,阿多诺将形而上学的问题框架接受下来。在今天终结形而上学的一片呼声中,阿多诺的形而上学批判也可以说是形而上学的拯救。

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 197. 这里的历史唯物主义不能理解为正统马克思主义中与辩证唯物主义(Diamat)相并列的历史唯物主义。在阿多诺看来,历史唯物主义和辩证唯物主义实质上是同一个东西,就是马克思哲学的实质和全部。

第二章 起源与有效性——形而上学的认识论之维

阿多诺在一次讲课中曾对学生说：“正是由于对概念本质的追问——概念本就是知识的一个构件——是一个认识论问题，同时亦是一个形而上学问题，所以你们很容易便会形成这样的印象，即一旦产生对概念的反思，形而上学便以一种最引人瞩目的方式与知识论和逻辑学问题纠缠在一起。”^①事实上，阿多诺在对形而上学的解析过程中始终坚持着概念与非概念物、主体与客体这个“非辩证”的结构，而这正是我们通常所说的认识论的基本结构。从历史上看，认识论的结构之被意识到，就表明了某些形而上学的信条受到了反思和怀疑。所以，在阿多诺看来，认识论问题本身也就包含着形而上学批判的要素。当然，对于认识论的问题，形而上学家们总是力求一个最终的解决，以消除其形而上学体系的“问题”。而阿多诺则要解释认识论问题的“不可解决”的特质，以表明以往形而上学家的失败。与上一章的形而上学的基本结构相应，我们下面要揭示认识论问题的基本结构，也就是起源和有效性的矛盾（第一节）。起源和有效性

^① Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 14.

一开始就内在于形而上学的问题,并形成了形而上学与生俱来的裂缝,认识论问题就活跃于这一裂缝之中。基于此,我们才能理解历代认识论的目的,以及其活动的局限性(第二节)。阿多诺的认识论元批判冲破了这种局限性,就导向了他的认识理想(第三节)。这一理想事实上并非认识论问题基本框架的抛弃,而是在起源和有效性之间谋求一种合理的关系。因此,认识论元批判也可以视为认识论问题的一种解决,尽管阿多诺只是以乌托邦的方式将它呈现出来。

第一节 认识论的元问题

在第一哲学中,第一原理的“第一”始终充满着歧义。“第一”可以意味着最古老、最初的东西,同时,它还可以意味着最高的、绝对的存在。最初,这二者是合而为一的,最高的存在同时被理解为最古老的存在。但随着哲学抽象思维的发展,这两种意义必然产生矛盾。因为绝对的存在被理解为静止的、无时间的,而古老正意味着起源,意味着处于时间之流中。但任何绝对之物如果不考虑它的起源,便是不可想象的。在阿多诺看来,这是认识论问题的基本框架。认识论的问题由此发生,认识论之批判也要以此为前提。

一 原理(arche)的“源(Ur-)”矛盾

我们还是从形而上学的真正开端——亚里士多德哲学开始。亚里士多德的形而上学是充满矛盾的,其中最显著和最重要的就是关于“第一原理”的两种对立的规定。我们知道,亚里士多德在其著作中对“什么是第一原理”这个问题给出了两个相互矛盾的答案:“他一方面说只有直接的东西(Unmittelbare),只有‘这个(tode ti)’是现实的东西,但接着又将中介的东西(Vermittelte),即在质料中实现了的、形成了的概念理解为更高的现实性。亚里士多德得出的答案正是整个紧接其后的西方形而上学逻

辑系于其上的问题的答案：很简单，即是起源（Genesis）和有效性（Geltung）的区分。简言之，亚里士多德认为，*tode ti* 是最先给予我们的，在这一意义上也是绝对可靠的東西；而形式（*morphe* 或 *eidos*）或者理念则是自在的、更高的存在。因而这里就有路径上的差别，即知识向它的概念发展的路径与真理的内容即它是如何自在自为地存在之间的差异。这两种要素在他那里被摆置在一种完全不可调和的对立之中，——而且我想说，他安于以一种机械的方式为其划分了范围。因而：一方面是‘对我们而言合程序的范围’，即我们如何得到知识，是什么首先在我们面前出现的；而另一方面则是存在论和思辨的范围，即本质性秩序本身是如何获得的。”^①起源与有效性，这可以说是阿多诺在亚里士多德哲学中解析出的又一个“承前启后”的问题框架。阿多诺肯定地说，亚里士多德以后的形而上学都纠缠于这个问题之上，对于原理（*arche*）和第一（*proton*）的这两种观点，“统领着整个哲学史”。^②但值得注意的是，阿多诺从“什么”是第一原理的问题引出了“如何”获得、甚至“如何”成为第一原理的问题，从而也就转向了认识论。显而易见，阿多诺提出的不是一般的认识论问题，毋宁说是认识论的“元问题”，它触及到了认识论和形而上学最根本的衔接点。起源和有效性问题框架包含的不仅是对某种认识论的反省和批判，而是对认识论本身，对认识论问题的反省和批判。

然而，尽管这一问题框架在阿多诺的学术生涯中一再地被提起^③，但

① Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 62 - 63. 这里的 Genesis 又可以译作“发生”或“发生性”。发生与有效性是胡塞尔哲学中的一对重要的概念，由此可见其对阿多诺的影响。由于本书所讨论的问题并不仅限于近现代认识论，而是系乎整个西方形而上学历史的，所以一律译作“起源”。

② Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 68.

③ 蒂德曼对上面这段话作了如下注释：“起源和有效性的关系在阿多诺那里经常被涉及，一开始大概是在研究胡塞尔的时候，在《认识论元批判》中，而后来在 1969 年的《德国社会学的实证主义争论》的‘导论’中，——这是他晚年的作品之一。关于康德那里的起源与有效性问题，可参见他关于《纯粹理性批判》的第十五次讲课。”见 Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 248.

他也仅仅是给了我们一个大致的轮廓和线索。阿多诺似乎从不重视哲学历史叙述的连续性,甚至他所提供的线索也是若隐若显的。从而,我们这里的工作就是要将阿多诺省略掉的东西补充进来。事实上,如果我们循着阿多诺的提示向前追溯便会发现,起源与有效性的问题是早就隐含在西方哲学开端之中的。亚里士多德说:“初期哲学家大都认为万物唯一的原理就在物质本性。万物始所从来,与其终所从入者,其属性变化不已,而本体常如,他们因而称之为元素,并以元素为万物原理”。^① 这是亚里士多德对希腊早期自然哲学的总结,也就是将其纳入“四因”之中的“质料因”。按照亚里士多德的表述,万物的原理(arche)在这里主要有两个方面的规定:一是要足够古老,一是要足够恒久和普遍。应该说,初期的哲学家探讨的 arche 主要还只是前一种规定,也即事物最初的起点,而作为变动中的不变者的原理则是亚里士多德后来添加上去的。但我们也不能说泰勒斯等人的命题不包含对普遍性和恒久性的要求,因为缺少了这一维度便不能称之为“万物”的本源。我们只能说,在泰勒斯这里, arche 的这两种规定还没有分化,甚至还是相互支持的:越古老的东西本身就说明越是持久的。但是这其中存在着一对矛盾:第一个规定包含了时间性的要素,因此无论如何古老的东西都不能叫做永恒,亦无法实现绝对的普遍性;而对于真正的永恒,古老与否的问题是无从谈起的,因为它正如巴门尼德所认为的那样,没有开始也没有终结。最初的哲学家们都是试图在某种原始物质中寻求万物的本源或始基,而当人们开始在物质之外寻找哲学的答案时,作为永恒和普遍性的原理便出现了。一般认为,这一矛盾包含着古代“唯物主义”和“唯心主义”最初的对立:“主张本原是物质性的元素的哲学家,大多属于唯物论阵营;主张本原是抽象性的原则的哲学家,很容易倾向唯心论。”^② 而如果按

^① 亚里士多德:《形而上学》,商务印书馆1959年版,第7页。严格说来,在公认的第一个哲学家泰勒斯那里,并没有亚里士多德所说的“原理(arche)”一词。但是他的理论意图却包含在原理之中,成为 arche 的第一个含义,即本源或始基。参见黑格尔《哲学史讲演录》第1卷,商务印书馆1959年版,第47页。

^② 汪子嵩等:《希腊哲学史》第1卷,人民出版社1988年版,第156页。

照阿多诺的划分标准,那么这两者都隐含了第一哲学的目的,因而也就都是唯心主义的,是唯心主义的内在矛盾。

最初的自然哲学家倾向于将最古老的,也就是最先存在的东西确立为本源。这可以说是从神话中继承下来的思维方式。如亚里士多德所说:“事物最古老的最受尊敬,而凡为大家所指誓的又应当是最神圣的事物。这种关于自然的解释,究竟从远古何时起始,殊难论定,但我们可以确言泰勒斯曾这样地指陈了世界第一原因。”^①古希腊哲学家多是反对“无中生有”的,对世界的起源的探索就是确定最初的“有”。这个“有”没有进一步的原因,而是直接给予的。有了这个确定的“起点”,世界上的万物才演化出来。这种“始基”在亚里士多德的形而上学中就表现为“这个(tode ti)”和“质料(hule)”,表现为“原理”。哲学的思维要达到这种原理,就必须循着世界的生成过程向前追溯,当事物的各种质、各种属性被抽出来之后,便剩下了这个最终的“底层”。这便是直接给予我们的、最初的东西。而从另一个方向上看,原理之成为原理,乃在于他的普遍性和永恒性。从巴门尼德开始,哲学家就意识到普遍性和永恒性只有摆脱了感性事物才能成为可能。在苏格拉底和柏拉图那里,这种普遍性和永恒性被定义为概念或理念。而亚里士多德则继承了他的老师,将这类原理划入“形式因”的范畴之内。这类原理自始至终是抽象的、静止的、自在的,从而就是对任何具体事物都有效的。人们达到这类原理的方式就是纯粹的思维,是科学,如柏拉图所设想的那样,是与感性事物了不相关的“回忆”。

显然,前一种思维方式必定与某种直接给予的内容相关,而这种直接的给予物又与感觉是分不开的,以至于在亚里士多德的形而上学中,它被抽象为纯粹的“直接性”和“可感性”。而与此相反,后一种思维方式则着眼于“抽象性”和“中介性”。这两者在亚里士多德的形而上学中成了不可调和的矛盾。他说“我们不应仅以提出第一原理为已足,还得询问原理的

① 亚里士多德:《形而上学》,商务印书馆 1959 年版,第 8 页。

‘普遍性与特殊性’。它们倘是普通的,便不该是本体;凡是共通的云谓只指说‘如此’,不能指示‘这个’,但本体是‘这个’;“原理的性质不是‘普遍’而是‘个别的’,它们将是不可知的;任何事物的认识均凭其普遍性。那么,若说有诸多原理的知识,必将有其他原理先于那些个别性原理为它们作普遍的说明”。^①事实上,“这个”之所以不能被“认识”,是因为它已经直接地给予我们了。这是一个悖论。在形式与质料之间也存在着这种关系:无规定、无形式的,从而也就是“不可思议”的质料,提供了事物的基底和内容,从而使得事物成为“可思议”的。这两条原则在自己的方向上都是“最终”的和“第一”的,亚里士多德将它们机械地划分开来,也同样机械地将它们捆绑在一起。

二 认识论作为“起源哲学(Ursprungsphilosophie)”

阿多诺说:“所有的认识论都为这两种观点所困扰,这两者在一定形式下是相互隔绝的,以至你们马上会对这样一种绝对第一性的开端的有效性产生根本性的疑问。准确地说,在传统逻辑的意义上两者很显然不可能都是第一性的。尽管如此,这两种首先在经验主义和理性主义的对立中历史地显现出来的两种开端总是为自己找到了种种理由——整个所谓的经验主义方向正在于它回溯到整个不由其他物中介的给予物,对于它,人们在某种程序上毫无疑问地知道了;而另一方面则从作为绝对第一的纯粹概念出发,它可以引此为据,即与精神的纯粹性相对的感性内容是流变的东西,或简直如在柏拉图传统中所说的那样是一种虚假的东西”。^②这一矛盾几乎可以说是所有认识论的“原罪”。结合前面我们对概念的分析,像 *tode ti* 这样的概念直接指向非概念物,指向感性的、流逝着的领域,指向客体。这种概念本身的矛盾之不可解决恰恰表明了形而

^① 亚里士多德:《形而上学》,商务印书馆 1959 年版,第 56—57 页。

^② Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 68 - 69.

上学概念体系对于客体的依赖,甚至表明了客体的优先性。从而起源的维度便具有一层特殊的意义,即对起源的探索必将超出形而上学的体系。所以,起源常常被唯心主义认为是它的“污染物(Kontaminierendes)”,并为之“恼怒”。^①

不言而喻,这种“污染物”对于传统的认识论而言,乃是需要“解决”的。就其主观的意图,认识论当然不会自觉地将问题引出形而上学的范围之外,因此它试图让起源的要求在形而上学的内部得到解决,准确说来,就是在主体的范围之内得到“解决”。所以,认识论在本质上基于起源与有效性的基本结构,但其目的却是要消灭这种结构。如阿多诺所说,“起源哲学的科学形态就是认识论。它想通过对主体的反思——这个主体不能被任何‘第一’的概念排除在外——将绝对的‘第一’提升为绝对的确知。而这种反思的进展同时也加强了同一性的强制。”^②例如,“纯粹理性批判本质上是一种关于知识起源的研究——不是那种已经结晶出来,建立起来了的统治着知识的法则。作为一个起源问题,一个关于起源的问题,它不涉及形式逻辑,而是在为现象奠基的领域,在客体的世界,甚至同时为了它能够存在,它必须是关于客体的世界的。”^③显而易见的是,为客观的世界奠基,恰恰不是循着感觉经验的方向,承认客体的优先存在,而从主体出发“构成”一个客观的世界。这样,认识论的实际效果乃是要“驯化”起源。这样,起源与有效性合而为一获得了强制性的特征。所以阿多诺说:“根源、起源的范畴本身就是统治性的,它是最先到达者最先到达的证明,是原住民反对外来者的理由,是定居者反对迁徙者的理由。……起源本身就是意识形态的原则。”^④但是,鉴于起源的要素之不可化约的性

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bde. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 1997, S. 201.

② Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 30.

③ Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 157.

④ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 158.

质,这种“驯化”注定是要失败的,其结果至多是将真正起源的要素排除在知识的范围之外。

康德曾说:“按照时间,我们没有任何知识是先行于经验的,一切知识都是从经验开始的”,“但尽管我们的一切知识都是以经验开始的,它们却并不因此就是从经验中发源的”。^①可以看出,在康德这里,甚至是在整个认识论传统之中,“经验的价值是非常成问题的:它必须被视为知识的起点,但不能被视为知识的来源”。^②康德这里所谓的“发源(entspringen)”^③是一个奇特的概念,因为他不是“按照时间”来计算的,倒是首先排除了时间的要素。但是,我们如何能够想象一种没有时间的起源,一种不是“起点”的来源呢?康德的理由大致是,我们的经验的知识,乃是我们感受到的东西与我们自身之中的某种能力的复合,而决定知识之为知识的东西正是后者。我们知道,如果参照亚里士多德的问题框架,那么起源应该属于感觉经验的直接给予者,也就是“不可思议”的自在之物,因为没有任何知识是“先行于”它,并且它所给予我们的感觉才是直接可靠的。但是康德在这一问题上显然是一个柏拉图主义者,他将知识的客观性规定为普遍的有效性,而这种有效性的来源则是主体。这样,亚里士多德那里的 *tode ti* 的第一性便被抛弃了,而其中包含的“起源”的要素则被转换为一种无时间性的“来源”进入了有效性之中。或者说,康德对知识的来源的探索,是在先行地保证了有效性,甚至就直接是使得起源消失在有效性之中。这是一种独断的操作。

经验在康德认识论中的这种尴尬地位,集中地体现在先天综合命题之中。我们不难从康德的先天综合命题中读出这样两层意思:一方面我们可以说它是“不依赖(*independently*)于经验而有效的”,而另一方面它必须是“对所有的经验都有效”。这两者显然不是一个意思,而如果“不

① 康德:《纯粹理性批判》,人民出版社2004年版,第1页。

② Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press, 2001, P. 25.

③ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft I*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, S. 38.

依赖于经验’与‘对任何将来的经验’之间存在着一道鸿沟,那么这其中就包含着一个问题,一个非常重要的问题,我相信这对康德哲学以及对整个认识论来说都是一个关键问题。”^①的确,整个认识论的最终目的无非是在探索一种不依赖于经验但又适用于任何经验的有效性。但康德的先天综合命题所展示出的困难是:它的自身之中总是包含着经验的,或来源于经验的内容,离开了这些内容我们便什么都不知道;它开始于经验,但又与经验完全不相关,这如何可能呢?在这个问题上,阿多诺显然受到其老师卡内琉斯的影响,后者因坚持从经验主义的角度解读康德的 effort,被胡塞尔称作“休谟主义”,并划归心理主义之列。^②阿多诺像他的老师一样,列举一个先天综合命题,并说明它是不能不依赖于经验的,以作为对康德的批评:

例如,“橙色在色谱上位于红色和黄色之间。”如果你对红色和黄色很熟悉,那么这个陈述便是绝对的真理;它对所有将来的经验都是有效的。这意味着就先天综合命题的定义而言它是这样一个命题。但是,它无疑来源于经验,而不是纯粹的思想。因为纯粹的思想不可能告诉你关于颜色的任何东西。颜色是感性的材料,如果你没有“看到”红和黄,那你就不知道什么是色谱,从而也就不知道橙色。我这里的目的是要说明,你们必须区分其他的定义与直指的来源,也就是对某个感性现象或其他不能被定义的东西的指涉。红是不能被定义的。即使你可说出映在你视网膜上的是什么,你也不知道红是什么。如在传统逻辑中所理解的那样,知识的进一步的来源是借助概念的定义。现在有一系列的直指定义,它们在本性上是先天的,但却必然地指向经验。我想说,所有这些听起来是很显著的,它能帮助你们避免在理解《纯粹理性批判》时的一个困难,即由于低估了经验而将一

① Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 27.

② 胡塞尔:《逻辑研究》第2卷第一部分,上海译文出版社1998年版,第219页。

定数量的命题排除在先天综合命题之外,而它们却无疑包含有康德所理解的那种先天特征的。而这样——这里你们将涉及康德哲学的显著特征——你们就引入了被理性批判的操作所排除出去的那个知识的来源,即经验本身。^①

阿多诺批评康德的目的是强调经验也是知识的来源,并且它的意义似乎超过了纯粹理性的概念。这一批评显然不仅仅是针对康德,因为整个认识论都纠缠在起源和有效性的问题上。在阿多诺看来,康德先天综合命题并不是什么新东西,“笛卡尔的‘天赋观念’(innate ideas)可以视作康德所有这些观念的原型,而莱布尼兹的‘理性的真’(verites de raison)可以说是康德这种观念的祖宗”。^②

康德的理性批判事实上是排除知识的起源的操作过程,但其基础性结构仍是起源和有效性的对立。如前面我们所指出的,这种对立在亚里士多德那里就已经有其原型了。在现代认识论中,这种对立在胡塞尔乃至整个现象学传统中被极端地强调。阿多诺也多次指出了这个传统与亚里士多德的关系:“起源和有效性之分离首先被布伦塔诺在其著作《知识的正确和错误的起源》引入,而这又是基于特定的经院哲学传统”,而这一传统又要“直接追溯到亚里士多德”。^③ 作为布伦塔诺的学生,胡塞尔在《逻辑研究》中指出,“问题不在于经验——朴素的或科学的经验——是如何形成的,而在于,经验为了具有有效性必须包含哪些内容;问题在于,哪些观念的要素和规律为这些实在认识(更一般地说,整个认识)的客观有效性奠定了基础,并且,究竟应当如何来理解这种成就。换言之,我们所感兴趣的不是世界表象的形成和变化,而是科学的世界表象所具有的那

① Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 28 - 29. 阿多诺在讲课中曾不只一次地举了这个例子。蒂德曼在注释中说,这个例子在卡内琉斯的著作《康德的纯粹理性批判评论》中也可以找到。

② Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 28 - 29.

③ 同上书,第 167 页;Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 64.

种客观权利,正是这种客观权利使得科学的世界表象区别于其他世界表象,并使科学的世界表象能够声称它的世界是客观真实的世界”。^①与康德不同的是,胡塞尔的有效性并不局限在“形式”的方面,而要力图奠定“质料”的客观有效性。而在亚里士多德那里,质料正属于起源的方面。在胡塞尔和舍勒的哲学中,质料的先天性成为关键的一环,正是说明有效性问题占领了起源的领域。起源和有效性被尖锐地对立起来,进而起源问题被排除在认识论问题之外,因为它不是认识论的“兴趣”所在。至少在《逻辑研究》中,胡塞尔的态度是明确的。^②

对此,阿多诺批评道:“这一命题,即不涉及经验是如何产生,而是它必须具有哪些内容,以成为客观有效的经验,忽略了经验的内容本身就是一种‘产生(Entstehen)’,在其中主体和客体的要素是以化学的方式连接在一起的。判断必须同时也表达一个事实,并且通过综合为其奠基。只有误解了判断的这种内在张力的特征,才可能忽略掉内容中的‘产生’。事实上,胡塞尔根本没有把握到,这些命题是如何借助内容而变得可信的,而只是借助被抽出的判断的形式,并以此清除了活跃于逻辑‘事实’之中的生动的东西。形式—内容—二元论是物化的图式。”^③无疑,胡塞尔的认识论建构包含大量精细的工作,而阿多诺将这些细节都省略掉了,试图直接把握住胡塞尔的理论意图。这种批评的方式以严肃的学术标准来衡量无疑是够“专业”的,但不可否认的是,阿多诺的批评的确中了胡塞尔认识论的实质。因为,胡塞尔在这里将起源问题从认识论中分离出去,乃是为了清除任何心理主义的成分,而这正是现象学最初的理论意图。

① 胡塞尔:《逻辑研究》第1卷,上海译文出版社1994年版,第179页。

② 其实,胡塞尔也只是在《逻辑研究》中如此鲜明地排除起源问题。阿多诺似乎并没有注意到,这一问题在胡塞尔后来的思想中,特别是时间构造问题中的重要意义。但胡塞尔在时间构造问题中遇到的困难,恰恰集中表明了认识论与起源问题的矛盾性:“从发生的角度来理解原初时间意识之所以困难,其原因似乎在于,尽管时间意识作为从原印象到滞留的不断变动不仅必然具有一个发生形式,而且时间意识作为形式也是一条‘河流’,但时间意识仍然是持恒的、不变的东西。”参见倪梁康《胡塞尔现象学概念通释》,三联书店1999年版,第195页。

③ Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 81-82.

一般的认识论认为：“认识论不同于心理学，它不涉及人们为什么持有他们所获得的信念，以及他们获得信念的方式等问题。在原则上，心理学家可以揭示人为什么持有他们所获得的信念，但他们未必有能力指出这些信念是否有充分的根据或者是否可靠。”^①如果我们从心理学的角度出发，也就是从“如何”获得一个信念的角度出发去探讨这个信念的可靠性，那么就是将心理学作为认识论的基础，将客观有效性建立在单个、偶然的心理过程之上。胡塞尔的工作一开始不过是想从根本上杜绝这种心理主义。胡塞尔的现象学与心理主义之间不可调和的对立，恰恰体现了贯穿着整个传统认识论的二律背反。阿多诺说：“当胡塞尔为了那展开了的科学意识和异化的不可挽回的形势而去反驳洞见和事实、起源和有效性的直接同一性时，他是正确的；而他将这种区别实体化，则是错误的。”^②阿多诺显然是想在这两个极端之间求得和解，但这不能是两者的折中，它需要一个更为宽广的平台为前提。而这就是阿多诺所认为的逻辑和知识的真正起源。他说：“胡塞尔之所以如此轻易地就反对逻辑的起源的观点，是因为他将它捆绑在‘心理主义’之上。逻辑定理的起源的解释必须回溯到心理学主体的意识过程上，将单个人的个体性作为其最终的基础。这就允许他将在单个的意识活动中的心理学奠基与逻辑内容的客观性之间的差异突出地表现出来。但是，逻辑内容的隐秘的起源根本不是心理学的动机。它是一种社会的行为。”^③后面我们将表明，正是在“社会的行为”中，知识的起源和有效性之间的对立得到了和解。这样，“起源和有效性之间的分离并不是绝对的，起源位于有效性的核心之中”，“起源，或如我今天所说的历史的因素，是内在于真理的，我想说，不是真理在历史中出场，而是历史在真理中出场。”^④当然，这无论如何都已经超

① 海姆伦：《西方认识论简史》，中国人民大学出版社1987年版，第1页。

② Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 85.

③ 同上书，第83页。

④ Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press, 2001, P. 166.

出胡塞尔认识论,甚至整个西方认识论的问题域了。

三 起源作为一种“社会行为”

阿多诺在《认识论元批判》的“前言”中说,他的“微观逻辑的操作不应是争论单个的认识论问题,而是要令人信服地阐明那些问题是如何超出自身,并最终超出其整个空间的”。^①可以说,将认识论中的起源和有效性的问题引向了认识论之外,也即引向社会,正是这一目的的实现。“(传统的知识批判)的遗产属于那种意识到自身历史的局限性,最终是社会的局限性的经验的批判。因为社会是内在于经验的,而不是另外一类(allogenos)。只有对知识进行社会的自我反思才能为知识获得客观性。如果知识服从统治着它的种种社会强制,而又意识不到这些强制,这种客观性将丧失殆尽。”^②但这立刻带来一个疑问:既然这一批判已经将问题引向认识论之外,那么它在多大程度上还对认识论有效?书斋里的胡塞尔无论如何都不能理解,纯粹的理论问题如何会与社会行为相关;在他列举的认识论命题中,如何能发现社会的痕迹?的确,不去探讨具体的认识论问题,不去寻求这些问题的正面的答案,而是从外部发起攻击,这肯定会让许多“勤恳”的哲学家感到不快。诚如阿多诺常引用海德格尔的那个比喻:哲学家是勤恳的匠人,而社会学家则是“惯于从屋顶入侵的窃贼(cat burglar)”。他在哲学的四周徘徊,并盗走诚实的哲学工匠正在建设和精心培育的东西。^③阿多诺在这里扮演着双重的角色。他将社会的维度引入了认识论的探讨,这就改变了问题的性质,从而便以一个“社会学家”的方式对这些问题发言;但是,从前面的分析我们知道,这又确实是从认识论的“内在的”问题,也就是起源与有效性的问题引出来的,所以阿多

① Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 10.

② Theodor W. Adorno, *Zur Subjekt und Objekt*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1997, S. 748.

③ Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 166.

诺还没有摆脱“哲学家”的身份。这两种角色之统一在多大程度上是合理的,并不是我们现在要解决的问题。因为这里涉及到了理论与实践的关系,而鉴于这一关系对于理解阿多诺哲学整体逻辑至关重要,我们将在本书的第二部分集中讨论。这里我们只需表明阿多诺是如何将认识论引向一个关乎社会的问题的,并列他在这一问题上的主要观点。

阿多诺说:“逻辑的心理主义的错误在于,直接从心理的事实性的东西引出逻辑命题的有效性,而这种有效性已经独立于实际的心理‘模式(Leisten)’。逻辑离不开命题,命题也离不开综合的思想功能。”^①心理主义试图在直接性中寻找确定性,但为了达到这种绝对的直接性,它必须追溯到单个的心理过程和单个的主体。但如果这样,那么它所得出的结论就只对单个的事实有效,这正是胡塞尔所担心的。但胡塞尔却走向另一个极端,以一个同样抽象的先验主体来直接保证逻辑的有效性。这种对立在康德哲学的内部已经表现出来了。在阿多诺看来,这种单个的主体乃是一种虚假的抽象,现实的认识主体必须是被社会中介了的。因此,与心理主义直接从心理过程引出有效性的方式不同,阿多诺要从社会生活中间接地引出逻辑的有效性。而正是在这个环节上,他不得不寻求社会学理论,特别是涂尔干的分类理论的支持。事实上,涂尔干关于“分类”的社会学研究方法正是针对上述两种观点而提出的:

所谓分类,是指人们把事物、事件以及有关世界的事实划分成类和种,使之各有归属,并确定它们的包含关系或排斥关系的过程。对此,逻辑学家,甚至还有心理学家,都将其视为简单的、先天的东西,或者至少是仅凭个体自身的力量就能构成的能力。逻辑学家把概念的等级看做是事物中既定的等级,通过三段论的无穷链条,就可以将其直接表达出来。心理学家则认为,观念联想的简单作用,就足以说

^① Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 84.

明各种意象是如何连接在一起的,如何组成概念的,以及这些概念又是如何在彼此之间的联系中被划分出来的。当然,最近还有一种不那么简单的心理发展理论流行。它所提供的假设是,观念之所以被组合起来,不仅仅是因为要依据它们彼此之间的亲和性,还要依据它们与各种运动之间的关系。不过,无论这种解释多么高妙,它仍然把分类当成了一种个体活动的产物。^①

阿多诺在涉及知识的起源与有效性问题的时候,总会提到涂尔干。涂尔干的直接目的是为人类的逻辑观念寻找社会的起源,而阿多诺将其引入认识论的探讨之中,则是为了解决起源与有效性的统一问题:社会的行为无疑是一个经验的过程,但是在这一过程中却产生了逻辑的观念,并且这些观念对于单个的主体是客观有效的,在传统的认识论中,甚至被表达为自在的。^② 这样,知识与它的对象便可以合理地统一起来,而不像在传统的认识论中那样,认识通过强制的手段才能达到其对象。当然,也不像实证主义者那样,认为知识对现实的有效性纯粹是一种偶然。阿多诺说:“卡尔纳普,一个激进的实证主义者,将逻辑的规律和纯粹数学适用于现实描述成一种偶然。一种将其所有的激情都耗在了明晰性上的思想,在其核心位置却援引了‘偶然’这样一个非理性的——神秘的——概念,为的只是避免一种显然要撼动实证主义立场的洞见,即它根本不是可避免的偶然事件,而是自然统治的产物,或者用哈贝马斯的话说,是客观性的‘实用主义’理想。”^③

但认识论的元批判,并不仅仅是确认知识的有效性与社会活动之间的关系,或者客观地解析这种关系。否则它便将“社会决定论”引为前提,

① 爱弥尔·涂尔干,马赛尔·莫斯:《原始分类》,上海人民出版社2000年版,第4页。

② 这个问题我们在本书第四章第二节关于理论与实践统一性的探讨中还会提到。事实上我们还应该注意理论范畴的工具活动的关系,因为分工最终要追溯到工具性劳动。但阿多诺在这里并没有充分注意到这点。

③ Theodor W. Adorno, *Einleitung zum "Positivismusstreit in der deutschen Soziologie"*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 303.

成了知识社会学。事实上,阿多诺一直对曼海姆和舍勒等人的知识社会学持激烈的批判态度。曼海姆说,知识社会学首先“是一种纯经验的调查,即通过描绘和结构分析的方法,调查社会关系是以神秘方式实际影响思想的。其次,这可能变成一种认识论的调查,意在了解这种相互关系与有效性问题的关联”。^① 而认识论的元批判显然不是某种中立的经验研究,它认为“社会的批判是对知识的批判,反之亦然,知识的批判也是对社会的批判”。^② 所以,阿多诺说知识的起源是一种社会的行为,并不仅仅是认定了一种客观的关系,并不是将知识归结到社会结构之中。而是表明了知识和社会内在一致性:知识来源是经验,而这个经验却是社会的经验;也可以说,社会属于主体经验的范畴。在社会的经验中,起源和有效性才得到兼顾。

第二节 认识论的诸范畴

在传统认识论中,先验概念集中体现了有效性对起源的“驯化”过程。先验性意味着独立于经验但又能提供有效性的领域。正由于其不来源于经验,这种有效性才是绝对的。阿多诺透析了先验概念的尴尬,将其比作一个毫无内容的“真空地带”。与此相关的是,认识论中的先验主体也包含着矛盾:为了保证其绝对性,它必须是“一”,但它又要声称对“多”个主体有效。阿多诺认为,这正好表明先验主体的起源是社会,或者说是在社会中生活着的经验主体。但这个维度在传统认识论中一直是受到压抑的。与社会性一样,物自体也是一种能将我们引入传统认识论视野之外的要素。阿多诺在“非概念物”的意义上理解物自体。与康德不同的是,这个物自体不是完全消极的,而是被中介了的,这样他就有限地引入了黑

^① 卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》,商务印书馆2001年版,第271页。

^② Theodor W. Adorno, *Zur Subjekt und Objekt*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M 1997, S. 748.

格尔辩证法的要素。

一 “先验领域”作为“真空地带(Niemandsland)”

康德的“纯粹理性批判”作为一种起源哲学的性质集中地体现在其提出的先验概念之上。康德说：“我把一切与其说是关注于对象，不如说是一般地关注于我们有关对象的、就其应当为先天可能而言的认识方式的知识，称之为先验的。”^①直言之，康德的“先验”就是关于先天综合判断之可能的知识。“它并不仅仅是对综合判断可能性之探索，先验对于康德而言还意味着对基本概念的研究，或者更准确地说，是我们的理性能够作出先天综合判断的那类基本概念和直觉的研究。”^②前面我们已经指出，经验在康德的认识论中的地位是尴尬的。与此相关，先验性的地位也是同样尴尬的，它甚至包含着整个“纯粹理性批判”的困难。阿多诺说，“整个《纯粹理性批判》是在一个奇特的‘真空地带(Niemandsland)’展开的。一方面，它不能是纯粹的形式逻辑，因为那样它的关键性命题就不能成为综合命题了；而另一方面，它又不能拥有任何内容，因为那样它便成了一个经验命题从而就不是一个先天综合命题。”^③德语词“Niemandsland”意味着两块领地之间，或者两军前沿阵地之间的身份不明确区域。从形式上看，先验的领域处于感性经验和纯粹逻辑之间，但又不属于任何一方，所以被阿多诺称为“真空地带”。“真空地带”意味着先验只是一个功能概念，而绝非一个实体概念，任何想要将其实在化的企图都是非法的。

先验领域之不能拥有内容，在这里的意思主要是它独立于感性经验，从而与心理学无关。尽管康德的纯粹理性批判中对于心灵活动过程的描述在今天看来乃属于心理学的范围，但他的初衷却是拒绝心理学的。康

① 康德：《纯粹理性批判》，人民出版社 2004 年版，第 19 页。

② Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 19.

③ 同上书，第 32 页。

德“提出一种先天的观念,就是通过宣称它在本性上是主观的,但却独立于任何心理学的东西”。^① 我们知道,这事实上并不算是康德的创新,他只是贯彻了一个在西方哲学史上流传已久的观念。这种观念在柏拉图的《斐多篇》中已经确立,并经奥古斯丁引入整个基督教哲学传统,并进而统治着整个德国哲学。这便是,“灵魂必须是神圣不可侵犯的,不能让它与经验有染,不能让它沾上经验那偶然的本性”,“于是,德国哲学传统将自身与心理学截然区分开,并去攻击带有心理学气味的任何东西”,这种倾向“在后来公开地与康德主义采取对立立场的存在论和现象学流派中也得到很好的保存”。^②

但是康德的先验哲学也包含着对这个传统的批判。这一点可以在“先验”与“超验”的区别中看出来。“先验和超验都属于经验概念的对立面,它们都涉及独立于经验的东西。但先验包含着先于经验并使得经验成为可能的东西,它归因于理性和心灵。与此相对的是形而上学的独断论,在康德看来,这种独断论将经验的超验理解为另一个世界的绝对实体,简言之,甚至超越心灵的神圣实体。”^③先验之“先”仅仅意味着它为经验之形成提供了可能性,除此以外,它便不能有任何规定。这说明,先验又是必须与经验相关的,否则便失去了它的意义。

但是,先验到底意味着什么呢?它仍旧是令人费解的。阿多诺说,如果就其“固定的特征而言”,先验的领域非但不是“真空地带”,它根本就不是一个“地带”,因为我们所知道的它的属性都是从其他领域“借”来的:“从逻辑的领域,它借来了统一性和连贯性,也就是不矛盾的观念。因为综合意味着将事物以其不互相矛盾的方式放到一起,或者用莱布尼兹和沃尔夫的旧哲学的语言说,它们必须满足彼此的‘可共存性(compossibility)’的要求。这个观念是从逻辑那里借来的——或者也许它并没有被借,但

① Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 192.

② 同上。

③ 同上书,第 21 页。

却是整座大厦的基础。另外一个观念是从心理学,也即是从被构成了的领域借来的。这就是活动和暂时性的要素——所有这些都关系到一个可能的实现(realization)。”那么,这两种相互矛盾的观念是如何被康德统一在一起的呢?这就必须涉及它向形而上学借来的观念,即“对绝对有效性的要求,这终究是对一个智性领域的要求”。^①对绝对有效性的要求意味着,经验“必须”是整理过的,“必须”受到逻辑规律的支配,而逻辑形式则“必须”有其相应的内容,而使这一切得到保证的,便是作为“第三者”的“我思”。在《否定的辩证法》中,阿多诺是这样表述的:“黑格尔的教义,即逻辑学和形而上学是一体的,为康德哲学的内部所固有,但没有被主题化。对康德而言,理性的客观性作为形式逻辑的有效性之典范,成为了那种在所有质料的领域受到致命批判的本体论的避难所”;“对康德而言,理性一方面有别于思想,它是主体性的纯粹形态;而另一方面,它又是客观性和有效性的典范”;“在理性中,这二者已经是同一的;在这里,客观性可以指向任何东西,任何处于主体的对立面的东西都会被抽象消融在这个主体中”。^②所以,康德的先验概念是一个奇特的混合物,如果从形而上学的角度看,它便是超验领域的世俗化。^③基于此,康德与后来的德国唯心主义的直接联系就不难理解了。

胡塞尔认为,康德试图在主体性中,或者说,在主体性与客体性的相互关系中寻找对客体性意义的最终的、通过认识而被认识的规定。就此而论,他与康德是一致的;虽然康德所探讨的是先天认识之可能性的问题,而非客观性如何可能的问题,但胡塞尔认为,这两种提问原则上是同一的:康德的先天认识是一种本体论认识,而他自己所说的客体性也就是认识的客观性。^④所以阿多诺说,在胡塞尔看来,“任何被认为是自在

① Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 219 - 220.

② Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 233.

③ Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 220.

④ 倪梁康:《胡塞尔现象学概念通释》,三联书店1999年版,第458页。

的东西,都仅仅是对现象学而言的;现象学产生出它所观视(erschauen)的东西,以其观视奠基。”^①所以在胡塞尔这里,客观性和有效性也是同一的,并且也是在主体性之中得到同一。

但是,像康德哲学一样,胡塞尔哲学的内部也存在着两股悖论性的力量:“对新鲜(Frische)和无理论先见之物的要求,那句战斗口号‘面向事物本身’,即源于认识论的标准,即实证主义的标准。这种标准将思想限制在一种技术性的简化程序之上,同时将认识的实体仅仅赋予那种没有被思想补充而在此的东西,那自然是最终被发现的最为稀薄、最为抽象的东西。这个实证主义的标准在胡塞尔那里由于其自身同样是实证主义的纯粹意识的内在性之推动,被与主观—唯心主义的标准捆绑在一起,并因此结晶出(auskristallisieren)精神之自在存在的命题,本质性作为自本自根(sui generis)的被给予性:现象学就可以定义为没有理论的理论这样一种悖论性的尝试。”^②值得注意的是,这其中包含的实证主义和唯心主义之间的紧张与康德的先验概念中的矛盾具有同构性。事实上我们不难发现,胡塞尔这个时代所面对的主观主义和实证主义都可以在康德的先验哲学中找到相应的内容。同样,如胡塞尔自己说的,他将这两者统一起来的方式是诉诸主体性。从而,尽管胡塞尔现象学的初衷是寻求客观性,因为被认为是“反”德国唯心主义的,但如我们在上一章所提到的那样,它的归属点还是先验的唯心主义。

我们不难看出,无论康德那里还是在胡塞尔这里,先验的领域都从“真空地带”变成了“世界背后的世界(Hinterwelt)”,从而认识论也就必然地导向了存在论的结论。或者说,在他们那里,甚至在整个传统的认识论中,只有将这个领域实在化,让主体填充这个“真空地带”,认识论问题才能得到解决。但是,阿多诺之所以将这个“真空地带”突出出来,就在于

^① Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 131.

^② 同上。

他认为这个“空”恰恰展示出认识论内部的真正的裂缝,也就是起源和有效性的截然分离。既然这种分离已经成为前提,那么传统认识论对这一裂缝的弥合是虚假的,认识的理想是“无法将两者统一起来的”。^①在这里我们又一次看到了阿多诺辩证方法的作用。

二 “我思(Ich denke)”与“我们(Wir)”

按照传统的认识论,先验的领域使得经验成为可能,使得客观世界成为了可能。然而,先验的领域要成为可能,就不得不借助于对“绝对有效性”和“智性领域”的要求。这就涉及到近代认识论的核心范畴“我思”了。在阿多诺看来,“我思”这个概念就包含着认识论的根本矛盾,而对这个矛盾的克服就将认识论引向了“社会的”领域,准确地说,乃是通过“我们”而导向社会领域的。

黑格尔说:“从笛卡尔起,我们踏进了一种独立的哲学。这种哲学明白:它自己是独立地从理性而来的,自我意识是真理的主要环节。……在这里,我们可以说到了自己的家园,可以像一个在惊涛骇浪中长期漂泊之后的船夫一样,高呼‘陆地’。”^②自我意识作为真理的源泉,是从笛卡尔的著名命题“我思故我在(Cogito, ego sum)”开始的。按照黑格尔的理解,这一命题乃是“始终有效的第一性原理”^③:“考察内容本身并不是第一件事情;只有‘我’是确定的、直接的……思维是第一件事情,随之而来的下一个规定是与思维直接联系着的,即存在的规定。我思维,这个思维就直接包含着我的存在;他说,这是一切哲学的绝对基础。存在的规定是在我的‘我’中;这个结合本身是第一要义。作为存在的思维,以及作为思维的存在,就是我的确认,就是‘我’。这就是著名的

① Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 132.

② 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,商务印书馆1978年版,第59页。

③ 倪梁康:《自识与反思》,商务印书馆2002年版,第44页。

Cogito, ego sum(我思故我在);思维和存在在这里不可分割地结合在一起。”^①在康德的纯粹理性批判中,“我思”承担着先验性的功能,是先天知识的可能性条件。康德说,“‘我思’必须能够伴随着我的一切表象;因为否则的话,某种完全不可能被思考的东西就会在我里面被表象出来,而这就等于说,这表象要么就是不可能的,要么至少对于我来说就是无。能够先于一切思维被给予的表象叫作直观。所以直观的一切杂多,在它们被发现于其中的那同一个主体里,与‘我思’有一种必然的关系。但这个表象是一个自发的行动,即它不能被看做属于感性的。我把它称之为纯粹统觉,以便将它与经验的统觉区别开来,或者也称之为本源的统觉,因为它就是那个自我意识,这个自我意识由于产生出‘我思’的表象,而这表象必然能够伴随所有其他的表象,并且在一切意识中都是同一个表象,所以决不能被任何其他表象所伴随。”^②如果按照康德和黑格尔的理解,也就是说“我思”和“我在”之间并不存在推理关系,因为“我思(Ich denke)”本身就已经包含和陈述了“我在”这个事实^③,因此二者虽然不是一回事,但却是同时直接地被给予的。而在阿多诺看来,“没有一个‘我’,没有一个彻底个体化了的‘我’,那么便没有那个伴随着所有我的表象的‘我思’。”^④如果说“思”是主体性的内在含义,那么我的“在”在这里便表明了主体自身的客体性。按照客体优先的思想,那么无疑必须先有一个作为客体的我,才可能有我的“思”,才可能有主体。阿多诺这样强调显然并不是维护常识,而是对唯心主义的颠覆。事实上,哲学史的发展已经证明了阿多诺的洞见:在近代哲学之前,主体(Subjektum)

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,商务印书馆1978年版,第70页。

② 康德:《纯粹理性批判》,人民出版社2004年版,第89页。

③ 有学者指出,康德和笛卡尔对“我思”一词的运用就已经存在着差异。康德并不像笛卡尔那样用拉丁语 Cogito,而是用德语 Ich denke,前者的“我”是隐含在思之中的,而后的“我”则独立了出来。因而笛卡尔在提出这一命题时,重心在“思”,而康德则将“思”与“在”并列。从而,康德从“我思”中不仅可以得出“我的存在和思的存在,而且也可以得出所思的存在”。参见倪梁康《自识与反思》,商务印书馆2002年版,第174页。

④ Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 152.

一词仅仅表示作为基底的事物,是一个物质(质料)的存在,只是为了服务于近代的“起源哲学”的目的,它才逐渐变成了与纯粹思想相等同的东西。

既然“我思”的“我”并不能摆脱其客体性的、质料的属性,那么我们就有必要从“量”的角度来考虑它。阿多诺也发现近代认识论中的这个“我”包含的一个问题,即“我”必须是个体,但是它却又要求普遍性。阿多诺说:“在康德之后的唯心主义传统,也即我们称之为概念唯心主义的传统之中。”“我向你们描述的作为思想和思考着的‘它’之特征的普遍性要素,只有在单一的、个体化的意识中才能发生。然而,在它的实体之内,就其实际的内容而言,他仍是独立的,并因此不被单个的特殊的東西束缚。”^①按理说,个体在其最抽象的意义上就是亚里士多德的 *tode ti*,也就是偶然的、流变的领域,它拒绝溶于任何普遍性规定;然而在近代的认识论中,它却成了知识的有效性的承载者,成了普遍性的保证。这无疑是主体性之中的一个根本性的矛盾。阿多诺在这个矛盾中看到了普遍性与个体性之间的辩证法关系,即普遍性是无法脱离其发源于其中的个别之物的。但“一些康德的后继者们,特别是费希特”,却不这么认为。“当他们正纠缠于事实这一个体性之特别本性的努力之中时,他们实在是太肤浅了。之所以这样是因为,他们低估了那提供了综合的可能性的个别性原则(*principium individuationis*)和真理之客观性之间的交互联系,他们没能足够地反思这种关系。”^②换言之,在传统的认识论中,个别尽管在根本上是必须的,但作为达到普遍性的代价,它是被压制的。甚至在黑格尔的辩证法中也是这样的。应该说,在黑格尔那里,“个别意识乃是精神的经验的舞台,而这正是赋予他的著作以灵魂的东西”,而“当黑格尔指责个别意识为偶然性和局限性时,他是特别的前后不一致。这只能解释为,他急切地想解除那种与个别精神相连的批判

① Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 152.

② 同上书,第 153 页。

要素的力量”。^①

阿多诺将个体意识称为“批判的要素”，并不表明他赞同某种个体主义或者“唯我论(Solipsismus)”，因为按照他的一贯看法，作为绝对个别的“我”也是一种抽象过程的结果。其实，在笛卡尔的那个著名的命题中已经包含唯我论的要素，不过康德等德国古典哲学家却倾向于将“我思”发展为一种普遍的精神，康德甚至在其批判哲学中更多地运用了“我们”的概念。但是，近代认识论中的唯我论倾向在胡塞尔的“本我论(Egologie)”中被极端地突出出来。胡塞尔认为“我”生活于其中的世界必须是在我之内或者是我导出其意义和有效性的，而这个给予世界的存在以意义的便是纯粹的自我或先验的自我。^② 有学者指出，胡塞尔的本我论不同于唯我论，因为“‘本我论’是一种以先验本我(ego)为研究对象以及研究出发点的学科或科学(logie)，而‘唯我论’则更多带有论战性的含义，它在术语上表明本身是一种关于唯有(solus)各个经验着的自我自己(ipse)才存在的既定主张(ismus)；而经验自我在胡塞尔的现象学本我论中却恰恰是被先验还原所排除的对象”。^③ 但是，如前面我们所表明的，在阿多诺看来，先验性以及先验还原本身就是很成问题的。所以，以经验与先验的区分来避开“唯我论”的批评，在阿多诺看来显然是无效的。阿多诺说：

谁能像胡塞尔所假设的那样想象一个纯粹的“我”，即在那里根本无法想象一个他者，甚至自身不作为纯粹的可能性也不行，那么他自己就是这个纯粹的“我”。想象力的变化不能打破单子的内在性，因为这个内在性奠基的统一性概念，这在胡塞尔那里应该就是建立超个体的本质“本我(ego)”的统一性概念，本身是单子论的。其实，

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 55.

② 参阅 Lothar Eley, *Konstruktive Phaenomenologie und kritische Theorie: Adornos Kritik der transzendentalen Phaenomenologie Husserls. Eine Anmerkung zu Heideggers Seinsfrage*. in: *Die Negative Dialektik Adornos: Einfuehrung-Dialog*, Hrs. Juegen Naeher, Leske Verlag + Budrich GmbH, Opladen 1984, S. 77.

③ 倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，三联书店 1999 年版，第 110 页。

“我的”自我已经是一个抽象的，而非胡塞尔所宣称的那样，是原始的经验。通过这个物主代词的关系，它已经将自身确定为高度的被中介者。在这个关系中，“主体间性(Intersubjektivitaet)”被一道确立，只是不为什么纯粹的可能性，而是“我的存在(Ichsein)”的现实的条件，离开它，对“我的”自我的限定就是无法理解的。胡塞尔的逻辑将自我限定为属于自身的东西，这表明，它恰恰并不属于自身。从绝对的单子中得出“本质”之不可能，表明了个体在单子论社会中的位置。^①

阿多诺所说的交互主体性是借用胡塞尔的概念，但却具有了相反的功能。胡塞尔的交互主体性还是从属于他的唯我论的，但至少可以作为走出单子论的一个可能的通道。当然，我们知道，阿多诺并没有像哈贝马斯那样发挥胡塞尔的交互主体性的概念，而是直接使用了具体的社会概念。

其实，阿多诺在康德的《纯粹理性批判》中就已经看到了社会性的维度。尽管康德以自己的方式接受了笛卡尔的“我思”的概念，但他一般情况下却并不说单数的“我(Ich)”，而是复数的“我们(Wir)”。这似乎只是一个无关宏旨的语言习惯问题。但是，如果我们联系“纯粹理性批判的”认识论目的，那么我们便会发现，这决不是偶然的。“他主要是在给出特殊例子的时候用‘我’，例如他关于塔勒(Thalers)的著名的类比，但不是在讨论原理的时候用。当他说‘我们’的时候，他是指某种普遍的、先于经验而不是经验个别的东西。他这样做是为某种特定的明见(evidence)、某种洞见奠基。‘我们’的概念简直而言就是某种支持着思想的东西：它是在思想的东西。它本质上无非就是自我反思着的、批判地反思的res-cogitans，即笛卡尔的思维的实体。”^②对康德而言，“我们”的优点在于，它首先意味着多个个体，意味着“多”，但却已经先行地是多个“个体”的综

① Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 230 - 231.

② Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 150.

合,从而也意味着某种普遍性,意味着“一”。从而,我们便可以将康德的“我们”理解为先验主体。尽管康德的“我们”最终必须要作为单数的“我”来理解,但其中已经“包含着对先验主体的社会本性的指涉”。^①

应该如何来理解先验主体的社会属性呢?这又要涉及到前面提到的认识论的根本性矛盾。我们可以想象,如果认识的基础是单个的主体,是作为个体的“自我”,“我的”经验的直接性就可以保证,但“我的”知识便不能对其他人有效,因为“我”作为个体是不能为其他个体替换的,从而知识就成了纯粹私人的事情。因此,认识论要寻求普遍性,而所谓普遍性就是对所有个体的个别经验都有效,是“我们”共有的知识。阿多诺认为“传统的认识论都没有成功地克服这一矛盾。”^②那么,阿多诺的意图是否就是将这个矛盾引入社会的领域进而将其克服呢?事实并非如此。阿多诺强调的是先验主体的社会起源,而先验主体中的矛盾,也来源于社会活动中的矛盾,也就是现实的矛盾。阿多诺将认识论中主体与客体、起源与有效性的矛盾追溯到社会劳动中的主动和被动、劳动与自然之间的矛盾。而我们知道,对于这些问题,阿多诺从早年的《自然历史的观念》中就表达了寻求矛盾双方之间的紧张的努力,而不是消除这种紧张以达到某种形式的同一。只有在这种状态下,我们才可以理解“具体的”社会。因此,用阿多诺典型的辩证法的话语说,先验主体既是真实的,也是虚假的:

一方面,它是社会的真理,是它的“普遍性”。它超越了单个存在的偶然的本性,甚至从根本上超越了社会在其特定的历史阶段所蕴涵的受条件限制的、短暂的形式。它的确是社会的逻各斯,普适的社会理性,在其中一种合理组织的社会的乌托邦已经蕴涵于其中了。而另一方面,恕我冒昧地说,先验主体也包含着社会的非真理。即是

^① Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 170.

^② 同上书,第 171 页。

说先验主体的抽象特征无非是人类对自然统治的内在化和实体化。这一般是通过清除质,将质的区别还原为量的形式来实现的。^①

在这个问题上,阿多诺与哈贝马斯之间存在着分歧。阿多诺对传统认识论的批判哈贝马斯是可以接受的,但将认识论引向社会的维度之后,哈贝马斯显然致力于在这一层面上继续传统认识论的主题,将其综合改造成一种社会的行为,以为认识提供一种“准先验”的支持。这可以说正是《认识与兴趣》的主题。而阿多诺则基于其否定辩证法的观念,拒绝走出这一步。另外,阿多诺认为有效性来源于社会分工和劳动,而哈贝马斯认为有效性来源于理想性的交往活动。因此在哈贝马斯那里,有效性作为一种乌托邦已经被设定了,而阿多诺这里,另外有一个乌托邦,即认识的乌托邦,这种乌托邦是通过起源和有效性之间的平衡来达到。^②

三 对“自在之物”的态度

如果将“我思”确立为认识的基础,甚至整个哲学的基础,那么认识论显然就要面对这样的问题:“被认识的所有事物如果根本上无非是一个认识着的理性,那么我们拥有的便不是实在的知识,而只是一种对理性的反思”;也就是说,我们所认识的无非就是我们已经知道了的,知识本质上就是一种“同语反复(tautology)”。^③从逻辑上说,如果知识不安于同语反复,那么它就必须包含有某种不属于主体的内容。这就涉及到如何对待认识对象的问题,即认识的对象是主体构成的,还是外在于主体的。前者无疑是近代认识论的基本态度,阿多诺为了超越这种认识论,显然倾向于后一种态度。但他又不认为认识的对象是某种与认识主体完全隔绝的“自在之物”,而是试图在主体与客体的非同一性中寻求中介。

① Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 173.

② 关于哈贝马斯和阿多诺的分歧,我们将在本书第七章展开探讨。阿多诺的认识的乌托邦观念,将在下一节讨论。

③ Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 69.

但是,如卡尔·布劳恩所指出的那样,阿多诺对康德的自在之物的运用乃是“肯定的(positiv)”,他认为康德的自在之物概念表达了“对非同一物的形式上的承认”。^① 从而,在阿多诺看来,康德的“纯粹理性批判”是前后不一致的:“一方面纯粹理性批判包含着同一性哲学的要素,因为它试图从对理性的分析导出知识的权威的、普遍的有效性。另一方面,它也同样地努力提出非同一性的要素。”^②康德说:

自然是物的存在,这是就存在这一词的意思是指按照普遍法则所规定的东西来说的。假如自然是指自在之物本身的存在,那么我们就永远既不能先天认识它,也不能后天认识它。不能先天认识它,这是因为,应该归之于自在之物的本身的东西,我们怎么知道呢?这并不是用分解我们的概念的办法(分析命题)所能做到的,因为我们要知道的不是我关于一个物的概念所包含的东西(因为那是属于它的逻辑上的东西),而是我在物的实在性里加到这个概念上去,并且使得物本身在我的概念以外的存在性上得到规定的东西。……后天的认识自在之物本身的性质也同样是不可能的。因为,物的存在所遵循的法则,如果是应该由经验来告诉我的话,那么这些法则就是作为有关自在之物的,既然如此,它们就必然在我经验之外应用于自在之物本身。^③

显然,康德首先是在否定的意义上运用自在之物这个概念的。既然对于自在之物我们既不能先天地认识也不能后天地认识,那么认识论便只能将它搁置起来。所以,在康德那里,作为认识对象的自然,虽然与自在之物存在着一定的联系,但其本质却是“经验的一切对象的合乎法则

① Carl Braun, *Kritische Theorie versus Kritizismus: , Zur Kant-Kritik Theodor W. Adornos*, Walter de Gruyter, Berlin; New York 1983, S. 75. 以及 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 37.

② Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 69.

③ 康德:《未来形而上学导论》,商务印书馆 1978 年版,第 57—58 页。

性”，“经验的一切对象的必然的合乎法则性”^①。也就是说，认识的对象是先行地被先天的形式构造成的，它是首先从有效性的角度被设定的。但是，经验并不能够单方面产生。前面我们已经提到，康德将感性经验作为知识的起点。如果我们从这个起点出发，循着与主体相反的方向追溯，那么必然要涉及感性经验的给予者，即自在之物。对康德的认识论体系而言，这是一个不可或缺的“他者”，一个确凿存在着的界限。从而，在某种意义上说，康德对于自在之物的态度又是肯定的。

用阿多诺的话说，康德的继承者，也就是后来的德国唯心主义，由于其要求理论逻辑的严格的“一贯性”，^②都主要是在否定的意义上来理解自在之物，所以也就没有意识到知识作为同语反复的问题。因此，他们在坚持康德的先验哲学的同时，也对康德的自在之物作出了批评。费希特说：“批判的哲学的本质，就在于它建立了一个绝对无条件的和不能由任何更高的东西规定的绝对自我；而如果这种哲学从这条原理出发，始终如一地进行推论，那它就成为知识学了。相反。独断的哲学是这样的哲学，它在一个应该是更高的物的概念中设定某种东西与自在的我既相同又对立，而同时又完全武断地提出物的概念是绝对最高的概念。在批判的体系里，物是在我之中设定起来的東西；在独断的体系里，物是我在其中被设定起来的那种东西；因此，批判主义是内在的，因为它把一切都置于自我之内；独断主义是超验的，因为它还要超出自我以外去。”^③费希特主张“自我”设定“非我”，一切都是“内在”的。而哪怕是自在之物的最低限度的存在都破坏了先验哲学的这条原理。在康德那里，自在之物的属性虽然不可知，但我们至少知道它的存在。这是康德和费希特的分歧之点。

前面我们已经提到，自在之物在黑格尔那里是作为某物的一个环节被讨论的。在他看来，自在之物之所以不能被认识，是因为它的所有的规

① 康德：《未来形而上学导论》，商务印书馆 1978 年版，第 61 页。

② Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P69.

③ 费希特：《全部知识学的基础》，商务印书馆 1986 年版，第 37 页。

定性都被抽象掉了。然而事实上，“自在之存在(Sein-an-sich)”和“为他之存在(Sein-fuer-Anderes)”是某物的两个对立环节。而“假如说某物在自在中从它的为他之有反思自身，那么，这个自在便不再是抽象的自在，而是作为它的为他之有的否定，由此便有了中介，所以为他之有是它的环节。”^①这样，自在之物便不再是顽固的不可入的存在，因为它的否定性环节——“为他之存在”已经提供了被认识的可能性。这样，抽象的“自在”就作为一个环节消融在概念的运动之中。对黑格尔的这种辩证法的操作，阿多诺给予了肯定的评价：“对黑格尔的唯心主义而言，理性在对康德进行再次批判的意义上变成了批判的理性，变成了否定的理性，它将同样被固定了的要素推动了。被康德对立起来的两极，形式与内容，精神与自然，理论与实践，自由与必然性，自在之物和现象，所有的这些都被反思所贯穿，这些规定没有哪个是最终的。其中的任何一个要存在和被思考，都自身内在地需要那被康德对立起来的另一个要素。”^②

黑格尔的辩证法打破了自在之物的那种抽象的自在性，表明了任何事物都只能在与其对立面的相互中介中才是可以理解和认识的。就此点而言，阿多诺对黑格尔辩证法的态度是肯定的。但是也仅仅是到此为止。因为黑格尔像费希特一样，是先验哲学原理的最彻底的贯彻者，因此他不能容忍任何外在于主体的东西。而在阿多诺看来，如果认识要避免同语反复，那么就必须承认认识的对象在主体之外有其独立的存在，甚至可以说，这种独立的存在乃是相互中介关系的前提，否则，所谓的中介最终只是自我中介。如果用阿多诺的术语来说，真正的知识的前提必定有一个非同一性的前提，这就是前面我们已经论述的主客体的辩证关系。正是

^① 黑格尔：《逻辑学》上，商务印书馆1966年版，第117页。其中德文词“Sein”本书通译作“存在”，但对引文中出现的其他译法，如这里的“有”，不作改动。

^② Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 257.

在这一意义上,阿多诺对康德的自在之物概念给予了不同于费希特和黑格尔的、肯定的评价:“在康德的那个自迈蒙(Maimon)以来就可以被一致性逻辑成功地证明的、为自在之物辩护的所谓错误中,对那种拒不服从这种一致性逻辑的要素的回忆(Erinnerung)即非同一性幸存下来。这就是如下结果的原因:康德肯定没有误解他的批判者的一致性,却又反抗这种一致性,并宁愿转向独断论也不将同一性绝对化。黑格尔很快就很好地认识到,这种同一性本身的意义必定与一个非同一物关联。对自在之物和知性品格的建构,就是对作为同一化之可能性条件的非同一物的建构,也是对逃逸出范畴同一化的东西的建构。”^①

阿多诺的态度似乎是康德和黑格尔的混合。或者说,阿多诺的运思是往返于康德和黑格尔之间的。事实上,阿多诺的这种姿态不仅仅表现在认识论问题上,他对于整个形而上学的态度即是如此。甚至我们可以这样说,阿多诺的否定辩证法,怀着康德的动机,却采取了黑格尔的方法。

第三节 “认识的乌托邦”

认识的乌托邦,就是阿多诺的认识理想,也就是认识论元批判所指向的目标。其实,阿多诺对传统认识论的批判,就是在认识论的内部搜索起源的痕迹,并循着这些痕迹打开其封闭的体系。阿多诺主张,我们在考虑有效性的时候,必须同时考虑其起源。所以,这个过程可以看做是拯救起源的过程,而“回到起源”也就成为阿多诺认识论批判形式上的目标。但这并不意味着阿多诺走向传统认识论的相反一极,他的目的是要将两种要素都保存在认识理想之中。这在他的“星丛”和“模仿”

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 286. 在《主体与客体》中,阿多诺也表达了相同的观点。参见 Theodor W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 752.

的观念中就能体现出来。

一 “起源即是目标”

我们已经表明,近代认识论作为一种起源哲学的内在逻辑就是将起源和有效性强行合而为一,尽管在起源哲学的前提里面,二者是截然分离的。其结果可想而知,为了保证对象的可知性,起源最终消逝在绝对的有效性之中了,或者说,起源被“驯化”为一种类似于绝对有效性的静态的东西。这样,尽管对象不再是纯粹的自在之物,不再不可知,但知识却变成了一种完全透明、甚至毫无内容的东西:我们能够认识的只是已属于我们的东西,知识成了同语反复。从历史上看,这一结果的原因主要是绝对主体性,以及作为主体的工具的抽象概念的统治地位的形成,主体和抽象概念成为绝对有效性的提供者和保证。因此,阿多诺的认识论“元批判(Metakritik)”就集中指向这种提供绝对有效性的主体和抽象概念。按照阿多诺的意图,经过这一批判,起源与有效性的传统关系被颠覆,主体与客体、概念与其对象的关系得到和解。这便是“认识的乌托邦”。用阿多诺的话说,“认识的乌托邦是,用概念打开非概念之物,而不将它与概念同化(gleichzumachen)。”^①乌托邦无疑是一个目标,但这个目标在阿多诺这里还是很具体的,它的现实化也被无限期地推后。然而有一点是确定的,即乌托邦与现实之间存在着一定的距离。批判和超越就活跃于这个距离之中。^②那么,起源和有效性的传统关系如何才能被颠覆呢,我们如何才能接近认识的乌托邦呢?按照阿多诺的逻辑,既然绝对有效性之确立和起源之驯化的支持者都是主体性和抽象概念,那么这种颠覆必定是

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 21.

^② 应该指出的是,阿多诺的和解观念和乌托邦概念都不仅仅是一个纯粹理论的、局限在认识范围的概念。在本书第四章我们将会表明,阿多诺的和解和乌托邦同时也是一个社会批判的范畴,或者说主要是一个社会批判的范畴。为了避免跳跃,我们这里的讨论将尽量限制在与传统认识论直接衔接的范围内,而社会批判的内容则将在本书第四章再展开。当然,这只是个权宜之计,并不表明我们这里探讨的就是所谓的纯粹理论。

对主体性和抽象概念的一次超越,并且是内在的超越,也就是“借助概念超越概念”。^①

然而,抽象的概念要超越自身,就必须借助于这个抽象概念“之外”的东西。用认识论的语言说,要超越绝对的有效性,就要借助于这种有效性“之外”的东西,这便是起源的要素。如果我们明了了客体的优先性,明了了非概念物对于否定辩证法的意义,那么便不难理解起源的要素对于认识论“元批判”的重要性。当然,这里的起源是原本意义上的起源,而不是经过近代认识论驯化之后的起源。起源首先意味着区别于有效性,是有效性的“他者”,在这一意义上,起源和有效性是对立的;但是在阿多诺看来,有效性本身也有其起源,因此两者有着某种内在的关系。如果说有效性的形成是一个概念化的过程,那么对它的起源的关注就是一个“解”概念化的过程。但无论在哪一种意义上,阿多诺的认识论“元批判”都指向起源,或者说起源成了批判所要达到的目标。对此阿多诺引用了卡尔·克劳斯的话。他说:“卡尔·克劳斯的那句听起来保守的话:‘起源即是目标’,也表达出了一种当时很难认识到的东西:起源的概念必须脱去它那静态的非本质(Unwesen)。这个目标不可能是到起源中,到关于好的自然(gute Natur)的幻想中去找回,而是说起源只属于此目标,且起源唯有用此目标才能构成。在生命之短暂(Ephemerer)之外,别无起源。”^②阿多诺这里要表达的是,近代哲学为了保证有效性强加给起源以一种非本质的外壳,将其被驯化成一种静态的、固化了的东西,而他要寻找的则是知识的活的源头。当然,这个源头并不是某一个完美的原点,不是一个先在的善,而指向起源的批判也不是一味地回溯。事实上,起源并不是一个可以永久依托的原点,它是“短暂”的,是动态和生成,恰恰是对原点以及原点意识的冲破。

阿多诺认为,这种冲破的过程恰恰是从近代认识论哲学中开始的,他

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 27.

^② 同上书,第 158 页。

在这种哲学的内部发现自我否定的要素,即起源的要素。的确,如果我们说明抽象的主体和概念自身是有起源的,并且必定起源于某个自身之外的领域,那么他的绝对的有效性就不攻自破了。事实上,前面我们已经涉及到这方面的内容:逻辑和先验概念自身有着其社会的起源。但这似乎还不构成对认识论的“内在的”否定,阿多诺要揭示的主要是在传统的认识论中,主体和抽象概念的起源是如何不可避免地表现出来的。阿多诺说:“哲学从精神转向它的他者,正是精神作为活动的规定内在地使然。从康德起,唯心主义都不能摆脱这个规定,黑格尔也不能。精神由于其活动而牵涉到起源,唯心主义将这种起源视为它的污染物并为之恼怒。正如哲学家们重复说的那样,精神作为活动乃是一种生成;因此,精神对历史而言不是微不足道的东西(Koris),它对历史还有更大的价值。按照其简单的概念,精神的活动是内在于时间的,是历史性的;不仅是生成,而且其中积累着生成的生成之物,都是历史性的。同样,时间的最一般的概念(Vorstellung)都需要一个时间性之物,它不是没有基础的活动,不是没有它作用于其上的活动者(Taetiges)的活动。在绝对活动的观念中隐藏的只有此时应做的事情;纯粹的思想的思想(noesis noeseos)是一种羞涩的、被减弱为形而上学的造物主信仰。”^①阿多诺的意思是,认识论之超出自身是一个内在的过程,因为认识论已经将主体性规定为一种活动,一种生成。而活动和生成就其本性而言就不是一个封闭的东西。活动和生成是由时间性和时间性之物构成的,而精神恰恰是它们的一种“产物”。纯粹的活动是不存在的,因为任何活动都必须伴随着某时某地的活动者,而精神事实上只有作为一个实实在在的活动者才是可以理解的,作为纯粹活动的精神不过是这种活动者的抽象。

既然精神只能基于一个现实的活动者才能理解,那么这种精神就不是纯粹的精神。如果按照传统哲学的标准,那么它已经包含了某些非精

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 201.

神的东西,包含了精神的“他者”。但就精神的起源来看,这些“他者”对于精神是必不可少的。唯有承认这些非精神之物的存在,精神的活动、精神的起源才是有意义的。阿多诺说:“只有自我就其自身也是非我,它才能与非我相关,才能‘做’点什么,‘做’自身才能是思想。在第二次反思中,思想打破了自己凌驾于他者之上的高位,因为他者总是已经存在于它之中了。从而,所有的活动和先验功能的最高抽象就不可能孕育出先于事实起源的优先性。在现实主体的活动与在它之中的现实要素之间并没有裂开一道存在论上的鸿沟,从而在精神与劳动之间也不存在这样的鸿沟。”^①在一般的理解中,劳动和精神活动是不同的。劳动首先是身体的活动,它是粗糙的,与非精神的东西联成一体。阿多诺说精神与劳动之间不存在理论上的鸿沟,事实上也就宣布了精神起源中的非精神的要素。因此,“关于身体和精神谁具有优先性的争论是一种前辩证法(vordialektisch)的做法。它还继续背负着追问第一(Ersten)的问题。这种争论几乎以物活论的方式来处理原理(arche),就其形式而言是存在论的,但又想在内容上以唯物主义的方式说出它的答案。这二者,身体和精神,都是它们经验(Erfahrung)的抽象,它们的极端差异是被设定的。这种差异反映出精神历史地获得的‘自我意识’,以及它为了自身的同一性而否定和失去的东西。所有精神性的东西都是一种驯化了的(modifiziert)肉体冲动,而这种驯化则是那些不纯粹的东西中的一种质的突变。按照谢林的洞见,欲望乃是精神的原形式(Vorform)。”^②

阿多诺这里提出了一个重要的概念,即经验。在这种经验中,精神和肉体、精神和物质并不是截然分离的,它们都起源于同一个经验。那么这个经验又意味着什么呢?按照一般的区分,经验(experience)和先验相对立,是我们通过感官从外部世界获得的内容,甚至有人认为它就是

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 201.

^② 同上书,第202页。

接的感觉。阿多诺的经验概念却显得“抽象”得多,他强调经验的特殊地位,但却绝对不是一个经验主义者。事实上,阿多诺的经验概念直接地来源于黑格尔,而黑格尔的经验概念主要是指一种主体反思的经验,而非感觉经验。在黑格尔那里,主体通过反思而转向它的“他者”,从而主体的内容也就得到丰富。这种经验可以将主体与客体、概念与非概念包容在其中。阿多诺正是在这样一种意义上使用了经验概念。他说:“主体在认识中的关键性地位在于经验,而非形式;康德所谓的赋形(Formung)在本质上是变形(Deformation)。认识的这种努力反而是对其通常意义上的努力的破坏,就是对客体的暴力。认识客体近乎这样一种行动,即撕开主体在客体周围编织出的遮盖物。这种认识唯有主体在一种毫无畏惧的消极状态中信任自身的经验才可能实现。在主体理性觉察到主观的偶然性的地方,客体的优先性的微光才透露出来;这客体不是主体的附属物。主体是客体的作用者(Agens),而非客体的构造者”。^① 在主体的经验中,包含着主客体之间的一种新型关系,也可以说是主客体之间原本的关系。我们的知识只有处于这样的关系之中才能算是合理的。

不言而喻,阿多诺试图“回到”的起源就是主体的反思经验。基于经验这个起源,有效性才能得到合理的理解,才不至于被绝对化并因此走向非真理。“起源与有效性是不能被无矛盾地分离开的。客观的有效性保持着它的起源(Entsprungensein)的要素,并且这永久地介入它的内部。无懈可击的逻辑,即将攻击都驳回的抽象过程,是支配的意志的逻辑。它将他所支配的东西清除,去质化。依据这一维度,逻辑是‘不真实’的;它的无懈可击性正是精神化了的的社会魔力。”^②显然,走向起源就是对这种不真实的逻辑进行反思。作为一种辩证方法,这种反思是面向未来的。

^① Theodor W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 752.

^② Theodor W. Adorno, *Einleitung zum "Positivismusstreit in der deutschen Soziologie"*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 302.

特别在这样一个经验“贫乏”的时代,回到经验就表现为一个乌托邦。

二 “星丛(Konstellation)”

以上对认识的乌托邦的大致规定我们是不难理解的。但进一步的问题是,在这样一个认识的乌托邦中,认识活动是如何运作的。阿多诺说主体与客体都属于它们的经验,说明有效的认识是有其可能性的。但问题是,主体应该以何种方式认识客体,概念应以何种方式打开非概念物,才能使得对象既被认识,同时又不被同化和统治。对于我们的概念思维而言,这样一种方式已经接近不可言说的境地。而阿多诺早就警告我们,概念是不能抛弃的,我们必须“借助概念超越概念”。所以这种认识的乌托邦对我们来说几乎是不可想象的。不过阿多诺在这方面还是做出了巨大的努力,并草拟出了一个大致模式。这便是“星丛”的观念。

“星丛”事实上并不能说是一个概念,毋宁说是个图像。我们不难设想,星丛意味着许多星星组成的一个松散的统一体,但这个统一体中的每一颗星星都有自己独立的存在,而不互相隶属和压制。阿多诺接受了这个意象,并用它来描述认识的理想和非暴力的状态。阿多诺说:“没有否定之否定,统一的要素也可以生存下来,但它用不着委身于那种作为至上原则的抽象,不是靠从概念到更一般的总括性概念的一步递进,而是由概念进入了一个星丛。这个星丛表明了客体的特殊的东西(das Spezifische),这种特殊的东西对分类法的操作而言或者无关紧要,或者是个负担。”^①星丛旨在表明客体中特殊的东西,也就是打开客体的内核。应该说,这是我们的认识活动最原始的和最真实的理想。但是在传统的形而上学中,我们却偏离了这个理想,并且越来越远。我们知道,概念乃是捕捉(bgreifen)的手段,任何概念都试图通过定义接近其所要捕捉的对象。但

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 164.

这样便形成了一对不可解决的矛盾,一方面是对对象的特殊性和非概念性,而另一方面则是概念的同性和一成不变的特质。所以概念为了捕捉的成功就不得不使用强制和暴力。因此,我们的认识、我们的概念思维里面一开始就包含有暴力和统治的要素。但是,这种暴力的结果却是,客体的特殊的东西并没有真正被控制,而是相反,被排除掉了。因此,形而上学的概念体系越是发达,这些概念的纯粹性越是被强调,那么它就离认识的理想越远。阿多诺提出星丛的观念,事实上就是重新考虑和反思这一认识的理想,并将形而上学从错误的方向上拉回来。

这一工作事实上就是建立一种主体与客体之间的非暴力关系。在这种关系中,客体的内容无须逃逸,并以另一种统一的方式被保存下来。而主体的这种认识所借助的,便不再是一个抽象概念的等级体系,而是一个概念的星丛。当然,在星丛之中,概念本身也发生了变化。阿多诺说:“星丛只是从外部来表达被概念在内部切掉的东西:即概念越想成为就越成为不了的‘更多’。概念聚集在其要认识的事物周围,潜在地影响着客体的内部,以思想的方式达到了那必然从思想中被切除的东西。”^①星丛要表达事物的特殊的东西,表达“更多”,就必须着眼于事物的关联来认识事物,在这样的关联中,主体以及主体所使用的概念也仅仅是一个要素。这样,星丛就必定不是从某一总体性概念出发,或者说不是从一个单一的视角去认识客体,而是尝试将多个不同的视角保存下来。所以阿多诺说:“作为星丛,理论思维围着它想要打开的概念转,希望像开一个严加保护的保险箱的锁那样一下把它打开:不是靠一把钥匙或一个数字,而是靠一种数字组合。”^②这个“数字组合”围绕着它的对象,并不试图去定义它,也不试图用其同一性尺度去穿透它,反而是对它的非概念的存在的一种保护。阿多诺设想的星丛显然是这样的,在尊重客体的独立存在,甚至

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 164 - 165.

^② 同上书,第 166 页。

承认客体的优先性的前提下认识客体。

如果按照海德格尔的观念,那么阿多诺的认识理想仍然属于真理的符合论,一种流俗的真理观。因为阿多诺的认识论最终还是纠缠在主体与客体的关系上,或者说其最终还是要寻求主体与客体、概念与对象的统一。但问题似乎没这么简单。阿多诺的星丛中的主体和客体的统一与海德格尔的符合其实是有差异的。海德格尔曾说:“传统的真理定义表明了符合的这一双重特性: *veritas est adaequatio rei et intellectus*。这个定义的意思可以是:真理是物(事情)对知的适合。但它也可以表示:真理是知对物(事情)的适合。诚然,人们往往喜欢把上述本质界定仅仅表达为如下公式: *veritas est adaequatio intellectus ad rem* [真理是知与物的符合]”。^① 这里的符合显然有“等同”的意思。无论我们说知符合物,还是物符合知,都是一方向另一方的认“同”或者同化。这种“同”的关系对于传统的认识论是有效的。但是星丛却有意识地避免这种关系。相反,星丛区别于概念体系的关键在于,它将那些“不同”的内容严加保护起来。事实上海德格尔对传统真理观念批判的意图也正是保存那些“不同于”概念的内容的尝试,这与星丛的目的是一致的。

但我们的问题仍然是,如何能够在不“同”的前提下认识对象呢?对此,我们在阿多诺的著作中又发现几种星丛的模式。首先是语言。阿多诺说:“语言的行为便是它(星丛)的模式。语言并没有为认识功能提供任何纯粹的符号体系。在语言本质上作为语言出场,成为表象的地方,它并不定义它的概念。它通过使概念进入一种关系,使得概念集中在事情周围来为概念创造客观性。从而,它是服务于概念的意图的。”^②当然,阿多诺这里的语言与我们通常理解的符号体系是不同的,他指的毋宁说是语言的最初的和最本质的功能,即表象(*Darstellung*)。与概念化的语言不

① 海德格尔:《路标》,商务印书馆2000年版,第208页。

② Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 164.

同,它是丰富的,甚至具有图像(Bild)的丰富性。显然,这是一种文学性的、诗性的语言。这种语言可以说是抽象概念体系的起源。

另外,“黑格尔对‘具体的’这一术语的运用——按照这个术语,事物自身是在关系之中的,而不仅仅是它的自身性(Selbstheit)——注意到了这点(星丛力图认识‘更多’)。尽管对黑格尔的推理逻辑有种种批评,但这一点是不能忽视的。”^①事实上,具体性涉及到辩证法的根本性意图。黑格尔的绝对真理是具体的,而阿多诺的否定的认识论批判和否定的辩证法的目的也是具体性。阿多诺在《否定的辩证法》的“前言”中说,“1937年,本雅明阅读了笔者当时刚刚完成的《认识论元批判》最后一章后评论道,必须穿过抽象的冰洋,以令人信服地达到具体的哲学思维。现在,否定的辩证法就回顾性地标出这样一条道路。”^②当然,尽管黑格尔的辩证法中存在着这种具体性的要求,但其在形而上学中是不可能实现的。因为真正的具体性必须要包含有非概念的内容,而在下一章我们将会看到,黑格尔最终又通过“肯定”的辩证法的程序将这种内容扼杀掉。

最后,阿多诺还考察了星丛观念在科学研究中运用的可能性。他甚至认为在具体的科学中探讨星丛的运用,比哲学层面的探讨更有意义:“客体何以能被星丛开启?这更多地要从重要的科学研究中得知,而非从对此不感兴趣的哲学中得知。被贯彻了的科学工作常常要跑到这种工作的哲学的自身理解,也就是科学主义的前面。在此我们根本不需要从像本雅明的《德国悲剧的起源》这样的形而上学的探讨出发,——这一研究将真理本身理解为星丛。我们要回到一位所谓实证主义的学者,例如马克斯·韦伯那里。”^③阿多诺认为,韦伯非常清楚地意识到了之前哲

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 165.

② 同上书,第9页。

③ 同上书,第166页。

学家定义历史时所碰到的困难,因而拒绝了“种加属差”的模式,并要求最终的概念理解不能是探索的开端,而只可能是探索的终点。甚至在探索的终点,想要以某个单一的概念来揭示探索的对象往往也是不可能的。“在韦伯那里,星丛取代了系统的位置,人们喜欢指责他缺乏系统,所以他的思想就证明是在实证主义和唯心主义之外的第三种选择。”^①

三 “摹仿(Mimesis)”

概念的星丛已经不再是传统意义上的概念。事实上,“星丛”这个术语传递给我们的就已经不是一个抽象的定义,而是一个图像。这个图像与它的对象之间就不再是把捉和控制的关系,而是摹仿的关系。就最简单的意义上,摹仿与定义的区别是,后者是对客体的控制,而前者则是对客体优先性的维护。我们不难发现,摹仿的观念在阿多诺否定辩证法中的位置是非同一般的。在阿多诺这里,摹仿代表了一种新的认识活动的方式,从而也是一种认识的乌托邦。正如前面我们表明的那样,认识的乌托邦一方面是概念的自我超越,而另一方面是向起源,向主体的经验的回复。摹仿作为认识的乌托邦正好包含了这样一个矛盾的过程。从这一概念的复杂的历史我们就可以明了这一点,也可以进一步感到阿多诺认识论批判和形而上学批判的良苦用心。

其实,“摹仿”是西方哲学历史上一个非常古老的概念,在柏拉图和亚里士多德的时代早就深入人心。但是这一概念的地位又是尴尬的:这一观念在古希腊的流行,说明其对西方思想的形成有着非同一般的意义,但是随着形而上学的发展,这一概念却被排斥到了思辨哲学的边缘。柏拉图的理念论事实上曾被阐释为一个摹仿的体系。具体的事物是对理念的摹仿,而艺术则是对具体事物的摹仿,或者说是摹仿的摹仿。“‘摹仿’是

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 168.

一种趋同的方式,亦是一个表述、表现和再‘生产’的过程。通过它,试图摹仿的一方努力使自己‘像’或‘近似于’被摹仿的另一方。”^①如果从概念的起源上看,理念(eidos 或 idea)最初也意味着某种形象。只有作为某种形象,对它的摹仿才是可能的。但是如果将理念理解为某种形象,无疑妨碍了形而上学的目的。因此,在柏拉图那里,哲学的研究,也就是对理念的直接的研究逐渐脱离了摹仿的方式,成为了概念思维,成为了辩证法。而摹仿就专属于艺术的活动方式。“柏拉图认为,包括诗在内的各种艺术都是‘摹仿’或‘摹仿艺术’(mimetikai technai),而作为从事摹仿的人们,即包括诗人在内的艺术家,则都是制作摹仿制品的摹仿者(mimetai)。摹仿者‘仿制’已经形成或存在的实体和现象,‘生产’像原物或旨在表现原型的‘产品’。”^②亚里士多德继承了柏拉图的看法:“史诗的编制,悲剧、戏剧、狄苏朗勃斯的编写以及绝大部分供阿洛斯和竖琴演奏的音乐,这一切总的说来都是摹仿。”^③可以看出,形而上学的发展,也就是抽象思维的发展,伴随着哲学与艺术的分离,而概念的定义与摹仿的分离正包含在其中。在后来的哲学史中,摹仿可以说专属于艺术的领域了。

但是,这种分离却没这么简单。哲学和艺术这两种不同的活动方式,本身就意味着与理念的不同距离,也就是意味着不同的真理性。事实上,一旦摹仿专属于艺术活动,那么压制就是不可避免的,因为理念论本身就是一个等级体系,而艺术只能处于这个体系的底层。“尽管作为摹仿的艺术可能具有某种积极的意义,但从本体论的角度来考虑,它们中的绝大多数表现形式(至少就传统诗、剧的表现形式和内容而言)都不包含向哲学趋向的倾向。以诗为例。按照柏拉图的观念,诗与哲学是长期对抗的对手;诗始终干扰着哲学思辨的方向。诗人总爱抓住表面现象鼓舌如簧,以为世界上最美的东西只能是他们所钟爱的五光十色的辞章。诗人本能地

① 陈中梅:《柏拉图诗学和艺术思想研究》,商务印书馆1999年版,第58页。

② 同上书,第59页。

③ 亚里士多德:《诗学》,商务印书馆1996年版,第27页。

反对任何形式的‘深入’，它们无须重视思考，从不谈论研究的方法。在具体的事物面前，诗人谈天说地，但在抽象的概念面前，他们却提不出老道的见解，只能‘有口难言’。诗的拓展受到能力的限制，诗的具体性加重了超脱凡俗的困难。洞穴里的囚者无疑包括诗人。”^①诗与哲学的对抗、摹仿与定义的对抗，事实上就是具体性与抽象性的对抗。摹仿获得的是事物具体的形象，但并不足以获得事物抽象的规定，用形而上学的话说，并不足以把握事物本身。概念的定义似乎可以把握事物本身，但却不能通过概念获得事物的具体形象。客观地说，二者对于客体都是不能穷尽的。但是对于这个不能穷尽的领域，二者的态度是不同的。摹仿只能将这一领域当作一个“黑箱”，任其封闭；而概念的定义则采取强制的手段，将那些不可入的内容排斥在事物的本质之外。

从这两个概念的分离和对抗中，我们可以看出摹仿对于阿多诺的认识论批判的意义。可以说，阿多诺深入到了形而上学的根基，并在那里找到了它最初的裂缝。阿多诺的策略就是将摹仿重新引入哲学，引入认识论，并赋予其重要的位置。但是，阿多诺的工作却不仅仅是援引一方来对抗另一方。其实，与概念相对立的摹仿，已经是一种狭窄化了的摹仿。摹仿与概念之间原本不存在这样一道鸿沟。阿多诺的第一步工作就是要颠覆这对概念之间的传统对立。只有消除这种对立，压制才有可能解除。事实上，摹仿与概念之间本身就存在着一种辩证法。如果用阿多诺典型的“辩证”表达，那么摹仿与概念的分离和对抗既真实的，又是虚假的。从人类的主体性的产生过程看，摹仿和抽象的理性代表着两个不同的阶段。在史前时期，人类主要是通过摹仿自然以控制自然，而在接下来的阶段，人类则通过抽象理性征服自然。但是，尽管“理性(Ratio)取代了摹仿，但它并不是摹仿的对立面。理性本身就是摹仿：即对死亡的摹仿。主观精神只有通过摹仿呆板的自然，并使其非精神化，才能彻底消灭自然之灵，

^① 陈中梅：《柏拉图诗学和艺术思想研究》，商务印书馆1999年版，第59页。

从而主宰精神化的自然。这样,摹仿就变成了一种支配手段,人在人面前也变成了拟人化的人。”^①显然,阿多诺回到了柏拉图之“前”,并在那里发现了摹仿与概念不过是人与自然关系的表现形式,并且二者是相通的。

但是,阿多诺显然也没有忽略柏拉图以来的形而上学发展的成果,对摹仿与概念之间的差异也还是承认的。摹仿作为一种认识方式,它意味着可以进入对象的非概念的领域。我们知道,这恰恰是阿多诺形而上学批判孜孜以求的目标。因此,“概念超越概念”,就意味着概念需要引入某些摹仿的要素。由于摹仿随着形而上学的发展而长期被排斥,所以它恰恰能够“收集那些长久以来被文明割除掉的东西”。^②阿多诺还说:“哲学是非常严格的事情(Allerernsteste),但却又不是那么严格。那种着眼于自身即是非先验之物和它不施以强力统治的东西的哲学,按其自身的概念而言,同时也属于一个未被压制(Ungebaendigten)的领域,这一领域对概念的本质而言乃是一个禁忌。概念为了维护那些被它排斥的东西,也就是摹仿,除了在它的行为方式中采取某种摹仿的东西而不失去自身之外,别无他法。”^③

然而,摹仿,特别是艺术的摹仿也有它的缺陷。事实上,柏拉图的理念论中也有真知灼见,艺术的摹仿中往往也包含着“直接性的假象”。因此,哲学不能毫无保留地投入到摹仿之中,哲学并不等于艺术。其实后来哈贝马斯等人批判阿多诺的否定辩证法逃避到了美学的领域,是不够公允的。阿多诺的确试图从艺术的领域中寻找资源,但毋宁说它对艺术的要素进行了改造。事实上阿多诺始终没有放弃哲学的概念思维,并对那种将哲学等同于艺术的做法进行了批判。应该说,阿多诺的目的是要引

① 马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法·前言》,上海人民出版社2003年版,第56页。

② Theodor W. Adorno, *Aesthetische Theorie*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 487.

③ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 26.

入艺术摹仿的要素来改造我们的概念思维,而这种改造过的概念思维自然可以说是一种摹仿。我们最好还是用阿多诺的话来总结二者之间的关系吧!

摹仿(nachahmen)艺术的哲学、想成为艺术品的哲学会自取毁灭。它提出这样的同一性要求:通过赋予它的经验方式以一种绝对权力——这种绝对权力先天地将异质物作为质料来支配——来吸纳它的对象,然而对于哲学而言,与异质物的关系直接地是它的主题。艺术与哲学之间的共同点不在于其形式或者构造形式的操作,而在于一种禁止假象(Pseudoporphose)的行为方式。它们都借助它们的对立面来忠实地坚守它们自身的内容:艺术通过抵制它的意义;哲学在于不去囊括直接之物。哲学概念不能放弃那种将艺术作为非概念的东西激活的那种追求,但这种追求的实现又要避开艺术的直接性假象。概念既是思想的工具,又是思想和有待思想之物之间的一道墙。它否定了这种追求。对这样一种否定,哲学既不能绕开,也不能屈服。^①

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 26 - 27.

第三章 肯定与否定——辩证法与形而上学问题

在我们的常识中,辩证法与形而上学是两种针锋相对的“世界观”。恰恰是在这种针锋相对中,辩证法与形而上学的关系已经被“形式地”把握到了。事实上,两种事物越是针锋相对,我们就越不能说它们了不相干。辩证法和形而上学的对立表明二者共享着同一个问题域,是纠缠在一起的。我们可以从不同的角度探讨辩证法,但是在形而上学问题的平台上探讨辩证法无疑具有根本性意义,对于阿多诺的否定辩证法更是如此。阿多诺说:“辩证法就是对非-同一性的一贯的意识。”^①如果不是在形而上学的问题语境下,我们是无法理解这种辩证法的,因为这里的非-同一性乃是形而上学的同一性概念的“负”概念。可以说,阿多诺是在形而上学批判的过程中把握到了辩证法,而反过来也可以说,这个辩证法正与形而上学的本质相关。所以,唯有辩证法才是形而上学的“内在批判”,这种批判本身就包含着某种坚持。正因为这种坚持,我们才可以在“关于形而上学的沉思”中看到最激烈批判的同时,发现最热切的拯救激情。下面我们首先考察历史上的辩证法与形而上学的关系,即辩

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 17.

证法如何服务于传统形而上学的形而上学目的,以及辩证法的要素对形而上学批判的意义和可能性(第一节)。进而,我们将在辩证法的核心概念中将这种批判的可能性加以展开(第二节)。最后,我们将立足马克思以来的当代哲学历史,考察辩证法作为形而上学批判路径之一的独特意义(第三节)。

第一节 辩证法与形而上学的目的

辩证法在芝诺和柏拉图那里开始就被视为一种达到形而上学目的的手段。形而上学之需要辩证法,表明形而上学本身就具有辩证的特质。这一点我们在第一章已经表明。通过否定,再达到最终的肯定,这个辩证的过程无疑增加了形而上学的丰富性和说服力。黑格尔这样的辩证法家也希望通过辩证法将那些被抽象概念排除出去的内容重新找回。但在阿多诺看来,这样的努力终就是徒劳。因为,这种变相的抽象,最终还是要排除非概念物,排除具体内容的。所以,阿多诺要对之前的辩证法作出否定。阿多诺的否定仅仅是规定了否定,而不包含否定之否定。在他看来,前者是辩证法的核心观念,唯有通过它我们才能获得丰富的经验,而后者则是一种精心设计的同一性框架,最终将导致辩证法批判性要素的丧失。通过否定,阿多诺得出了“非—同一性”的观念,他将这种观念表达为,在保存同一性要素的同时,意识到它的“他者”。

一 作为形而上学的“肯定”辩证法

阿多诺在《否定的辩证法》的“序言”中说,“‘否定的辩证法’是一个违背传统的表达。辩证法早在柏拉图那里想通过否定的思维手段产生出肯定的东西,后者被简明扼要地命名为‘否定之否定’的形象。本书想要将辩证法从这类肯定的本质中解放出来,但并不丢掉任何确定性。展开这

样一个悖论性的题目,是它的目的之一。”^①在《对黑格尔的三项研究》的“序言”中,阿多诺也说:“整本书的意图乃是为一种改变了的辩证法概念做准备。”^②不难看出,阿多诺的“否定的”辩证法的提出,乃是自觉地依托于某个“肯定的”传统。而对于我们这些解释者而言,否定的辩证法的可理解性也主要在于这个传统之中。毫无疑问,肯定的辩证法乃是服务于形而上学目的的,或者说它本身就是一种形而上学。下面我们首先要表明的是,阿多诺所谓的肯定的辩证法是如何与形而上学的问题相关的。

正如人们往往将形而上学问题追溯到爱利亚学派和柏拉图那里一样,一般认为辩证法的问题也是从那里开始的。例如黑格尔就说:“辩证法在哲学上并不是什么新东西。在古代,柏拉图被称为辩证法的发明者。”^③“柏拉图的《巴门尼德篇》——这可以说是古代辩证法最伟大的作品——也被认为是对神圣生活的真实揭露和积极表述,而且不管狂热所产生出来的东西如何幽暗,这种被误解了的狂热本身事实上应该说不是别的,正是纯粹概念。”^④但他又认为,芝诺“是爱利亚学派的大师,在他那里,爱利亚学派的纯思维成为概念自身的运动,成为科学的纯灵魂,——他是辩证法的创始者。”^⑤但无论如何,在黑格尔的观念中,辩证法都是与“纯粹概念”,与“神圣的生活”相关的,或者说,只有在这样的领域中,辩证法才能成为可能。柏拉图自己也说:“掌握这门辩证法的学问的大师是纯洁、正确的爱智者”,也就是哲学家,而哲学家的领域是“光明的”、“神圣的”,他不像智者那样“在非存在的黑暗中藏身”。^⑥

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 9.

② Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 250.

③ 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆1980年版,第178页。

④ 黑格尔:《精神现象学》(上),商务印书馆1979年版,第49页。

⑤ 黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,商务印书馆1959年版,第272页。

⑥ 《柏拉图全集》第3卷,人民出版社2003年版,第59页。

尽管关于在芝诺和柏拉图那里有无黑格尔意义上的“纯粹概念的的运动”还存在争议^①，但毫无疑问的是，辩证法一开始就不仅仅是一种中性的工具和方法，它本身包含着形而上学的目的。一般认为，芝诺在否定的意义上运用了辩证法，但他的目的却完全是肯定的，准确说，他是为了证明爱利亚学派的肯定性命题：存在是一，是静止的，无始无终，而与此相反的多、流变和生成的领域则是非存在。芝诺的辩证法的本质在于通过揭示感性世界的矛盾性来证明这个世界的虚假性。如果联系我们在第一章对形而上学目的的分析，那么芝诺的辩证法无疑是直接服务于形而上学的一个目的的，即将永恒的抽象的领域确立为更高的存在，甚至唯一的存在。无论是从运作的方式还是目的上看，苏格拉底的辩证法与芝诺的辩证法都是一致的。“芝诺的论证的主要特点就是揭露对方论证中的矛盾，亚里士多德显然以此作为辩证法的主要特征，所以认为芝诺是辩证法的创始人，他看到苏格拉底也正是在回答中揭露对方的矛盾，他认为这就是辩证的能力和辩证法。”^②不同的是，苏格拉底的辩证法是为了捍卫他的“理念论”。

在柏拉图那里，辩证法通常也被理解为谈话和辩论的技巧，但我们今天说柏拉图的辩证法，一般可以直接等同于其理念论。然而，这里的辩证法已经不再是以否定的方式为其形而上学的论断辩护，而直接成为这种形而上学的运作方式。阿多诺的学生君特·门沁(Guenther Mensching)是这样分析的：“辩证法在柏拉图那里还是被理解为谈话的艺术，因而其旨在于操作的规则，在谈话中获得优胜。但智者篇的陈述已经表明，在柏拉图那里理解为客观的本质性，而非纯粹任意的符号的概念，在更准确的思虑中超出了自身而相互交错。尽管柏拉图奠定了将辩证法理解为一种方法、一种主观思想的操作方式这样一种观点，但柏拉图的思辨最终总是涉及理念，不是通常的符号，而是真实的存在者。因此柏拉图的辩证法不

① 伽达默尔就认为这是黑格尔对古代辩证法的误读。参见伽达默尔《伽达默尔论黑格尔》，光明日报出版社192年版，第27页。

② 汪子嵩等：《希腊哲学史》第2卷，人民出版社1993年版，第425—426页。

仅仅涉及概念,而正是涉及现实自身的规定性基础立于其中的关系。这些关系在其后期对话‘智者篇’和‘巴门尼德’篇中相互陷入了矛盾。”^①这显然是阿多诺辩证法观点的贯彻。柏拉图的辩证法涉及的理念之间的矛盾,并且其目的是为了回避这些矛盾。但是理念所包含的矛盾归根到底就是这一领域与感性的、杂多的世界的矛盾。所以,柏拉图的辩证法最终不得不纠缠在这样的问题中。

但是正如我们在前面已经表明了的,柏拉图并没有真正意识到阿多诺所谓的概念与非概念物之间矛盾的重要性,他的目的始终是将理念论贯彻到底。在《智者篇》中,柏拉图是这样定义辩证法的:“按照种类进行划分,不把同形用于异形,或异形用于同形,这不就是辩证法这门学问的事吗?……能这样做的人清楚地觉察到,在每一事物分别存在的地方,有一种相到处延伸,贯穿于多种事物;各不相同的多种相被一种外在的相所包含;还有,一种通过许多整体而使之连成一体;而多种相则完全是分立的。这就意味着知道如何区分种类,知道若干种类以何种方式能够结合,或不能结合。”^②的确,如文德尔班所说,柏拉图在这里重视的主要是“概念的并列和从属关系”,^③而这正是为了使得概念之间能够正确地结合,以避免矛盾。但这似乎并不是阿多诺所说的“通过否定的思维手段产生出肯定的东西”的辩证法。而柏拉图的辩证法中可以被称为“否定之否定”的东西,应该是指《巴门尼德斯篇》中的内容,准确说来,应该是黑格尔解读的《巴门尼德斯》篇。事实上,在这篇对话中柏拉图的意图是很含混的,其中也许还包含着对理念论本身的怀疑和批评。但是黑格尔的解读是“真正讲来这个对话才是柏拉图纯粹的理念论”^④,因为黑格尔在矛盾

① Guenther Mensching, *Historische Notiz zur Dialektik*, in: *Figuren der Dialektik*, Hrsg. Hartwig Schmidt, Berliner Wissenschaft-Verlag 2004, S. 30.

② 《柏拉图全集》第3卷,人民出版社2003年版,第58页。对于希腊词“idea”本书通译为“理念”,但不改变引文中的其他译法,例如这里的“相”。

③ 文德尔班:《哲学史教程》(上),商务印书馆1991年版,第164页。

④ 黑格尔:《哲学史讲演录》第2卷,商务印书馆1959年版,第219页。

中看到了更高形式的统一,看到了否定之否定:

统一以及所有这些纯理念既存在又不存在,“一”既是“一”也是“多”。在“‘一’是‘一’”这一命题里也包含“‘一’不是‘一’而是‘多’”的意思。反之,在“‘多’是‘多’”这一命题里也说出了“‘多’不是‘多’而是‘一’”。这些理念被表明为辩证的,本质上是与其对方同一。这就是真理的所在。^①

尽管柏拉图在这里有被拔高之嫌,但黑格尔也不是毫无根据的。事实上在后来的新柏拉图主义那里,柏拉图的理念论被转换成了神学,而“巴门尼德斯篇”中所论及的这些矛盾统统都被视为神的表现和运动。这至少说明,柏拉图的辩证法包含着这个方向上的诠释的可能性。

黑格尔对柏拉图的解释已经包含着他自己的辩证法概念,即“辩证法并不是别的,只是自我思维在自身的活动”^②。从柏拉图的理念到中世纪神学中的上帝,再到黑格尔的绝对精神,这条线索是清晰的。在黑格尔看来,将这个领域称为什么并不重要,但它们的本质就是纯粹的概念。所以黑格尔将辩证法称为逻辑学,因为“逻辑的对象即思维,更确切地说,概念的思维”^③。在古代辩证法家那里,纯粹的概念还被理解为一种自在的实体,那么,在笛卡尔以来的近代哲学中,纯粹概念便与主体性等同起来。因为,近代“哲学的原则是从自身出发的思维,是内在性”,“按照这个内在性原则,思维,独立的思维,最内在的东西,最纯粹的内在顶峰,就是现在自觉地提出的这种内在性。这个原则是从笛卡尔开始的。”^④所以,正如阿多诺所说,“唯心主义的辩证法,作为任何概念的单独运动和这个总的过程的否定力量,与绝对主体的霸权纠缠在一起。”^⑤

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第2卷,商务印书馆1959年版,第219页。

② 同上书,第220页。

③ 黑格尔:《逻辑学》上卷,商务印书馆1966年版,第23页。

④ 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,商务印书馆1978年版,第59—60页。

⑤ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 18.

黑格尔说辩证法是纯粹概念的运动,并不意味着他的辩证法是纯粹形式的东西。事实刚好相反,黑格尔的辩证法一开始就被规定为“内容的逻辑”。黑格尔说:“在最通常的反思中,作为脱离了形式的内容的那种东西,事实上本身并不是无形式的、无规定的,——假如是那样,内容就只是空的,就像是‘自在之物’的抽象了,——内容不如说是在自身那里就有着形式,甚至可以说唯有通过形式,它才有生气和实质”;“随着内容这样被引入逻辑的考察之中,成为对象的,将不是事物(die Dinge),而是事情(die Sache),是事物的概念”。^①辩证法的特质在于,它能将事物的诸种规定,甚至相互矛盾的规定容纳到一个统一的过程当中来,从而使得思维的过程变得具体和丰富。“辩证法具有肯定的结果,因为它有确定的内容,或因为它的真实结果不是空的、抽象的虚无”,“这结果是理性的东西,虽说只是思想的、抽象的东西,但同时也是具体的东西,因为它并不是简单的形式的统一,而是有差别的规定的统一”。^②所以,黑格尔说真理是绝对的理念,是大全。

值得一提的是,阿多诺对辩证法传统的理解主要依赖于黑格尔,这不仅是他所运用的术语,如肯定、否定等,直接来源于黑格尔,更重要的是辩证法与形而上学直接同一的观点。事实上,恰是在黑格尔的时代,对古希腊辩证法,特别是柏拉图辩证法便产生了另一种类型的阐释,即施莱尔马赫的辩证法。后者主要将辩证法理解为一种谈话的技巧,可以说是恢复了辩证法最原始的含义,而这种观念可以说贯穿着整个解释学传统。^③

① 黑格尔:《逻辑学》上卷,商务印书馆1966年版,第17页。

② 同上书,第181—182页。

③ 施莱尔马赫作为柏拉图著作的权威的翻译者和研究者,对辩证法也作了大量阐释。他说:“辩证法就是对纯粹思想领域进行的技艺性的谈话过程(Gespraechfuehrung)的原理的解释。”但这里的“纯粹思想”又不是在黑格尔意义上使用的,它甚至包括“印象(Eindruecke)”和“图像(Bilder)”。(Friedrich Schleiermacher, *Einleitung zur Dialektik*(1833), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988, S. 116.)所以,施莱尔马赫的辩证法本质上是“一种特定的方法上的操作技艺,借助这种技艺以克服有差异的思想,以产生出可靠的知识。从而施莱尔马赫的辩证法概念便从根本上区别于黑格尔的辩证法。”(Falk Wagner, *Schleiermachers Dialektik: Eine kritische Interpretation*, Guetersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Guetersloh 1974, S. 32.)

但这个维度显然处于阿多诺的兴趣范围之外。所以,阿多诺所说的肯定的辩证法主要是黑格尔的辩证法,至少是黑格尔解释过的辩证法。在这一意义上,阿多诺的确是一个黑格尔主义者。

二 否定作为“规定了的否定(bestimmte Negation)”

明白了肯定的辩证法是如何与形而上学的目的直接相关的,我们就不难理解,阿多诺是如何“违背”这个传统,如何提出他的“改变了的”辩证法,否定辩证法之“否定”究竟意味着什么。阿多诺的否定概念直接来源于黑格尔,但却并不仅仅是在黑格尔的意义上使用它,从而也就超出了黑格尔的辩证法。换言之,黑格尔辩证法中的否定概念直接地服务于形而上学公开的目的,而对于阿多诺而言,辩证的否定本质上乃是对这个目的的批判。

阿多诺在其关于“形而上学”的系列讲课的最后这样表明了他与黑格尔的关系:“这里就涉及到我向您们提出的这一思考与黑格尔哲学之间的决定性差异——这一思考在很大程度上要归功于黑格尔哲学。也就是说,黑格尔的哲学尽管将规定了的否定(bestimmte Negation)作为生命线,但其中还是包含了一种转入肯定性(Affirmation),因而也就是转入意识形态的要素,即是说他相信,否定只要被驱动得足够远,并通过其自身的反思,便与肯定相同一。女士们、先生们,我拒绝跟从黑格尔的是他的肯定的否定(positive Negation)的学说,这一点是准确而严格的。”^①显然,阿多诺在《否定的辩证法》的“序言”中说要从“肯定的本质中解放出来”的辩证法的要素,无疑就是“规定了的否定”。

这样,阿多诺必定已将黑格尔的否定观念作了某种划分,一是作为肯定的“否定之否定”,一是作为否定的“规定了的否定”。他说:“否定之否

^① Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 224.

定与肯定性的等同是同一化的核心,这种形式的原则获得了它最纯粹的形式。借此,一种反辩证法的原则在辩证法的最核心处占了优势,即那种在数学上将负数乘以负数划归正数(more arithmetico minus mal minus als plus)的传统逻辑。这个原则是从黑格尔异常反感的数学中借来的。如果总体是魔法,是否定的东西,那么在那种总体之中拥有其典范的对特殊性的否定便仍然是否定的。唯一肯定的东西仅仅是规定了否定、是批判,而非某种突然转向得出的结果,被肯定幸运地攥在手中。”^①阿多诺对黑格尔的态度与马克思类似,即保存其“合理的内核”。但后面我们将会表明,这个内核在二者那里的规定却是有差异的。现在关键的问题是,阿多诺是如何将这个“合理内核”剥离出来的。前面我们在讨论形而上学的体系性问题的时候已经表明,阿多诺认为体系性的本质与数的系列有着直接的关联,而黑格尔的否定之否定恰恰是最典型的符号运算。这里的原则本质上是纯粹形式的,而黑格尔所声称的规定的否定则是内容的逻辑。二者之间的冲突已经显而易见。由此可以看出,阿多诺这里所倡导的否定同时也是对黑格尔辩证法中的形而上学目的、形而上学成分的否定。

但这里我们就会立即碰到这样的问题,即阿多诺这种划分是否合法;与此相关的是,所谓“规定的否定”意味着什么,是否仅仅是否定。我们不妨先看看黑格尔是怎么说的。黑格尔说过,“引导概念自己向前的”是“否定的东西,它是概念自身所具有的;这个否定的东西构成了真正的辩证的东西。”^②至于这个否定的东西是如何引导概念向前运动的,黑格尔将他的《精神现象学》引为范例:

在这里,那就是意识的诸形态,其中每一形态在实现时,本身也一同消解了,结果是它自己的否定,——并从而过渡到一个更高的形

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 161.

^② 黑格尔:《逻辑学》上卷,商务印书馆1966年版,第38页。

态。为了争取科学的进展——为了在基本上努力于对这事件有十分**单纯的**明见——唯一的事就是要认识一下逻辑命题：否定的东西也同样是肯定的；或说，自相矛盾的东西并不消解为零，消解为抽象的无，而是基本上仅仅消解为它的**特殊**内容的否定；或说，这样一个否定并非全盘否定，而是自行消解的**被规定的事情的否定**，因而是规定了否定；于是，在结果中，本质上就包含着结果所从出的东西；——这原是一个同语反复，因为否则它就会是一个直接的东西，而不是一个结果。由于这个产生结果的东西，这个否定是一个**规定了**的否定，它就有了一个**内容**。它是一个新的概念，但比先行的概念更高、更丰富；因为它由于成了先行概念的否定或对立物而变得更丰富了，所以它包含着先行的概念，但又比先行概念更多一些，并且是它和它的对立物的统一。^①

否定同样也是一种肯定。但对这一命题我们往往只从形式上去理解，即对 A 的否定同时就是对 -A 的肯定。但黑格尔这里所说的肯定显然是，对“被规定的事情的否定”产生了一个新的、更高、更丰富的概念。否定使得概念自身超出了已有的规定性并获得新的内容，概念才能运动起来，从而否定也才成为真正辩证的东西。所以可以说，规定了否定本身已经包含了肯定与否定两个方面。

迈克尔·罗森(Michael Rosen)认为，阿多诺是误解了黑格尔的规定的否定，因为他只是要求其否定的方面，而丢弃了肯定的方面。因此阿多诺对黑格尔的批判是不合法的。^② 但事实上阿多诺所批判乃是否定之否定，而非规定了否定，事实上也非规定了否定之中的肯定方面。如果规定了否定中的肯定因素等于否定之否定，或二者在本质相关，那么阿多诺的划分便是非法的。但如果两者并不是一回事，那么迈克尔·罗

① 黑格尔：《逻辑学》上卷，商务印书馆 1966 年版，第 36 页。

② Michael Rosen, *Hegel's Dialectics and its Criticism*, Cambridge University Press 1982, P. 162.

森对阿多诺的批评便是无效的。但是,规定了的否定中的肯定方面是否就等于否定之否定呢?我们发现,黑格尔运用否定之否定主要是用它来描述他的辩证法的总体过程:“本质是有的第一个否定,有因此变成了映象,概念是第二个否定,或说前一个否定之否定;于是恢复了有,但这却是作为有本身无限的中介和否定性。”^①应该说,这与规定了的否定是很相似的,都表达了在前进的过程中对先行概念的保存。但是,如果我们这样理解的话,便遇到一个矛盾,即否定之否定要表达的内容在第一次否定中就已经包含了,因此无需第二次否定以达到回复的效果,那么否定之否定便是一个多余的概念。但黑格尔显然有其他的考虑。事实上我们不难理解,否定之否定乃是将规定了的否定中的两个要素(或者功能)拆开开来,并将其安放在一个时间序列之中。这样,肯定和否定便不是同时发生的,而是一前一后。这样做的效果是很明显的,规定了的否定是开放的,而否定之否定则由于它被安置了一个系列而必须有一个终点。如果用符号来表示的话,否定之否定便是 $-(-A)=A$,而规定了的否定中的肯定要素则是 $-A=A+B$,其中B是A的对立面。前者显然是符合数理运算规则的,而后者则不然。如果考察这两个概念在黑格尔辩证法中的功能,那么他的目的就变得一目了然:规定了的否定乃是为概念的运动提供了动力,因为它是开放的,而否定之否定则结束了这个运动的过程,因为它的系列为这个过程提供了一个终点。

如此看来,规定了的否定与否定之否定并不是一致的,依阿多诺之见,甚至是矛盾的:后者是形而上学的、非辩证的原则,而前者则是真正辩证法的东西。那么,阿多诺是否如罗森所说的,仅仅保存了规定了的否定中的否定的要素呢?进而,阿多诺是不是没有在黑格尔的意义上使用规定了的否定?事实上也并非如此。如果是那样的话,阿多诺就如黑格尔笔下的怀疑主义者,将辩证法的原则“孤立地、单独地应用”,只是“单纯的否定”。^②事

^① 黑格尔:《逻辑学》下卷,商务印书馆1966年版,第262页。

^② 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆1980年版,176页。

实上,阿多诺十分看重规定了了的否定中包含的肯定的要素。黑格尔认为在规定了了的否定的过程中,逻辑的“内容”得以产生,从而也得到一个更丰富的概念。阿多诺充分肯定了这一点,他认为黑格尔的每一个范畴中都包含着“经验的内容”,准确而言是“对于哲学知识的主观过程”而言的经验内容:“如果认识者足够准确地知道,一个见解缺少什么或者它错在哪里,那么他习惯上就已借助这种规定性而获得这种错过了的东西。这种规定了了的否定其本身只是主体的东西,而不属于客观的逻辑,更不用说形而上学了。”^①我们不难看出,在阿多诺所描述的辩证法的经验中,无论是在对先行概念的保存的方面,还是新内容的获得的方面,都可以说是肯定的。不同的是,尽管阿多诺不否认这种经验是一种统一,但他却拒绝认为它属于一个更高的概念,属于客观的逻辑,否则这种经验便被固化了,从而也就更需要进一步的“规定了了的否定”。但再一次的否定并不是否定之否定的第二个环节,它与前一个规定了了的否定是相同的过程。事实上,这就是阿多诺批判黑格尔辩证法的原因:尽管黑格尔的逻辑学已经包含了辩证法的经验,但却将这种经验固化了,同一化了。所以阿多诺说:“辩证法的经验内容并不在于否定之否定的那个原则,而在于他者(Anderen)对同一性,从而也是对同一性的统治的反抗”。^②

值得注意的是,阿多诺恰恰是在这里超出了黑格尔的问题框架的。黑格尔通过规定了了的否定所得到的内容,乃是纯粹概念、纯粹思维领域内的内容,而阿多诺则认为这个内容是乃是主体的经验,是与纯粹的概念相对的,甚至是它的他者。因此,阿多诺的规定了了的否定就不是纯粹概念领域内的否定,毋宁说乃是对概念本身的否定。如果联系我们在第一章所探讨的内容,那么这一点便不难理解了。阿多诺认为,概念始终只能在与它的他者,与非概念物的联系中才能被理解,正是处于这种关系中,概念

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 161.

② 同上书,第 163 页。

才是丰富的。相反,如果概念脱离了非概念物,或者试图将非概念物吸入自身之内而成为最高的一极,那么概念便转变成了意识形态。而阿多诺无数次地提醒我们,无论是概念本身还是非概念物,都不过是一个要素。从这一点看来,以往形而上学所追寻的第一原理也不过是一个确定的要素,一个正需要否定的对象。

我们还可以通过阿多诺运用规定的了的否定的范例来加深对它的了解。在论及主客体的辩证法时候,认为形而上学的一元论和二元论本质上是一样的,前者将主客体的统一绝对化,而后者则将两者分离绝对化。而对之克服的“唯一可能办法就是单个要素的规定的了的否定,通过这种否定,主体和客体之间既绝对对立,并且也因此而相互同一。事实上,主体不完全是主体,客体也不完全是客体;而二者也不是靠第三者联成一体。”^①显然,阿多诺的规定的了的否定乃是要维持各个确定的要素之间的非一同一状态。这可以说是否定的辩证法中唯一肯定的东西,但对于传统形而上学的公开的目的,它却始终是否定的。

三 否定作为“非一同一性(Nicht-identitaet)”

“在黑格尔那里,同一性(Identitaet)与肯定性(Positivitaet)是一致的。”^②那么阿多诺对黑格尔辩证法的否定,就必然走向差异(Differenz),走向一种“非一同一性”(Nicht-identitaet)。有必要指出的是,阿多诺的原始文本中,并没有将“非(nicht)”这个否定的前缀与词干“同一性(Identitaet)”分开书写,而直接是“Nichtidentitaet”。但是这就给我们准确理解阿多诺造成了麻烦,因为对这个词至少可以朝着两个方向去解读,一是“非一同一性”,重点在“非”,也即对一个现成的同一性的“规定的了的否定”;一是“非同一一性”,重点在“性”,也即表示某种普遍的性质。这两

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 177.

^② 同上书,第 145 页。

者显然是有区别的,并且这种区别也绝非无关紧要的文字游戏。笔者认为,阿多诺的本意应该是前一种,也即表明一种否定的姿态,而不是主张某种“性质”。但是在以往的研究中,这一区分并未被注意到,并且大多按照惯常的思维,在后一种意义上理解这个概念,从而也就误解了“否定的”辩证法。事实上,如果我们明了了阿多诺的否定概念,就不难理解,“非一同一性”乃是对同一性的一次“否定”。从这个术语的英文翻译,也就是“non-identity”就能直观地说明这一点。

但这种否定并没有重新造就一个同一性概念——“非同一性”。按照阿多诺的思维方式,“非同一性”本身就是一种同一性,因为任何一种“性”都是概念操作的结果,是普遍的。所以,如果我们在这个意义上说阿多诺是一个“非同一性”的哲学家,那便等于说,阿多诺至多是主张一种改装了的同一性,否定的辩证法也就只是一种改装了的形而上学,与主张“个体性”的存在主义没有本质区别。事实上,如果我们联系那个反抗同一性的“他者”,也即“非同一物(das Nichtidentische)”的概念,就不难理解这一点。按照惯常的理解,非同一物显然是指某类存在者,而“非同一性”则表示这类存在者的共有属性,构成其种概念的“内涵”。但在阿多诺这里恰恰不是这样的,因为否定辩证法所要批判的恰恰就是这样一种概念性的关系,这种关系将存在者表达为某一更高的存在的范例。如果这种关系和其所由出的概念操作得到认可,那么非同一物就被同一化(identifizieren)为“非同一性”,从而也就不再是非同一物了。因此,坚持非同一物的独立存在,便是对同一性的反抗。正是基于这个洞见,阿多诺才批判海德格尔的存在论差异实质上仍是一种隐蔽的概念操作,是“非概念之物向非概念性的概念化(der Verbegrifflichung des Nichtbegrifflichen zur Nichtbegrifflichkeit)”。^①

所以,阿多诺的“非同一性”乃是“非一同一性”。这个概念首先并不

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 123.

是一个实体性的概念,它仅仅表达了一种否定的活动。至于如何理解这一活动,我们先要看看什么是同一性。阿多诺说:

在近代哲学中,“同一性”一词有几种意思。首先,它标志着个人意识的统一性(Einheit):一个“自我”在它自身所有的经验中保持为自身。这就是指康德的那种“可以伴随着我的所有的观念(Vorstellungen)的‘我思’”。其次,同一性也应是那种在所有理性地被给予的东西中作为规则的等同(Gleiche),也就是作为逻辑普遍性的思想。另外,同一性还可以是思想对象的自身等同,简单说就是 $A=A$ 。最后,在认识论上,同一性意味着始终被中介了的主体和客体之间的一致。^①

显然,这几层意思往往是不能分开的。“我思”的普遍性要求是形而上学运作的核心程序,而这一程序又必须遵循排中律,而其结果便是主体与客体的一致。但是阿多诺在这个程序中发现了致命的矛盾:“关于绝对的、总体的主体性的哲学是一种特殊的哲学。”原因很简单:

逻辑的普遍性作为思想的普遍性是与单个的同一性捆绑在一起的,没有了后者,前者就不会存在,否则就不能在现在把握到过去的东西,也就是根本不能将它把握为同一个东西。这种回溯又以逻辑的普遍性为前提,它是一种思想的回溯。康德的“我思”,即一种个别的统一性要素,也总是需要一个超个别(ueberindividuelle)的普遍者。单个的自我只有借助于数的统一性原则的普遍性才能成为“一”;意识的统一性本身即是逻辑同一性的反思形式。一个个别意识是“一”,只有在排中律的逻辑前提下才有效:它才能不是一个别的意识。在这一意义上,它的单一性为了能成为单一性而是超个别的。这两个要素各自都不具有优先性。如果没有同一性的意识,没

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 145.

有特殊之物的同一性,就没有普遍之物。反之亦然。这就是特殊与普遍的辩证法观念在认识论上的合法性。^①

阿多诺通过一番辩证的操作,将同一性的内在矛盾揭示出来。事实上,同一性之中必然地包含了特殊的要素,而特殊则意味着差异。但是,差异的意义被形而上学排除在“一”的外面了。阿多诺的工作事实上就是把差异揭示出来,从而也就是把同一性的“他者”揭示了出来。一旦阿多诺表明了被排除在外的东西确凿存在,那么形而上学的同一性就面临着矛盾,就成为虚假的。这样,阿多诺就将辩证法的本质性内容发挥出来。他说:“从同一性的角度看,矛盾就是非一同一的东西;辩证法中的矛盾原则的第一性将异质的东西与统一性思维两相对照。由于它冲撞到它的边界,它便超出了自身。辩证法是对非同一性的一贯的意识。它并不先行地涉及某个立场。思想的不可避免的不充分性和它对它所思考的东西所犯下的罪,驱使它走向辩证法。”^②

如果联系到上一小节我们对规定的了的否定的考察,这一点便不难理解。因为“非一同一性”就是一个最为典型的规定了的否定:思想一再地对它所思考的对象进行同一化操作,其结果就是作为某种确定的或规定的了的要素的同一性;然而,这一操作的过程又设定了它的异质的存在物,设定了它的他者。当思想转而意识到了它的他者的存在,那么便对自身构成了一个否定。通过这个否定,同一性被表明不再是绝对的和自足的,而是被非同一物所中介了的。这样,思想的性质也随即发生了转变,成为了辩证的思想。在这个意义上说,阿多诺的形而上学批判就是一个“非一同一性”的行动。

那么,这一行动得到的是什么结果呢?按照通常的看法,非一同一性就是对同一性的抛弃。但是,阿多诺的批判的结果是否就完全没有了同

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 145 - 146.

^② 同上书,第 17 页。

一性呢？显然不是。前面我们已经说过，规定了否定，并不是所谓彻底的、绝对的否定，其中还包含着肯定。对一者的否定，都是对它以及它的“他者”的肯定，而这两种要素构成了我们丰富的经验。因此，同一性的要素在阿多诺那里必然是被保存下来的。事实上，阿多诺的非一同一性中，包含着某种同一性的理想。阿多诺说：“通过同一性批判，同一性并未消失，而是在质上改变了自身。对象与它的思想的亲和性要素存在于这种同一性之中。将同一性理解为物自体符合于其概念，这是罪孽。但它的理想却不容简单地抛弃：在那种说事物不应符合于其概念的指责中，也存在着对这种理想的追求。从而，非一同一性的意识也包含着同一性。”^①

第二节 辩证法的诸观念

对黑格尔辩证法的否定，必然包含着对传统的辩证法的基本范畴新的理解。在黑格尔看来，没有什么东西是不被中介的。但从根本上说，他的中介者、精神是不被中介的，或者说是自我中介的。而在阿多诺看来，自我中介，也就是没有“他者”的中介并不能算作中介。所以，要发掘客体和非概念物的中介意义。这个中介显然是针对黑格尔那里的中介者。黑格尔那里的中介是一个过程，这个过程试图将时间性的要素捕捉到自身之中。在阿多诺看来，这一做法是正如概念捕捉非概念物一样是徒劳的，其结果必定是“非时间”。通过对黑格尔的否定，阿多诺试图阐明时间与非时间的辩证法。

一 中介与反思

阿多诺的否定观念表明，他认为形而上学的最终目的，也就是同一性根本上乃是肯定的，也是直接的和非中介的。这种同一性即使像在黑格

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 152.

尔哲学中那样,是某种辩证的过程的结果,也有悖于辩证法精神。规定了否定正是要让单一的规定被它的“他物”所中介。事实上,中介无论是在黑格尔还是在阿多诺的辩证法里都是一条标志性的原则。查尔斯·泰勒认为:“按照黑格尔的用法,当它不与他物发生必然联系而只根据它自身存在时,我们便可以称某物是‘直接的(unmittelbar)’。否则我们便称它为‘中介的(vermittelt)’。”^①阿多诺的中介概念也是直接来源于黑格尔的辩证法,但像对待许多其他的辩证法概念一样,阿多诺将它改造并转而用之于黑格尔的辩证法本身。

阿多诺在考察亚里士多德的形而上学时说:“正是亚里士多德在他的哲学中所进行的这种巨大的革新使他第一次意识到了中介思想的问题域。”^②这即是说,亚里士多德的形而上学肯定了柏拉图那里被认作非存在的领域的真实存在,从而出现了诸如形式与质料、潜能与现实这样的成对的概念;这些概念都必须与对方结合才能形成具体的事物,因此它们是不自足的。这已经具备了中介概念的最基本的特征。因此,阿多诺称亚里士多德是一个“中介思想家(Vermittlungsdenker)”。但是,这种中介概念与黑格尔辩证法中的中介概念显然还存在着不小的距离。阿多诺说:“在《形而上学》中——另外不单是在形而上学中,而是在亚里士多德的整个哲学,特别是在伦理学和国家学说中——亚里士多德在这一意义上是一个中介思想家,即他总是试图找到两个极端之间的中点,因而就将存在者理解为形式与质料之间的中间者;但是他那里的中介实际上只意味着极端之间的某种东西,而不是存在于极端之中的,它的发生也不是贯穿(hindurch)于这些极端之中的。”^③具体而言,“形式与质料这对概念的关系处于形而上学的中心,尽管两者相互依存,但他还是将这种关系考虑

① 查尔斯·泰勒:《黑格尔》,译林出版社2002年版,第160页。

② Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 70.

③ 同上书,第75页。

为外在的关系。这即是说,他认为存在者作为质料与形式的组合是附加上去的。从而他认为尽管两者都不能离开对方而存在,但最终这两个范畴是绝对可分离的——而他不能认识到它们是抽象的,只表明一些要素,这些要素不能独立于另一个而被思考,它们本身的概念都必需另一者的概念。可以尖锐地,或者悖论性地说,在亚里士多德那里中介本身并不是被中介的;他虽然看到,这两者不能离开对方而存在,但这种你中有我、我中有你的存在(Ineinander-Sein)却几乎只是量上的连接,他将其看做是附加上去的,就好像两种要素是拼凑到一起的。”^①阿多诺强调的是,亚里士多德形而上学中的两条原则虽然是不可分离的,但仅仅是外在相关而非内在相关。而在这种外在相关的关系中的中介实质上就是“中庸”或中间点。

值得注意的是,阿多诺称亚里士多德为一个“中介思想家”,但并不是辩证法家。因为,阿多诺“称之为中介的要素在这样一种意义上即为辩证的中介,即一个概念,一个严格意义上的哲学概念按其自身的意义便是依赖于非概念物的,它是作为非概念物的抽象被获得的;这种要素只有在一种通过主体的反思经历到的精神状态中才可能被考虑到”,“在这种状态中,人们会看到,像形式与质料这种范畴就其自身而言已经先行是精神的抽象,所以人们就根本不能天真地在其直接性中将它确立为一种绝对,而应如黑格尔说的那样,只能将其作为一个已被确立的东西来对待。”但是,“对作为奠基者的主体性的发现于整个古代都是完全陌生的。”^②亚里士多德形而上学中的原理都是直接指认出的原理,至多是在语言中直接指认出的原理。因此,这种中介理论在根本上乃是直接性的。在这一意义上,阿多诺断定辩证法乃是近代以后的产物,亚里士多德由于其不能把握到主体的反思,从而也就把握不到辩证法。

① Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 75.

② 同上书,第 77 页。

到此为止,阿多诺与黑格尔还是保持一致的,即辩证的中介关系与主体反思有着本质性的联系。在这种框架之中,中介乃是主体与其对象之间的依存关系,并且这种关系在“质”上规定了其中的诸多要素。但是在黑格尔那里,这种关系被理解为客体对主体的依赖和主体通过客体的构成。如伽达默尔所说,“黑格尔在其《逻辑学》中所试图说明的概念的自我运动,就完全依赖于意识与其对象的绝对中介,这正是黑格尔为《精神现象学》一书所撰定的主题。……正是由于被认知的对象永远不能以任何方式与认知主体分离,因而存在着这样一种作为概念的自我意识的东西。然而,这就意味着,对象作为存在于绝对知识之自我意识之中的对象,它存在于它的真理之中”。^① 所以黑格尔才说,天底下没有什么不是被中介的。

中介就是精神通过其对象而实现对自身的否定,从而又在这一过程中扬弃其对象。这样精神才能运动起来,丰富起来。所以,中介在黑格尔那里并不是对精神绝对性的否定,相反,是对它的肯定。黑格尔说,有人嫌恶中介,“仿佛如果承认中介不仅限表明它自己不是绝对的东西并且决不存在于绝对之中,而还具有更多的含义,那就等于放弃了绝对知识。”但这是“由于不了解中介和绝对知识本身的性质。因为中介不是别的,只是运动着的自身同一,换句话说,它是自身反映,自为存在着的自我的环节,纯粹的否定性,或就其纯粹的抽象而言,它是单纯的形成过程。这个中介、自我、一般的形成,由于具有简单性,就恰恰既是正形成中的直接性,又是直接的东西自身。——因此,如果中介或反映不被理解为绝对的积极环节而被排除于绝对真理之外,那就是对理性的一种误解。”^②看来,中介构成了精神的运动,并作为这一运动的环节。那么,这不就等于说精神是非中介的吗?在黑格尔看来,在某种意义上是可以这样说的。但是,精神在他那里被理解为一个过程,只有在这个过程的终点,精神才可以说得以实现,成为绝对精神。从这个角度看,作为总体的绝对精神也是被中

① 伽达默尔:《伽达默尔论黑格尔》,光明日报出版社1992年版,第10页。

② 黑格尔:《精神现象学》(上),商务印书馆1979年版,第13页。

介,因为如果我们不回复之前的整个矛盾运动的过程,便无法理解整个绝对精神。^①

但我们知道,阿多诺对黑格尔的辩证法是要加以改造的。他说:“我想补充的是,关于辩证法的问题不是这样就结束了。如果您想就此得出结论,即辩证哲学的观点本质上且永远只能是主观的,那么这便是一个误解;而是更有一种反思的反思,通过这种反思主观的还原自身又得到检修和自我否定。我说这些只是让您们不要认为我想做与古代一本体论思想相对立的主体-唯心主义思想的代表,它离我非常遥远;我只想向您们表明,形而上学基础概念的辩证构想,如果对主体性没有比亚里士多德那里鲜明得多的反思,那便是不可能的。”^②

在黑格尔那里,只有实现其对象的同一化,中介才可能成为所谓“运动的自身同一”。很显然,这个过程有两个阶段,其一是精神对其对象、对直接物的绝对中介的建立,其二是精神自身的中介。阿多诺将他的反思和否定的重点放在了前一个阶段:

中介(Vermittlung)的普遍性并不表明我们有权利将天地间的所有事物都平均到一个水平上,仿佛直接之物(Unmittelbaren)^③的中介与概念的中介是一回事。中介对于概念而言是本质性的,概念就其本性而言直接地就是中介;但直接性(Unmittelbarkeit)的中介则是一个反思的规定性,它只有关涉到它的对立面,即直接之物才有意义。正如黑格尔所强调的,如果没有不是被中介的东西(was nicht vermittelt waere),那么这种中介便总是必然地涉及到一个被中介了(ein Vermitteltes)的东西,没有这个被中介了的东西,中介自身也不会存在。与此相反,说被中介的东西没有中介便不存在,却总是带有

① 查尔斯·泰勒:《黑格尔》,译林出版社2002年版,第160—161页。

② Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 78.

③ 直译为“不可中介之物”。

私人性和认识论的特征：说没有中介就不可能规定某物，无异于这样一个同语反复，即对某物的思想即是思想。反过来，离开这个某物，便不再存在任何中介。在中介中存在着那被中介了的直接之物，但在直接性中并不同样地存在着它的中介了的存在(vermitteltsein)。黑格尔忽略了这一差别。对直接之物的中介涉及到它的形式(Modus)：关于它的知识和这种知识的界限。直接性不是形式(modalitaet)，不是像对意识的纯粹规定的那种规定，它是客观的：它的概念意味着那不被它的概念所清除的东西。中介从不说，一切都消失在它之中，而是设定，被它中介的东西是不会消散的；但直接性本身就代表一种认识和中介的要素，而不需要像直接之物的要素那样。只要哲学还在使用直接和间接的概念——眼下它也不能放弃这些概念——它的语言就告知了辩证法的唯心主义版本所否认的事实。^①

说没有中介就没有被中介的东西，就像我们在讨论认识论中的综合问题一样，没有综合便没有被综合的东西，没有知识。这是一个认识论上的同语反复。要被中介的东西已经先行地被中介了。但问题就出在这第一个中介上。思想毕竟不是仅仅以概念为对象，它毕竟要面对真正直接的东西。直接之物或直接性的概念，即 Unmittelbare 和 Unmittelbarkeit 都包含有一种“不-可(un-bar)”中介的要素。问题恰恰出在黑格尔的中介理论的前提之中。

直接之物中的不可能被绝对中介的要素，构成了阿多诺反思黑格尔中介理论的支点。立足于此便不难理解，黑格尔的精神或主体性的直接性便不难理解，而如果牢牢地抓住这一点，那么这种精神或主体性便被中介了。如阿多诺所说，“现在的被中介之物毋宁说是主体性，而不是客体性；这种中介比传统的中介更迫切地需要分析。”^②这一分析的结果必定

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 173 - 174.

^② 同上书,第 173 页。

是意识到客体性的中介作用。

二 时间与逻辑

与否定和中介直接相关的是概念运动的时间性和历史性。在黑格尔看来,“精神的本质在于它的存在就是它的活动”^①。精神活动的驱动力正来源于规定的否定。我们从“逻辑学”的第一个否定就能看出这一点。黑格尔的逻辑学是从纯粹的存在开始的,“但这种纯有是纯粹的抽象,因此是绝对的否定。这种否定,直接来说就是无。”“如果说,无是这种自身等同的直接性,那末反过来说,有正是同样的东西。因此‘有’与‘无’的真理,就是两者的统一。这种同一就是变易(Das Werden)。”“变易既是第一个具体的思想范畴,同时也是第一个真正的思想范畴。”^②这里的变易(Werden)也可译作“生成”。显然,辩证法的否定包含着时间性和历史性的维度。黑格尔说:“时间,作为出离自己存在的否定性的统一,同样也是一种纯粹的抽象、纯粹的观念。时间是存在,这存在借其存在而不存在,借其不存在而存在,亦即被直观着的变易,这就是说,那些纯然瞬间的、直接自我抛弃的类别被规定为外在的、然而却是对其自身外在的差别。”^③无疑,在黑格尔看来,时间是流变的纯粹形式性的概括。

这就涉及到一个形而上学的根本性问题,即流变的、转瞬即逝的东西与永恒的领域之间的矛盾,或者说时间性与存在之间的矛盾。前面的分析已经表明,形而上学探索的是万物不变的原理,而这就势必要将流变的领域排除在外。但形而上学具有双重的目的,即在探索这个不变原理的同时,试图通过概念的手段将流变的内容吸纳入自身之内。黑格尔辩证法便是一个典型,它将时间与他所探索的形而上学的原理内在地结合起

^① 黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,商务印书馆1959年版,第37页。

^② 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆1980年版,第192、195页。

^③ 黑格尔:《哲学全书》第258节,转引自海德格尔《存在与时间》,三联书店1999年版,第486页。

来,但这种时间就不再是纯粹的不可把握的流变,而是被“驯化”了的时间。或者说,时间乃是精神的本质性的维度。黑格尔说:

活的实体,只当它是建立自身的运动时,或者说,只当它是自身转化与其自己之间的中介时,它才真正是个现实的存在,或换个说法也一样,它这个存在才真正是主体。实体作为主体是纯粹的简单的否定性。唯其如此,它是单一的东西的分裂为二的过程或树立对立面的双重化过程,而这种过程则又是这种漠不相干的差别及其对立的否定。所以唯有这种正在重建其自身的同一性或在他物种的自身反映,才是绝对的真理,而原始的或直接的统一性,就其本身而言,则不是绝对的真理。真理就是它自己的完成过程,就是这样一个圆圈,预悬它的终点为目的并以它的终点为起点,而且只当它实现了并达到了它的终点它才是现实的。^①

时间之于精神的活动,便是精神的历史和精神的过程。正如海德格尔所认为的,它表达了“精神的绝对不安和属于精神的本质的自身公开。在历史中发展自己的精神的‘进步’具备‘排它的原则’。然而这种排它并不是说【精神】摆脱被排除的东西,而是克服之。”“进步从不意味着量上的增益,它在本质上就是质的,而且是精神的质。‘进步’是自觉的进步和自知其目标的进步。”^②按照海德格尔的观点,黑格尔的辩证法公开了时间与精神之间的一种“源始的亲缘关系”。

但是在阿多诺看来,黑格尔辩证法中的时间最终被“非时间化(Entzeitlichung)”了。因为这个时间是服务于永恒的,或者说它直接属于永恒。黑格尔勾勒出一部精神的历史,但这个历史从它的起点到它的终点都贯穿着一般性,因为精神作为抽象的概念,在本质上是非时间的。阿多诺关心的是,那些流变领域中的东西,也就是对于永恒的东西而言非同一的东西在黑格尔的精神历史中被排除了,就像在以往的任何形而上

① 黑格尔:《精神现象学》(上),商务印书馆1979年版,第11页。

② 海德格尔:《存在与时间》,三联书店1999年版,第498—490页。

学中所发生的那样。阿多诺说：

时间性的东西和永恒的东西之间简单的二分法尽管存在于黑格尔的辩证法的构想之中，但它还是与历史哲学中一般性的第一性保持一致。正如一般的概念，这个抽象的成果自以为超越了时间，并将被归纳的东西由于抽象过程而收到的损失作为永恒性的收入和支票划归其账下，所谓的超时间的要素就变成了肯定的东西。但这个要素中掩藏着古老的痛苦(Uebel)。同意它总是如此，就要将反抗它的思想诋毁为短命的。突然转入这种无时间性对于黑格尔的辩证法和历史哲学而言并不是外在的。由于他的辩证法的版本扩展到时间本身，这个时间就被本体论化了，由一个主观的形式变成了绝对存在的结构，自身即是一种永恒的东西。黑格尔在此基础上奠定了他的思辨，这个思辨将总体的绝对理念与所有有限之物的消逝等同起来。他努力同时演绎出时间，并将其永恒化为一种不能容忍任何东西外在于它的东西，这种努力与绝对唯心主义的构想是一致的，它不能听任时间和逻辑相分离，正如康德不能听任直观和知性相分离一样。^①

按照阿多诺的看法，黑格尔辩证法的隐秘的目的是要将真正时间性的、非概念的要素纳入逻辑之中来，但是这注定是要失败的，其结果只能是时间性之物逃逸出了时间的概念。

值得一提的是，类似黑格尔辩证法中的时间的本体论化过程，在存在主义，特别是在海德格尔的《存在与时间》中得到了隆重的重演。尽管海德格尔并没有采取黑格尔的辩证方法，并且也批判黑格尔所持的乃是一种“流俗”的时间理解，^②但在阿多诺看来，其将时间本体论化、形而上化

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 324 - 325.

^② 海德格尔说：“黑格尔的时间解释完全沿着流俗的时间领会的方向进行。黑格尔从现在出发来标画时间。而这里设为前提的是：现在的总体结构一直被遮蔽着、救平着，以便能够把现在作为现成事物加以直观，尽管在这里现在知识‘观念上的’现成事物”。参见海德格尔《存在与时间》，三联书店1999年版，第487页。

却是一致的。“一切存在论问题的中心提法都根植于正确看出了的和正确解说了的时间现象以及它如何根植于这种时间现象。”“如果我们确应从时间来理解存在,如果事实上确应着眼于时间才能理解存在怎样形成种种不同的样式以及怎样发生种种衍化,那么,我们也就可以摆明存在本身的——而不仅仅是存在‘在时间中’的存在者——‘时间’性质了。”^①海德格尔是通过此在的生存论结构公开存在与时间之间的“源始的亲缘关系”的。在海德格尔将此在的生存论分析作为走向存在的通道的同时,此在以及其时间性也就归属于存在了。阿多诺说:“存在学说的矛盾心理是:它也涉及存在者,并将它本体论化,也即通过依靠存在者的形式特征(characteristica formalis)将其所有的非概念物剥夺掉。这种矛盾心理也规定了它与历史的关系。一方面,通过向历史性的生存者的转向,历史性的东西的成分便被远离了,所有第一哲学的关于一种不变学说的要求便扩展到了变化的东西之上:历史性暗暗地将历史确定在非历史的东西之中,而不去在意那由主体和客体的星丛以及其内在的构成所支撑着的历史性条件。”^②

显而易见的是,阿多诺认为时间与非时间性的关系与概念与非概念物之间的关系是一致的。而时间的本体论化,或者说时间的非时间化,就是一种公开或隐蔽的概念化和抽象化操作。由此可知,阿多诺是在流变的意义上理解时间的,这种流变的要素存在于黑格尔和海德格尔的学说之中,不过本体论化的操作又将这些要素从他们的学说中排除出去。阿多诺在乎的是这些被排除了的内容。但是,阿多诺是否就因此而持另一种相反的时间观念呢?我们知道,柏格森就是借这样一种时间观念而与逻辑相抗衡的。阿多诺说:“他试图在‘temps duree’的概念中,也就是在生命的绵延的概念中,在理论上重构鲜活的时间经验并借此重

① 海德格尔:《存在与时间》,三联书店1999年版,第22页。

② Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 134 - 135.

构它的内容的要素,这些在哲学的抽象中和因果—机械的自然科学中牺牲掉了。”^①按理说,意识到了被排除掉的时间性内容,便已经形成了对形而上学的非时间化的否定的可能性。柏格森也仅仅是做到了这一点,从而阿多诺说它是一种“自己没有意识到的辩证法”。但柏格森却偏执于这种未被中介的时间性领域,而这必定要被认为纯粹偶然的和虚假的。

所以,阿多诺要寻求时间与非时间性的辩证法。从阿多诺的探索过程来看,这种辩证法的获得的途径是对黑格尔的批判和否定,但这也正表明,这种辩证法在黑格尔的学说中已经以某种方式存在了。“作为一种要素的认识,通过向一种在流行的、实证主义的知识学看来是逻辑中的前逻辑之物的回溯来阐释逻辑与时间的关系,与黑格尔是一致的。因为在他那里被称为综合的东西,并不简单地是从规定的否定之中蹦出来的、绝对新的质,而是被否定之物的返回;辩证的进步往往也是向那在进步的概念中牺牲掉的东西的回溯:进步概念的进步的具体是它自身的修正。只要意识有能力,逻辑之转向时间就要纠正逻辑对它所做过的一切,而没有逻辑,时间将不存在。”^②辩证法的进步必定是对辩证法本身的反思和再一次的否定,而这再一次的否定却让我们发现了黑格尔的规定的否定的真谛。阿多诺显然认为,只有在规定了的否定中,时间和逻辑,或者说时间和非时间性才维持着一种“非一同一”的状态。而这种时间的辩证法正是阿多诺自然历史(Naturgeschichte)观念的深层支撑。^③

第三节 辩证法与形而上学克服的诸路径

在阿多诺看来,辩证法就是形而上学的内在批判。这种批判的方式与当代哲学其他流派的形而上学批判显然是有差异的。事实上,形而上

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 327.

^② 同上书,第 326—327 页。

^③ 关于这一观念,请参阅本书第六章第一节。

学批判乃是 20 世纪哲学的重大主题,其影响甚至延伸到今天。在阿多诺的时代,现象学和分析哲学都从各自的角度对西方形而上学传统作了反思和批判。阿多诺的形而上学批判之所以能深入到形而上学的基本结构之中,主要在于其对辩证法传统,特别是黑格尔—马克思的辩证法传统中批判要素的发掘。但否定的辩证法又与马克思和卢卡奇等人的批判保持着一定的距离。在辩证法的视野下,阿多诺还对现象学(特别是海德格尔)以及实证主义的形而上学批判进行了批判。认为他们的批判始终是某种非批判要素的肯定为前提的,所以这些批判虽然都声称克服了形而上学,但在本质上与它要克服的对象是一回事。

一 黑格尔—马克思的辩证法传统

1. 马克思

到此,我们已经明了了阿多诺对形而上学的辩证法的阐释和反思,以及他对传统辩证法的改造。事实上,这两方面的工作乃是同一个过程。所以,阿多诺的否定辩证法在本质上就是克服形而上学的方式和路径。如哈贝马斯所说,阿多诺之可能要求转向非一同一性,是因为非一同一性已经存在于黑格尔哲学之中了;其实我们又何尝不可说,这些要素早已经存在于形而上学的本质之中了呢?否定辩证法之克服形而上学,乃是要将形而上学中的合理要素拯救出来。而从阿多诺对以往哲学的内在批判中可以看出,他认为这些要素已聚集在黑格尔的辩证法之内了。所以,在某种意义上说,形而上学的批判就是去改造(veraendern)并坚持辩证法——当然主要是黑格尔的辩证法。

明眼人一看便知,阿多诺的目的和思路与马克思是极为相似的,甚至可以说阿多诺在这方面继承了马克思的哲学。笔者认为,我们有必要在这一意义上来理解作为一个“黑格尔式的马克思主义”者阿多诺。阿多诺在论及理论与实践问题的时候,曾这样说,“首先是卡尔·科尔施,接着是辩证唯物主义的干部们攻击道,向非一同一性的转向,由于其内在一批判

的和理论的特征,只是新黑格尔主义或者在历史上已经过时了的黑格尔“左派”的一点微不足道的改变,所以似乎马克思对哲学的批判就没有这方面的内容;但同时,在东方,人们又以文化上的热心而不去取消一种马克思主义的哲学。”^①阿多诺的这段话透露出,在哲学的“内在一批判的和理论的”方面,他和马克思是一致的;而这一方面的内容又与青年黑格尔派和新黑格尔主义相关,至少有相类似的地方,但又与之不同。这样,从黑格尔到马克思,再到阿多诺的思想传统就清晰可见了。

在阿多诺看来,构成这一传统之线索的无疑是改造了的辩证法,或者说对辩证法的改造。它的开端就要追溯到马克思早年活跃于其中的青年黑格尔派了。马克思在《德意志意识形态》中说:“德国的批判,直到它的最后的挣扎,都没有离开过哲学的基地。这个批判虽然没有研究过它的一般哲学前提,但是它谈到的全部问题终究是在一定的哲学体系,即黑格尔体系的基础上产生的。……对黑格尔的这种依赖关系正好说明了为什么这些新出现的批判家中甚至没有一个人试图对黑格尔体系进行全面的批判,尽管他们每一个人都断言自己已超出了黑格尔哲学。他们和黑格尔的论战以及相互之间的论战,只局限于他们当中的每一个人都抓住了黑格尔体系中的某一方面来反对他的整个体系,或反对别人所抓住的那些方面。”^②在之前的“巴黎手稿”中,马克思也表达了类似的看法,说施特劳斯和鲍威尔等人没有认识到他们的批判“同辩证法的关系”,以至完全“拘泥于黑格尔的逻辑学”。^③青年黑格尔派抓住黑格尔哲学的某一方面,这与马克思试图保存黑格尔辩证法的“合理内核”在本质上是有所区别的,因为马克思真正超出了黑格尔的辩证法,而前者则没有。

那么,马克思超出黑格尔辩证法的支点是什么呢?我们不妨先来考

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 146.

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第22页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第312页。

察一下马克思是如何对黑格尔进行批判的。马克思早年在“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”中说,“在《现象学》中,尽管已有一个完全否定的和批判的外表,尽管实际上已包含着往往早在后来发展之前就先进行的批判,黑格尔晚期著作的那种非批判的实证主义和同样非批判的唯心主义——现有经验在哲学上的分解和恢复——已经以一种潜在的方式,作为萌芽、潜能和秘密存在着。”^①显然,马克思认为,黑格尔哲学秘密的诞生地便是一个批判性与非批判性的统一,而对这个矛盾体的真正批判就是保存已然存在于其中的批判性要素。换言之,“辩证法在黑格尔手中神秘化了,但这决没有妨碍他第一个全面地有意识地叙述了辩证法的一般运动形式。在他那里,辩证法是倒立着的。为了发现神秘外壳中的合理内核,必须把它倒过来。”^②很显然,在这一点上,阿多诺与马克思是一致的。

基于这一见地,马克思对黑格尔的辩证法的批判必定也包含肯定和否定两个方面。首先,马克思肯定了黑格尔辩证法的神经和灵魂——否定。“黑格尔的《现象学》及其最后成果——辩证法,作为推动原则和创造原则的否定性——的伟大之处首先在于,黑格尔把人的自我产生看做一个过程,把对象化看做非对象化,看做外化和这种外化的扬弃。”^③毫无疑问,这里马克思所高度褒扬的是辩证法的运动以及其作为动力的否定性原则。

其次,马克思对黑格尔的辩证法的“神秘性”作了激烈的批判。马克思说:“人的本质,人,在黑格尔看来是和自我意识等同的。”自我意识在根

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第318页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第112页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷,第319—320页。其中的“辩证法,作为推动原则和创造原则的否定性”旧译作“作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法(Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip)”文义并没有原则上的改变,都是强调辩证法与否定性的内在关联。参见马克思《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社1985年版,第118—119页;以及马克思主义网络文库 <http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1844/oek-phil/3-5-hegl.htm>。

本上是一种非对象性的存在物,因为它的“对象本身对意识来说是正在消逝的东西”,物性是由自我意识的外化所设定的,因此便不是“什么独立的、实质的东西,而只是纯粹的创造物”。然而马克思认为,“非对象性的存在物是非存在物(Unwesen)”,“非对象性的存在物,是一种非现实的、非感性的、只是思想上的即只是想象出来的存在物,是抽象的东西。”^①马克思还多次强调他在经济学研究中的与黑格尔针锋相对的方法。例如他区分了社会的“经济条件方面的变革”和这种变革的“意识形态的形式”。社会的变革“不能以它的意识为根据”,“相反,这个意识必须从物质生活的矛盾中,从社会生产力和生产关系之间的现存冲突中去解释。”^②无疑,马克思对黑格尔的批判是一种唯物主义的批判。

按照我们一般的理解,马克思对黑格尔辩证法的继承和批判是这样结合在一起的,即在认为黑格尔的否定性原则揭示了事物运动的一般形式的同时,强调这种运动本质上乃是物质性的运动,而非意识或精神的运动。而按照阿多诺的看法,这仅仅是一种外在的结合,或一种简单的相加,其本质就是将否定性的原则剥离出来,并将其贴在物质的实体上面。这样,否定性的原则就被理解为一种运动的外在形式或程序,也就是阿多诺所批判过的从肯定到否定,再到否定之否定的过程。应该说这种解释并不符合马克思哲学的精神,但我们也不得不承认,马克思的诸多哲学片段中的确存在着此种解释的可能性,因为马克思在涉及历史的进程的时候,曾采用过这种运动的程序。但是,马克思所高度褒扬的黑格尔辩证法的否定性原则却主要不是在这一意义上使用的,我们发现,即使是马克思在强调否定之否定的时候,也多是在说否定过程中的肯定要素。因此,就对黑格尔的批判而言,阿多诺和马克思在核心上是一致的。

我们先看看马克思所谓的“否定性”原则意味着什么。马克思称“否定性的辩证法”为《现象学》的最后成果,那它指的必定是《逻辑学》“导论”

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,第322、323、325页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷,第33页。

中黑格尔举例说明的“规定了的否定”。而对这个否定性原则的肯定,或者说对黑格尔辩证法的“积极的”东西的保存,本身就是对黑格尔形而上学结论的一种“规定了的否定”。通过前面的分析我们知道,这一过程正是阿多诺所自觉地完成了的。马克思说:

如果绝对观念不愿意再去从头经历全部抽象活动,并满足于充当种种抽象的总体或充当理解自我的抽象,那末,绝对观念也要再一次扬弃自身。但是,把自我理解为抽象的抽象,知道自己是无;它必须放弃自身即抽象,从而达到了恰恰是它的对立面的本质,达到了自然界。因此,全部逻辑学都证明,抽象思维本身是无,绝对观念本身是无,只有自然界才是某物。

扬弃是把外化收回到自身的、对象性的运动。……或者说,无神论是以扬弃宗教作为自己的中介的人道主义,共产主义则是以扬弃私有财产作为自己的中介的人道主义。只有通过扬弃这种中介——但这种中介是一个必要的前提——积极地从自身开始的即积极的人道主义才能产生。

然而,无神论、共产主义绝不是人所创造的对象世界的,即人的采取对象形式的本质力量的消逝、舍弃和丧失,绝不是返回到非自然的、不发达的简单状态去的贫困。恰恰相反,它们是人的本质的现实的生成,是人的本质对人说来的真正的实现,是人的本质作为某种现实的東西的实现。^①

显然,马克思所寻求的正是对黑格尔抽象结论的再一次否定,再一次反思。而这一否定的结果就是哲学走出了抽象的精神的范围,走向了自然。这样,按照阿多诺的看法,客观性中介了主观性,其结果就是主体的经验得到了丰富。这就到了马克思所谓的感性的、具体的个人了。这样的个人“直接地是自然存在物。人作为自然存在物,而且作为有生命的自然存

^①《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第331页。

在物,一方面具有自然力、生命力,是能动的自然存在物;这些力量作为天赋和才能,作为欲望存在于人身上;另一方面,人作为自然的、肉体的、感性的、对象性的存在物,和动植物一样,是受动的、受制约的和受限制的存在物。”^①这种具体的个人中包含着主体与客体的辩证法。

显而易见的是,“否定的辩证法”与“否定性的辩证法”在核心处息息相关。但值得注意的是,这些以阿多诺的观点看来“内在一批判的和理论的”内容主要存在于马克思的早期著作《1844年经济学哲学手稿》中,也就是说主要是马克思与黑格尔和青年黑格尔派哲学决裂的时期的思想。后面我们将会表明,阿多诺的否定辩证法与马克思后来创立的历史唯物主义之间存在着诸多分歧,而且这些分歧则已不是在“理论的”领域就能解决的。但是目前至少可以从思想的内容上肯定,否定的辩证法与马克思的否定性的辩证法是具有亲缘关系的。不过,阿多诺的视野并没有局限在黑格尔,而是将这种辩证法扩展到了整个形而上学的历史。而辩证法作为形而上学批判的这个视野,在马克思那里却并没有被现成地打开。

2. 卢卡奇

说到黑格尔—马克思的辩证法传统,就不得不涉及卢卡奇这个“中间者”,以及他的《历史与阶级意识》。因为,《历史与阶级意识》对阿多诺走向马克思起着“决定性”的影响。^② 卢卡奇为这部著作冠以“关于马克思主义辩证法的研究”之名并不是偶然的,因为他的目的直接地就是“恢复马克思主义的黑格尔传统”,试图“通过更新和发展黑格尔的辩证法和方法论来恢复马克思理论的革命本质”。^③ 但卢卡奇与马克思批判的视角和主题已经有明显的不同。卢卡奇当时并没有阅读到马克思的《1844年经济学哲学手稿》,从而就无从知晓马克思对黑格尔辩证法的直接的批

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第324页。

② Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, The Free Press, New York 1979, P. 27.

③ 卢卡奇:《历史与阶级意识》,商务印书馆1992年版,第16页。

判。他只是“以马克思的经济学的分析为前提,探讨一下一方面作为对象性的形式,另一方面又作为与之相适应的主观态度的商品拜物教性质中产生出来的那些基本问题。只有理解了这些,我们才能看清楚资本主义及其灭亡的意识形态问题”。^① 在他的分析中,德国古典哲学作为资产阶级的意识形态通过物化概念与经济学领域联系起来,从而哲学中的辩证法问题也就涉及资本主义社会的现实问题。这种思考进路,无论是物化概念还是古典哲学中的辩证法问题,对阿多诺的影响是巨大的。这里由于主题所限,我们只讨论他对古典哲学的辩证分析对阿多诺的意义,而将物化问题留到下一章。^②

与资本主义社会的物化现实相应,卢卡奇提出了“资产阶级思想的二律背反”,也就是理性主义与非理性主义的二律背反。卢卡奇是这样总结这种二律背反的:

因为认识的对象是由我们自己创造出来的,那末它就是能够被我们认识的。数学和几何的方法,即从一般对象性(Gegenstaendlichkeit)前提中设计、构造出对象的方法,及以后的数理方法,就这样成了哲学,把世界作为总体的认识的指导方针和标准。^③

然而,单是从对这种思想类型的纯粹形式的规定中就可看出理性和非理性的必然相对性,即任何一个理性形式体系都要碰到非理性的界限或限制的绝对必然性。而在理性主义要求成为普遍方法的情况下,“非理性原则的必然相对性的问题就取得了一种决定性的、溶化、瓦解整个体系的意义。这就是近代(资产阶级)理性主义的情况”。^④

古典哲学的博大、精深和勇气,是未来思想的沃土,这一切都

① 卢卡奇:《历史与阶级意识》,商务印书馆1992年版,第144页。

② 参见本书第四章关于意识形态问题的相关内容。

③ 卢卡奇:《历史与阶级意识》,商务印书馆1992年版,第178页。

④ 同上书,第181—182页。

归功于这种把问题局限在纯思想范围内的做法。当然,这种局限同时也意味着纯思想范围的一道不可逾越的界限。这就是说,无情地撕碎了以往时代一切形而上学幻想的古典哲学,不得不和其前辈一样,对自身固有的条件,采取不批判的、独断主义的形而上学的态度。^①

这里我们不难看出,阿多诺对形而上学的分析与卢卡奇对近代哲学的诊断是同构的,都是将其置于一种由其原则必然导致的二律背反之中。

接下来,卢卡奇认为,这个二律背反伴随着近代哲学的开始,并成为困扰着整个古典哲学为之倾注全部热情的根本性问题。康德之后,无论是费希特的行动哲学还是席勒的美学都是解决这一问题的杰出尝试。而这些尝试最终导向了黑格尔的辩证法。在这种辩证法中,“主体和客体之间的一成不变形式的僵硬对立溶化了,”主体既是这个过程的主题,又是它的结果。从而一切要素都被放入“具体的总体的历史”过程之中。在卢卡奇看来,由于黑格尔“对待历史的不适当的和不彻底的态度”使得它并没有超越近代哲学的二律背反,但却“在方法上开始超越”了它。而接下来的任务则需要由一个阶级来完成,这就是无产阶级,就是目前这个历史阶段同时作为主体和客体的“我们”。^②

卢卡奇的理论目标是主体与客体的统一,是具体的总体。因此,更准确地说,卢卡奇对资产阶级哲学的批判仅仅是对前黑格尔哲学的批判,甚至是借黑格尔来对之前哲学的批判。这一点阿多诺是不能接受的。但是卢卡奇对近代哲学的二律背反的分析,却为形而上学的内在批判提供了典范。阿多诺正是牢牢地把握住了这一环节,并将它加以改造,推广到整个形而上学传统。卢卡奇认为“资产阶级思想的二律背反”只适用于近代哲学,因为它对应于近代的物化的结构;因此,在这个二律背反能否运用

^① 卢卡奇:《历史与阶级意识》,商务印书馆1992年版,第191页。

^② 同上书,第225—228页。

于古代哲学,主要是古希腊哲学的问题上还稍有迟疑。但阿多诺则将类似的辩证结构推广到了古代哲学甚至古希腊神话,认为这些思想一开始就是非常“现代的”。

无论如何,从黑格尔、马克思,经过卢卡奇再到阿多诺的这个辩证法传统是很清晰的。阿多诺的否定辩证法也自觉地在这个传统之中作业。事实上,不仅仅是阿多诺,20世纪的西方马克思主义者对这个传统都有着或多或少的认同,甚至辩证法,或者说批判性的辩证法已经成了马克思主义的一个标志和口号。尽管在这一口号下的也还隐藏着诸多不同的理论和实践上的动机,但是,笔者认为,只有阿多诺如此执著和深刻地挖掘了辩证法中的批判要素,以至于可以用它去撼动整个西方形而上学的根基。也正是因为如此,否定的辩证法才构成了马克思主义与20世纪的其他哲学流派对话的最基本的视野。

二 辩证法与现象学

如果说,黑格尔—马克思的辩证法传统中形而上学批判的代表是阿多诺的否定辩证法,那么现象学传统的杰出代表就必然是海德格尔的基础存在论。事实上,形而上学的批判或克服最初也正是因为海德格尔而成为20世纪哲学的重大主题的。所以阿多诺在其学术生涯中自觉地将海德格尔,甚至整个现象学传统作为其理论上的对手。如海尔蒙·默尔辛(Hermann Moerchen)所说,阿多诺与海德格尔的对立由来已久,早在1929到1933年间他关于基尔凯戈尔的书中就已经形成了,流亡回来以后,阿多诺更是对海德格尔发动了持续而猛烈的攻击,并且往往超出了学术的范围。而海德格尔则保持了“高贵的沉默”,在公开场合对阿多诺的攻击未置一词。^① 自从阿多诺去世之后,将否定的辩证法与海

^① Hermann Moerchen, *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981, S. 13-14.

德格尔哲学比较阅读的尝试逐渐增多,且二者间的类同之处也越来越受到重视。^①但笔者认为,要揭示二者之间的差异,归根结底是揭示二者间形而上学批判路径的差异更具价值,因为二者分别代表了辩证法和现象学这两大当代哲学的主流,其间的差异必定能让我们可以更清晰地透视这一远未结束的问题。

前面我们已经提到,海德格尔极力避免一开始就涉及形而上学的概念,以回避这一概念中所包含的困难,他选择从一个特定的形而上学问题进行切入。这个问题就是所谓的形而上学的首要问题或根本问题。海德格尔在《形而上学导论》的开篇处就直截了当地说:“‘究竟为什么在者在而无反面不在?’这是问题所在。显然这是所有问题中的首要问题。”^②这个问题的特殊性在于,此在(Dasein)作为问题的追问者是诸多存在者中的一员,而“无”(Nichts)却绝不是一个存在者。因此,此在必定要“超出”存在者,才能面对“无”。同时,无与存在者并不是漠不相关的,“无始终不是存在者的不确定的对立面,而倒是揭示自身为归属于存在者之存在的”,这里无与存在“共属一体”。值得注意的是,海德格尔提出的形而上学的首要问题已经被一个先行的结构,即著名的“存在论差异(der ontologische Unterschied)”所支配。基于这种差异,海德格尔才对传统形而上学提出批判。在他看来,虽然传统的形而上学一直在以不同的方式说出存在,但它“绝没有回答存在之真理的问题,因为它从未追问过这个问题。形而上学之所以不问此问题,是因为它只是通过把存在者表象为存在者而去思考存在。”“自其发端乃至其完成阶段,形而上学的陈述都以某种奇怪的方式活动于一种对存在者与存在的普遍混淆之中。”^③这种

① 其中最值得一提的是 Hermann Moerchen 和 Ute Guzzoni,他们试图将二者的理论视野加以融合。哈贝马斯和伽达默尔等人也曾提及二者的深刻的相似性。但也有反对这种比较的,例如詹姆逊,他认为形而上学传统是一个含混的概念,并且这一概念的意义和基础在阿多诺和海德格尔那里是截然不同的。(Fredric Jameson, *Late Marxism, Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*, Verso, London 1990, P. 10.)

② 海德格尔:《形而上学导论》,商务印书馆1996年版,第3页。

③ 海德格尔:《路标》,商务印书馆2000年版,第436页。

混淆又源于一种“存在的遗忘(Seinsvergessenheit)”,^①在海德格尔看来,这种遗忘不仅规定着传统形而上学的性质,而且也规定着整个现代世界的性质。尽管海德格尔认为这种遗忘并不能说是一个“错误”,而应该被“思”为“居有事件(Ereignis)”,^②但这种“思”本身已经试图“超出”传统的形而上学,并对之构成的“批判”。

海德格尔的基本逻辑是,存在不是存在者,而传统形而上学向来都追问存在者,准确说是追问某个超级存在者,而遗忘了存在的真理。从形式上看,海德格尔的所立足的存在论“差异”似乎与阿多诺的非一同一性之间有不谋而合之处,因为差异的存在表明存在者不可能完全溶入一个更高的概念即存在之中。但阿多诺断言,这个差异是虚假的,是一个“波特金的村庄(Potemkinisches Dorf)”,是为了解决“存在者中不可溶解的要素”的“绝技”。^③其中隐含着十足的传统形而上学目的。首先,存在论“差异”是没有实质内容的同语反复,即“存在不是存在者,因为它是存在”。更重要的是,海德格尔在存在论差异的前提下提出“存在之物的存在论化(die Ontologisierung des Ontischen)”,这样“没有存在者就没有存在”就变成,“存在者的存在属于存在的本质”,换言之,“存在者属于存在”。^④阿多诺看来,存在者如果真具有其独立的存在,那么必定始终要以某种非概念的东西作为内核,而事实是,海德格尔凭借“非概念之物向非概念性的概念化”,将存在论“差异”清除掉了。^⑤

如果存在论差异是虚假的,那么海德格尔的基础存在论便只是一种改头换面的同一性思维,而所谓的形而上学的克服也不过是表明,它比以往的形而上学更加形而上学。我们看看海德格尔是如何克服传统形而上

① 海德格尔:《形而上学导论》,商务印书馆1996年版,第25页。

② 海德格尔:《路标》,商务印书馆2000年版,第436页。

③ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 121 - 122.

④ 同上书,第122页。

⑤ 同上书,第123页。

学的,就不难理解这一点。在海德格尔看来,克服形而上学就是“回到形而上学的基础(Grund)”,转向存在自身的真理。在形而上学追问存在者之为存在者之际,存在尽管并没有在其真理中被思考,但存在本身总是已经以某种方式到达了。因此,存在的真理乃是形而上学的基础。^① 由于形而上学停留在存在者的层次上,所以它的基础被遮蔽了。在《存在与时间》中,海德格尔就试图“回到这个遮蔽者中来进行追问”。在这里,海德格尔试图用作为一个特殊存在者的此在(人)与存在的关系替换近代哲学中主体与客体的关系。或者说,此在与存在的关系被放置在近代哲学的主体与客体或主体与自身的关系之“前”,后者惟有通过前者才能得到理解。^② 《存在与时间》对此在的生存论分析被称作“基础存在论(Fundamentalontologie)”,是因为此在与一切其他的存在者相比,不仅具有“存在者层次”上以及“存在论”上的优先性,它还“是使一切存在论在存在者层次上及存在论上(ontisch-ontologisch)都得以可能的条件。”^③ 可见,海德格尔在这里是要以存在者(此在)与存在的关系替代主体与客体或主体与自身的关系,同时又要以此在替代主体或人,以图“遗弃”形而上学的问题,克服形而上学。

但海德格尔很快就发现,“基础存在论”一词与其克服形而上学的进程是相悖的,因为“基础”容易让人误以为海德格尔赋予此在以类似主体性的地位。如果是这样,那么海德格尔的思想就滞留在存在者之上了,但事实却是,此在的存在论分析仅仅是一种“暂先性(Vorläufigkeit)”的工作,其真正目的乃是存在本身。海德格尔说:“不顾存在者而思存在(Sein ohne das Seinden zu denken)的企图是必要的,还因为否则,在我看来,就不再能合乎本己地把今天那些围绕地球而存在的东西的存在带进我们的视域”。^④ 所以,“基础存在论”一词就被海德格尔抛弃了,直接考虑存在

① 海德格尔:《路标》,商务印书馆2000年版,第430页。

② 关于此点,倪梁康已有详尽的阐述。参见倪梁康《自识与反思》,商务印书馆2002年版,第447—466页。

③ 海德格尔:《存在与时间》,三联书店1999年版,第16页。

④ 海德格尔:《面向思的事情》,商务印书馆1999年版,第38—39页。

的“思(Denken)”成了其后期哲学的主题。在海德格尔看来,在思的任务得以考虑的地方,形而上学便宣告“终结”。

在阿多诺看来海德格尔不顾存在者而直接思考存在,与黑格尔将哲学限制在纯粹概念的领域的作法有异曲同工之妙,因为它们的结果都是将存在者的非同一性的内核清除出去了,从而也就符合了形而上学的原始目的。阿多诺断言道:“尽管海德格尔对存在的崇拜(Kultus)——这种崇拜激烈反对对精神的唯心主义崇拜——是以对其自我神化(Selbstvergottung)的批判为前提的,但海德格尔的存在几乎不可能与它的这个‘对拓者(Antipoden)’即精神区分开来,它的压迫性并不比精神少,而只是比精神更加不透明——精神的原理是透明的。因此,它就好比精神哲学更缺少对其统治的本质进行批判性的自我反思的能力。”^①

按照阿多诺的标准,对形而上学的克服决不在于将形而上学的问题全然抛弃,决不在于某种超然于主体与客体的“第三者”。因为,任何形式的“第三者”,只要其最终声称对于存在者的优先性,那么它就只能是一种形而上学征服其对象的手段。海德格尔的存在本身就是这样的一个“第三者”,因为如果直接思考存在本身成为理解存在者的前提,那么存在者的存在就被压制了。而阿多诺则一贯主张“没有存在者就没有存在”,“某物”始终是不可消解的。^② 所以阿多诺认为,对形而上学的克服只能是主体与客体间压制关系的纠正。并且,这种纠正必须依靠主体,或者说,必须“通过概念来超越概念”^③。如果说,形而上学中主体通过概念对其对象的压制确立主体性是人类的第一次启蒙,并且这一启蒙直接导致了主体的“自我神化”,那么现在需要第二次启蒙,以消除主体的神化,使主体与客体间的关系得到和解。

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 105—106.

② 同上书,第 139 页。

③ 同上书,第 27 页。

显而易见的是,阿多诺和海德格尔之间分歧的关键乃在于,将形而上学的超越诉诸一种更为本真的存在还是诉诸主体自身的再次启蒙。如果诉诸存在,那么就可以绕开主体与客体、概念与实体等形而上学的区分,或者说,直接回到先于这些区分的源始境域之中去;而如果诉诸主体自身的再次启蒙,则要求坚持主客体的区分,并通过主体将两者的关系加以改造。笔者认为,这两种进路之间的差异正包含着现象学和辩证法传统的差异,或者说,这两种不同的进路,乃是辩证法和现象学分别运用于形而上学批判这一主题的必然结果。

海德格尔在论及其《存在与时间》的方法的时候说“这里关系到的是我们想更切近地加以考察一种‘自明性’”,这种“自明性”意味着不预先包含一个立场或成见。^① 用胡塞尔的话说就是,“面向事情本身”。这首先表达了一种基本的态度,即其“出发点先于所有的立场,即:以直观的,并且先于所有理论思维的自身被给予之物为出发点,以所有人都可以直接看到的并且可以直接把握到的东西为出发点”^②。尽管对“事情本身”的理解有所不同,但海德格尔显然从胡塞尔那里继承了这种现象学的方法和精神,即将某个最原初的、直接的事实呈现出来。^③ 这其中已经预设了一种本真(Eigentlichheit)与非本真相区分的结构,而这种结构在海德格尔就直接支持着存在者与存在的差异。现象学的运作就是要立足于这一区分,将一切非本真的东西都剔除掉,以找到一个最终的、最根本的、最原始的基础。无疑,这与以往的形而上学的运作是一致的。

而我们已经知道,阿多诺的方法来源于黑格尔—马克思的辩证法传统。尽管阿多诺的辩证法是改造了的、否定的辩证法,但它的内核,也就

① 海德格尔:《存在与时间》,三联书店1999年版,第33页。

② 胡塞尔:《纯粹现象学和现象学的观念》,转引自倪梁康《现象学及其效应》,三联书店1994年版,第189页。

③ 倪梁康对海德格尔和胡塞尔的现象学概念作了区分,认为其作为方法(形式)的一面与胡塞尔是一致的,但显然抛开了现象学作为“内容”的一面。参阅倪梁康《现象学及其效应》,三联书店1994年版,第189页。

是规定了否定早已存在于黑格尔的哲学之中了。规定了否定之运用于形而上学本身,其结果必定是使得精神、主体超出了它自身,走向它的对立面,并在这一过程中获得丰富的经验。我们从海德格尔对黑格尔的批评中就可以看出其现象学方法与辩证法的冲突。按照黑格尔的观点,真理在完成阶段才被获得,而在希腊哲学阶段还处于“尚未”中。而在海德格尔看来,真理即 Aletheia 早已存在于希腊哲学的开端之中了,存在于希腊人源始的经验之中了。这种真理对于我们来说不是“尚未”达到,而是“尚未”被思。^① 我们几乎可以说,现象学和辩证法的方向在这里正好是相反的。

这样,我们就不难理解阿多诺对胡塞尔和海德格尔等人的批判了。在阿多诺看来,现象学的方法最终是“肯定的”,最终是为了发现某个可以支撑整个世界的源始“事实”。这种方法并不能真正超出形而上学,至多是表明,以往的形而上学还不够形而上学。而辩证法的内核则是“否定的”,这种否定正因其不打算抛弃形而上学的问题而真正超出了形而上学的视野。^②

三 辩证法与实证主义

我们已经可以看出,无论是对以往的“形而上学批判”还是对“批判的

① 海德格尔:《路标》,商务印书馆2000年版,第515、521页。

② 关于现象学和辩证法的差异,贺麟、叶秀山和邓晓芒等学者已经有所涉及。其中邓晓芒的分析最为细致和深入,笔者深表赞同。他认为先验想象学和黑格尔辩证法的差异关键在于“内在反思”和“外在反思”的区分。现象学本质上属于外在反思,而黑格尔的辩证法则是在内在反思的。“胡塞尔的反思是先验的外在反思,整个反思活动是由‘进行沉思的我们’即哲学家人为地造成的,其尺度是从外面带入的,而对这个尺度本身哲学家却不再反思,认为永远有效;黑格尔的反思则是一个东西(任何一个东西)的自身内在的反思,反思的标准和尺度是由‘这个’东西本身发展出来的,因而尺度是在不断的自我反思中发展变化着的,它总是可以再问一个‘为什么?’但却不是无穷追溯,而是圆圈式的进展,终点在更高的阶段上贯通着起点。胡塞尔的反思表面上是批判的,骨子里却(如同康德一样)在对待批判的尺度上是非批判的,是少数具有慧眼的哲学家制定的;黑格尔表面上是非批判的,但接下来就显示出更为彻底的批判主义,甚至是‘彻底的怀疑主义’,但同时又是建设性的。”(邓晓芒:“论先验现象学与黑格尔辩证法的差异”,载于《江苏社会科学》1999年第6期。)阿多诺所把握到的否定性与内在的反思是一致的,但却不认为这种反思必然要导致回到起点这样一个否定之否定的过程。

批判”，阿多诺的方法都是非常“辩证的”，即揭露对手的内在矛盾，也就是其目的与手段、目的与结果的内在矛盾。由于这种矛盾的存在，无论是形而上学还是所谓形而上学的“克服”都走向了反面。这便是内在批判的运作方式。除了海德格尔的现象学之外，20世纪形而上学批判的另一重要流派实证主义在阿多诺这里也必须面对同样的境遇。在20世纪30年代，霍克海默就和阿多诺等批判理论家与维也纳的实证主义者进行争论，五六十年代这一争论又在社会的领域内得到继续，并最终导致60年代与卡尔·波普在社会学方法上的争论。阿多诺的核心论点是，实证主义为了拒斥形而上学而牢牢抓住实证的、被直接给予的事实，从而又落入传统形而上学的窠臼，因为直接的明证性的事实本身就是另一种神话。

我们先看看实证主义是如何批判形而上学的。其实，实证主义者理解的形而上学“与欧洲通常的用法一样，是指所谓研究事物本质的知识领域，它超越了以经验为基础的归纳科学的领域”^①。但他们对形而上学的解释和评价却是从极端经验主义和唯名论的立场出发的。石里克说：“形而上学的努力一向集中在这一荒谬的目标上，要用知识来表达纯粹性质的内容（事物的‘本质’），也就是要说那不可说的东西。性质是不能说的，只能显示在体验中，而认识是与体验毫无关系的。”^②简而言之，形而上学从根本上是一件荒谬的事情，是无意义的，因为它的提问本身是错的。

卡尔纳普认为，形而上学之没有意义有两个方面，一是形而上学的“词”是无意义的，一是形而上学的“陈述”是无意义的。这两方面的意义的标准最终又可以归结到这样一个问题，即它可否通过经验加以实证。关于第一方面，卡尔纳普曾举了“本原”的例子。他认为形而上学认定了一种关于“起源”的经验之外的意义，“然而又没有规定出其他任何意义的

^① 鲁道夫·卡尔纳普：《通过语言的分析清除形而上学》，载于洪谦主编《逻辑经验主义》，商务印书馆1982年版，第36页。

^② 默里茨·石里克：《哲学的转变》，载于洪谦主编《逻辑经验主义》，商务印书馆1982年版，第9—10页。

标准。因此,那种被假定为与上述经验意义相反的所谓‘形而上学’意义是并不存在的”;“这个词明显地被剥夺了它的原始的意义,而又未获得新的意义;这个词只剩下一个空壳”。^① 关于后一方面,卡尔纳普的批评主要与系动词有关。在某些形而上学特有的命题,如“这个‘无’如何”、“这个‘无’存在”等这样的命题中,由于 sein 被赋予一种不寻常的含义,导致了命题不符合通常的逻辑句法。总而言之,形而上学的“问题和答案都是与逻辑和科学的思维方法无法调和的”。^②

我们也发现,卡尔纳普和阿多诺攻击形而上学的角度是很接近的,都是从经验的领域出发。阿多诺早期所受的哲学训练来自卡内琉斯的所谓“新休谟主义”,有时他甚至还被误认作一个唯名论者。但是,如果按照卡尔纳普的标准,阿多诺无疑也是一个典型的形而上学家。显然,一个关键性的问题在于对经验的理解以及对经验作用的理解。石里克划分出“经验”的两种意义,一是“直接的感觉材料”,一是在康德和休谟意义上的可以“指导我们的行动”的经验。他说:“证实的可能性不依赖于任何‘经验真理’,不依赖某一自然规律或任何其他真的一般命题,而仅仅为我们的定义所决定,为我们的语言中确定的规则所决定,或者说,为那些我们在任何时候均可随意规定的规则所决定。我们已经说明过,这些规则最终统统指向实指定义,通过这些实指定义,可证实性就同第一种意义的经验联系起来。没有一个表达规则要以世界上的任何规律或规则性为前提(这种规律是休谟和康德所说的‘经验’的条件),但的确要以那些可以加上名称的感觉材料和情况为前提。语言的规则就是应用语言的规则;所以,必须有某种可以把语言应用上去的东西。可表达性和可证实性是一回事。逻辑和经验之间不存在任何对抗。逻辑学家不仅能够同时是一个经验主义者;而且,他如果想要理解他自己所做的话,他也必须是一

① 鲁道夫·卡尔纳普:《通过语言的分析清除形而上学》,载于洪谦主编《逻辑经验主义》,商务印书馆1982年版,第19页。

② 同上书,第26页。

个经验主义者。”^①石里克最终将经验理解为“直接的感觉材料”，这种感觉材料之所以可以构成知识，之所以能与逻辑相结合，乃是借助于我们的“实指定义”。值得注意的是，“实指定义”的结果乃是“指号(Notion)”，而不是传统意义上的“概念”。这样，实证主义就最终将意义奠定在“直接的感觉材料”上。而在康德的经验概念中的那种综合的、形式的、一般性的东西便被剔除掉了。

而阿多诺一向认为，任何东西都是被中介了的。纯粹直接的东西只是一个虚假的幻象。即使是亚里士多德的 *tode ti* 和纯粹的无形式的质料，我们在谈论它的时候，就已经赋予了它一个形式。显然，阿多诺的形而上学批判在某种意义上说乃是以康德的经验概念为前提的。其实康德本人也对形而上学作出了批判，但其意义便与实证主义不同了。阿多诺说：“在坚持知识的有限本性和将形而上学拒斥为一种‘狂热的僭越(wild extravagance)’的方面，康德和实证主义是一致的。但我们必须补充说，他形成整个思维方式的氛围却迥异于实证主义。这就是说，我们面对这样的情形，其中知识是一种幻象，因为它越是接近它的对象，就越是按照自身的想象来为它赋形，从而将它驱赶到越来越远的地方，犹如文明将最野蛮的、最奇异的动物驱赶到最人迹难至山林的之中。这就是在隔阂学说(doctrine of the block)中被反思的东西；这是一种形而上学的哀痛，一种对那最好的东西，对我们必须不去忘记却又无论如何被迫忘记的东西的记忆。这种记忆对于实证主义而言是非常生疏的，只因为实证主义没有为奠定这种隔阂观念的理论留下了任何空间。相反，实证主义要说这些所有都是无意义的，所有这些都是绝对的幻象；它紧紧抓住‘实证的’事实，被给予的现实——在其后再没有任何东西。”^②阿多诺对康德哲学中的这种隔阂状态的揭示乃是阿多诺的形而上学批判的一部分。阿多诺选

^① 默里茨·石里克：《意义和证实》，载于洪谦主编《逻辑经验主义》，商务印书馆1982年版，第51—52页。

^② Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press, 2001, P. 176.

择在康德之“后”作出他的批判,本身就表明了对康德的先行的接受。

所以,康德与实证主义的区别生发出了阿多诺与实证主义的区别。在论及无形式的质料的时候,阿多诺这样表达了他与实证主义的区别:“当我们表明我现在所代表的思想与在这一视角下被命名为实证主义的思想的差别,我想说,非实证思想是不满足于固化了的单一性逻辑,即非此即彼的,不是中介便是非中介,不是概念便是非概念,而是分析这种现象,动摇我刚刚提出的那种不言自明性。在我看来,这对于哲学概念来说是独一无二的,即哲学有这样一种特质,尽管它与自身纠缠消耗着,尽管它自身被囚禁在我们的构造和语言的玻璃房中,但它总是力图超出自身,超出这个界限,超出它的玻璃房来思考。”“正是这种思想超出自身,走向开放,这正是形而上学。”^①纠缠于自身的牢笼,并超出这个牢笼,这是潜藏于形而上学中的特质。阿多诺对形而上学的批判却并没有外在于它,而恰恰是以它为基础的,因为辩证法的批判的任务就是要通过否定、通过中介将哲学引出自身的牢笼。而实证主义试图固守一个直接的、不言自明的原则,似乎早已跳出了这个牢笼,但却一开始就在牢笼之中。

不难看出,阿多诺作为黑格尔—马克思辩证法传统中的一员,他的形而上学批判路径的独特意义首先在于其内在性。在阿多诺这里,批判始终以进入形而上学的内在矛盾为前提。另外,阿多诺的批判中包含着强烈的拯救热望,进入形而上学的内在矛盾,也可以理解为对这种矛盾的某种保持。这两方面在现象学和实证主义那里都是缺失的。无论是在海德格尔还是卡尔纳普等人那里,传统形而上学的基本问题都是一个亟须抛弃的问题,因此他们的立足点就处于这个问题的基本框架之外。在阿多诺看来,这种外在于形而上学的立场是不可能的,它至多是一种经过伪装的形而上学。

① Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 107 - 108.

中 篇

形而上学批判的社会内容

引 言

“上篇”分析的是阿多诺对形而上学的辩证批判,同时也主要是“内在的”批判。但通过前面的分析我们已经知道,这种批判却从未安于形而上学的纯粹理论的范围,而是要将其引向这个范围之外。这就将我们带入了另一个问题域,即对形而上学的社会的批判,或者说意识形态的批判。如果说,内在的批判揭示了形而上学内在固有的矛盾,那么社会的批判就将表明,这种内在的矛盾是如何与现实,如何与我们生活于其中的社会,如何与人类的实践相关的,以及这种相关性对于哲学而言意味着什么。因此,我们将“上篇”的内容限制在哲学理论的内部不过是一个权宜之计。当我们充分地领会了阿多诺典型的辩证思维之后,接下来的任务就是阐述与它相应的社会批判的逻辑。

事实上,将哲学理论与社会实践相关联本就是批判理论的标志性特征,这在霍克海默早年的论文《传统理论和批判理论》中就已经被确立了。霍克海默说过,与传统理论将理论活动与社会活动截然分开的做法不同,“推动批判思想的活动却努力要真正地超越这种张力,要消除个体的目的性、主动性、合理性与社会建立与其上的那些劳动过程中的关系之间的对立”。^①《启蒙的辩证法》可以说就是对这一思想的最完美的贯彻,而《否

^① 霍克海默:《传统理论和批判理论》,载于《霍克海默集》,上海远东出版社2004年版,第184页。

定的辩证法》作为批判理论的经典文本，自然也不能例外。阿多诺在“关于形而上学的沉思”的开端处说：

再也不要说，不变的东西是真理，而运动的东西是流变的幻象，再也不要坚持时间性的东西与永恒的理念之间的漠不相关性，即使借助黑格尔那虚妄的解释——时间性的此在通过内在于其概念中的虚无化(Vernichtung)而服务于永恒的东西，它在虚无化的永恒性中展现自身——也不行。在辩证法中世俗化了的一种神秘冲动是这样一种学说，它认为尘世的、历史的东西与形而上学作为先验性而抬高的东西之间相互关联，或者不那么神秘或极端地说，它至少与意识对哲学教条指派给形而上学的问题的态度有关。在奥斯威辛之后，对任何关于此在的肯定性的空谈和将此在宣称为一种牺牲的过失的反感，对从它的命运中榨出一种被耗尽的意义的反感，依据这样的事件(Ereignissen)是有其客观要素的。这些事件判定，从肯定地确立的先验性中散发出的内在意义的建构乃是一个笑话。这种建构赞同了绝对的否定性(absolute Negativität)，并以意识形态的方式帮助它达到了永生，这本来就存在于现存社会的原则之中，直到这个社会的自我毁灭。^①

阿多诺直接将对形而上学的批判和对残酷现实的谴责联系起来，因为形而上学建构中对流变事物的压制在现实的历史中得到了实现，“奥斯威辛证实了纯粹同一性的哲学原理就是死亡。”^②事实上，奥斯威辛只是一个极端的例子，阿多诺的批判所指向的是整个“第二自然”所造成的统治和灾难。与这种灾难相比，第一自然所带来的灾难是微不足道的。阿多诺对这个社会的方方面面的诊断都与此联系在一起，正因如此，否定的

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 354.

^② 同上书,第 355 页。

辩证法作为批判理论的典范便积极地介入了现实之中。

但这并不意味着阿多诺在否定的辩证法中提供了一套实践的纲领。马克思说,哲学家只是以不同的方式解释了世界,但问题在于“改变世界”。而能改变世界的不是“批判”,而是“革命”。20世纪的阿多诺并没有接受这一思想。事实上,就理论与实践的关系而言,否定的辩证法本身是充满矛盾的。因为“辩证法不是立场”,所以阿多诺便在各种立场间艰难地走着钢丝。这样我们就不难理解,阿多诺一方面在与所谓纯粹的理论、价值中立的理论争辩的时候,又拒绝像马尔库塞那样加入行动者的行列之中;阿多诺声称理论活动应该考虑“社会合理的组织”,但在他创立某种理论的模式时,却绝没有想到他的学生会用“燃烧瓶”去实现它。或许正如阿多诺自己所说的:“一个自我(Ich)的力量之经得住考验,在于其能将客观的矛盾纳入自身的思想之中,而非粗暴地将其清除”。^①阿多诺的立场的矛盾,也就是批判理论的矛盾,或许正如形而上学的矛盾一样,是内在于其本质之中的。

如果不能提供一套行动纲领,那么否定辩证法的实践要素就只能理解为:批判本身就是实践的。事实上,阿多诺正是这么认为和坚持的。早在批判理论的纲领中,霍克海默就致力于颠覆理论与实践的传统对立,其结果便是批判被作为介入现实的方式,被理解为实践的一种形式。那么,批判如何能够介入现实,如何作为实践呢?这就涉及到对现实中的统治的理解。在韦伯之后,关于当代世界的合理化过程的诊断被普遍接受,阿多诺自然也不例外。既然世界被某种抽象原则所统治,那么批判必然要指向这种抽象的原则。这些抽象原则事实上都是形而上学的要素,现实的统治也可以视为形而上学的实现。因此,阿多诺的形而上学批判本身就是一种“实践”行为。在理论与实践的辩证法中,阿多诺将构成统治

^① Theodor W. Adorno, *Kritische Theorie und Protestbewegung: Ein Interview mit der "Sueddeutschen Zeitung"* in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 20. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 399.

的形而上学原则理解为意识形态。从而,他的批判也就是意识形态批判。当然,这个意义上的意识形态与马克思的意识形态概念已经有所不同。否定辩证法的批判也必定对应着一个“改造过”的意识形态概念。阿多诺的意识形态批判,主要集中在对启蒙的批判上。启蒙的辩证法就是意识形态批判的典范。启蒙的辩证法可以说是对启蒙理性的一次否定,如果联系前面我们对否定概念的探讨,那么就不难看出,这个否定并不是流行的观念中所谓“对全部工业文明进步和启蒙理性的”“反对”和“拒绝”。因为批判本身就是一种启蒙精神,至少是对启蒙精神的保存。因此启蒙的辩证法导向的乃是第二次启蒙,在阿多诺那里,这第二次的启蒙指向了拯救的乌托邦。

本篇我们首先要阐明阿多诺的理论与实践的辩证法(第四章),这是理解否定的辩证法作为批判理论的特质的关键。接下来我们将到启蒙的辩证法这个意识形态批判的典范中考察否定辩证法的社会批判是如何运作的(第五章)。最后,我们再结合阿多诺的历史观念考察否定的辩证法所指向的目标,也就是他的乌托邦思想(第六章)。

第四章 理论与实践

马克思在《关于费尔巴哈的提纲》的第十一条中说：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”这句话有两种可能的解释：一是认为马克思主义扬弃了哲学，余下的事情就只是通过行动来改变世界；一是认为马克思扬弃了旧的哲学理论，而一种新的哲学理论则必须具有改变世界的功能，至少要具有一种实践的取向。显然，阿多诺的否定辩证法作为一种批判理论是属于后者的。应该说，在霍克海默为批判理论制定的纲领中就已经包含了对理论和实践关系的特殊理解，并且一直被贯彻到阿多诺的哲学之中。但促使阿多诺集中反思理论和实践关系的却是其晚年的一系列政治事件。学生运动打着批判理论的旗号所进行的抗议行动，让阿多诺深深地感到震惊。而当学生的矛头转而指向他这个批判理论的核心人物时，便不能不说批判理论的危机到来了。在这种形势下，阿多诺对理论和实践关系的反思，便也可以说是对批判理论自身逻辑和合法性的反思。^①

^① 这些反思集中表现在阿多诺《关于理论与实践的旁注》和一系列的广播和报纸的访谈之中。参见 Theodor W. Adorno, *Marginalien zu Theorie und Praxis*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 759; Bd. 20.1, S. 398 - 409. 以及 Theodor W. Adorno, *Kritik der Pseud-Aktivitaet: Adornos Verhaeltnis zur Studentenbewegung im Spiegel seiner Korrespondenz. Ein Dokumentation*, in: *Frankfurter Adorno Blaetter VI*, edition text+kritik, Muenchen 2000, S. 42 - 116.

按照阿多诺的说法,这一反思已经超出了“否定的辩证法中所道出的内容”,但其结果仍是:“我自己还是像往常那样认同批判理论,丝毫没有感受到任何使我去修正它的压力。”^①因此,我们可以将这种反思视为对批判理论逻辑的又一次论证。

这一章我们将从主体与客体的问题过渡到理论与实践的问题(第一节)。这一环节在以往的研究中常常被一笔带过,但事实上其中的细节对于理解阿多诺的批判行为并不是无关紧要的。紧接着我们要阐述阿多诺的理论与实践的辩证法(第二节),只有在理解了理论与实践的辩证法之后,我们才可以明白阿多诺晚年的政治态度。最后是阿多诺的意识形态概念以及传统形而上学作为意识形态的意义(第三节)。当我们谈到形而上学作为意识形态的意义的时候,似乎回到了上一篇的内容。但我们这里的侧重点已经转换到“实践”上面了。

第一节 从“主体与客体”到“理论与实践”

阿多诺在阐述辩证法的时候曾选择了两个模式(Model),一是主体与客体,二是理论与实践。前者旨在表明人们应如何辩证地思维,而后者则要涉及辩证法的“内容”。我们在“上篇”的论述主要地属于第一个模式,而“下篇”则要涉及第二个模式。这里我们首先要碰到的问题就是,这两个模式是如何相关的。作为叙述的策略,我们到这里才提出这个问题,但事实上,这个问题是始终存在于形而上学批判之中的。因为形而上学本身就包含着“实践”的要素,或者说,形而上学本身具有在人类的生活中实现自身的机制;同时,传统的形而上学同样探讨实践的问题,实践问题可以说是形而上学体系的一部分。所以,我们这里并不是提出一个新的

^① Theodor W. Adorno, *Kritische Theorie und Protestbewegung: Ein Interview mit der "Sueddeutschen Zeitung"* in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 20. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 401.

问题,而是展开了形而上学内部已经存在的维度。当然,在阿多诺看来,传统形而上学条件下的理论与实践的关系是扭曲的,他的目的是通过对此的批判阐述出理论与实践的辩证法。

一 形而上学“理论”中的“实践”内容

对于理论和实践,我们也只能跟从阿多诺,事先并不给出一个需要固守的概念,而是暂时在一种最为宽泛的意义上使用它,将它带入问题中,并借此使它获得更具体的规定。也就是说,我们可以先暂且将理论理解为认识或解释世界,而实践则是做、行为和改变世界。

我们还是先看看阿多诺是如何进入理论与实践的问题的。前面已经提到,阿多诺为辩证法挑选了两个模式,“主体与客体”和“理论与实践”。主客体的辩证法表明了我们应该如何辩证地思维,现在这种思维方式要进一步作用于理论之外的问题,即实践问题。事实上,这两个模式本身就是联成一体的。在《关于理论与实践的旁注》的一开始,阿多诺就说:“一个简单的历史性思考便可表明,理论与实践的问题是如何依赖于主体与客体的问题。”^①前面我们已经阐明,形而上学作为一种唯心主义,它的根本命题乃是思想与存在的同一性。这种同一性就并不仅仅是纯粹“理论的”问题。在阿多诺看来,将这个意义上的同一性简单地理解为主体与其对象的符合,或者说对象与自身的符合,都是不够的。因为符合必须要有一定基础,而这个基础才是同一性的实质。这在认识理论上说就是“综合”,而在实践上说就是“同一化”,是统治。阿多诺说:“在每一个综合中,朝向同一性的意志都起着作用;作为思想之内在的、先验的任务,它显得是肯定的和值得希望的:综合的基础借此与自我和解,并因此是善的。”^②

^① Theodor W. Adorno, *Marginalien zu Theorie und Praxis*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 759.

^② Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 151.

综合本身就是一种行动,因此在一种宽泛的意义上是实践的。前面我们已经表明了综合在认识理论中的根本性意义,因此可以说,理论问题在根本上与实践问题连在一起,是一体两面。

我们知道,自古希腊开始,理论就被理解为对永恒之物的观察和凝视,而与实践和生产严格地区分开来。^① 如果理论的对象是可以生产或筹划的,那么理论将不再是理论。因此,阿多诺这一分析可以说是悖于“传统”的。但是,从理论自身的发展情况看,它却决不仅仅是一种静观活动,至少近代以来的哲学理论不是这样的。事实上,卢卡奇早就揭示了这一事实:

近代哲学向自己提出了这样的问题:不再把世界视为独立于认识主体而产生的(例如由上帝创造的)什么东西,而主要地把它把握为自己的产物。而这一用理性的认识把握精神产品的革命,并不起源于康德。他只是用比他的前人更激进的方式作出了这一革命的结论而已。……从全面系统的怀疑论,从笛卡尔的我思故我在,经霍布斯、斯宾诺莎、莱布尼兹,走过了一条笔直的发展道路。他的一个重要的、变化多端的题目则是这样一种观点:因为认识的对象是由我们自己创造出来的,因此,它是能被认识的;以及只要认识的对象是由我们自己创造出来的,那末它就是能够被认识的。数学和几何学的方法,即从一般对象性(Gegenstaendlichkeit)前提中设计、构造出对象的方法,及以后的数理方法,就这样成了哲学、把世界作为总体认识的指导方针和标准。^②

卢卡奇将这一事实限制在近代哲学之中,是有其道理的,因为这一事实只是在近代哲学中才得到承认并被把握为一个原则。但是,这并不能说明这一原则在之前的哲学中没有发生作用。事实上,在古希腊就存在着这

^① 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,商务印书馆2003年版,第170页。

^② 卢卡奇:《历史与阶级意识》,商务印书馆1992年版,第178页。

样的讨论,即我们是否能认识与我们不同的东西,抑或只能认识相似的东西。当亚里士多德认定,绝对单个的事物是不能认识的时候,他已经含蓄地道出这样的论断,即不符合一般性原则的东西是不可认识的。而在阿多诺看来,所谓一般性原则不过是主体抽象的结果。所以,任何形而上学都以同一性(Identitaet)为基本原则,但这个原则却来源于同一化(Identifikation)的行动。

这种行动之可能,显然与主体的某种特殊的能力有关。例如,康德的先验统觉就是这样一种能力或机能。“统觉的先验统一”与“想象力的纯粹综合、即与一个认识中杂多的一切组合之可能性的先天条件相关”。“想象力也是一种先天综合能力,因此之故,我们给它取名为生产的想象力,并且只要它在现象的一切杂多方面其目标是在对现象的综合中的必然统一性,这种综合也就是可以被称之为想象力的先验机能。”^①很显然,在康德看来,主体的这种能力作为认识能力在本质上并不是一种静观或观察能力,而是生产能力。在形而上学的认识论看来,这便是知识的来源。费希特的“本原行动(Tathandlung)”和黑格尔的精神的活动,也是这一来源的表达。但是,这种活动作为一种同一化的行为,所生产出来的,只是一般性的、抽象的东西,也就是与主体相同的内容,而与主体不同的东西则被隔绝起来。

所以,为知识提供本源并不是这种“本原行动”唯一的功​​能,它还意味着将非同一的事物排除出合法性的范围。同一性之物被当做精神的例证被保存下来,而非同一物则被剥夺了存在的权利,正如亚里士多德剥夺了城邦以外的人作为公民的权利一样。阿多诺说:“在唯心主义中——最显著的是在费希特那里——这样一种意识形态无意识地占着统治地位,即非我,l' autrui,总之就是所有使人想起自然的东西在价值上都微不足道,从而自我保持着的思想的同一性就可以放心大胆地去吞噬它。这思想为

① 康德:《纯粹理性批判》,人民出版社2004年版,第127、129页。

它的原则辩护,正是增加它的欲望。体系是精神变成的胃,而狂怒是任何唯心主义的标志。”^①这样,主体的机能和力量(Kraft)就变成了权力(Macht),成了统治和压制的力量。事实上,在柏拉图的“理想国”中,这种统治的要素就已经存在了。在那里,哲学成为社会建构的原则,而哲学家则成了统治者:“包含在主体中的能力是绝对者的能力;根据它的存在,现实性得以建立或应该如此建立。逻辑的运动和伦理的运动在柏拉图那里被确立为同一个东西。逻辑上的更高的东西同时是更善的东西。这同时也具有这样的意义,即理性——它部分地唤起了理念和绝对——,接近了对自然的统治。”^②

柏拉图并未成功地在现实中实现他的哲学统治的观念,但这并不能说明这种观念是荒唐可笑、毫无根据的。统治其实内在于形而上学的本性之中,甚至是比形而上学更为根本的东西。如果考虑到形而上学在当今世界的“完成(Vollendung)”,那么柏拉图的失败就显得是一个超前的意识。如海德格尔所说:“哲学之终结显示为一个科学技术以相应于这个世界的社会秩序的可控制的设置的胜利。哲学之终结就意味着根植于西方-欧洲思维的世界文明之开端。”^③阿多诺对当代世界的诊断与海德格尔是相似的。但他更多地是运用了马克思的哲学话语。阿多诺认为同一性原则主要是在商品交换中获得了它的社会形式,理论中的同一性原则与社会生活中的同一性原则相互“对位”(kontrapunktieren),并且是“同源的”(urverwandt):“交换原则,也就是将人类劳动向平均劳动时间的抽象的一般概念的还原,与这种同一化原则是同源的。在交换中,这种原则便有了它的社会模式,离开这种原则这种模式便不能存在;通过它,非同

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 33 - 34.

② Theodor W. Adorno, *Das Problem des Idealismus*, in: *Frankfurter Adorno Blaetter V*, edition text+kritik, Muenchen 1998, S. 120.

③ 海德格尔:《哲学的终结和思的任务》,商务印书馆1999年版,第72页。海德格尔强调,这里说的“终结”并非意味着单纯的“中止”,“没有继续发展”,而是意味着“完成”,意味着实现。

一的、单个的东西和劳动成果(Leistungen)就变得可以通约,变成同一的。这一原则的扩展将整个世界变成了同一的东西,变成了总体性。”^①这种同构性已经可以将我们带出理论的范围,至于它意味着什么,我们暂且将它作为一个问题提出,后面再进行展开。

二 形而上学条件下的“实践”

前面分析的那种内在于形而上学,甚至可以说为形而上学奠基的“实践”内容,并不是形而上学家们通常所说的实践。然而,形而上学家所说的实践又不尽是形而上学的实践或形而上学条件下的实践。我们通常说的理论就是思考或观察,而实践则是行为,是“做”。只有当思考的主体同时也是行为的主体,并且二者遵守同一种原则,这种实践才是形而上学的实践。事实上,大多数形而上学家都持一种形而上学的实践概念,但亚里士多德则是一个例外,他曾自觉地将实践和创制与理论区分开,前二者都是以可改变的东西为对象,而理论则以永恒不变的东西为对象;并且,实践因其对象异于理论而遵循不同的原则。^②

然而,形而上学的实践却是一个令人费解的概念。近代的主体性通过抽象性原则对其对象的构造,将知识限制在自身的范围之内,从而也使得知识成了一种同语反复。而如果形而上学的实践与理论遵循同一条原则,那么它便也突破不了自身,只能在自己的范围内打转。阿多诺就说:“由于笛卡尔的二实体的学说批准了主体与客体的二分法,同时,在虚构之中实践便由于其反思的分隔首次表现为成问题的东西。在所有急切的实在论那里,纯粹的实践理性是无对象的,犹如世界对于手工业和工业而言变成了加工过程的无质的材料,这种加工本身只有在市场上才具有其

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 1997, S. 149.

② 关于亚里士多德的实践概念以及实践概念和理论概念在哲学史上的演变,可参阅王南湜、谢永康:《后主体性哲学的视域》第一章,中国人民大学出版社 2004 年版。

合法性。实践允诺将人们引出其封闭的存在,而它向来便是封闭的,因此,实践的人便是不负责任的,而实践与其客体的关涉性便先天地受到损害。”^①这里的关键还是在于同一性原则与非同一物之间的冲突。按照我们通常的理解,实践这一说法本身就已经表明主体超出自身的范围,到达对象的领域并对对象产生了影响。但如果实践活动真正超出自身,那就是对形而上学原则的破坏。在形而上学看来,这种实践就是非理性的、不可把握的行为。

这一悖论直接奠定了康德的“道德形而上学”的基本结构,因为康德试图用纯粹理性的原则来建构人的意志活动,而这种建构在某种意义上正是实践要素的祛除:“康德的实践理性的去实践化(Entpraktizierung),也就是它的理性主义,与它的去对象化(Entgegenstaendlichung)是结合在一起的;只有是非对象性的,它才成为那绝对的统治者。这个统治者应该无视经验,无视行动(Handeln)和行为(Tun)之间的跳跃而能在经验中发生作用。纯粹实践理性的教义准备将自发性反向地转移入沉思(Komtemplation)之中,这种沉思在资产阶级的晚期历史中得以实现,并在政治的冷漠,在一种最高的政治事物中得到完成。实践理性地完成了的主体化莫立了它自在存在的客观性之假相;它不再说明,它应如何穿越存在论的鸿沟,入侵到存在者那里。”^②去实践化,就是去掉实践活动中的经验的要素,也就是与意志活动的客体、质料相关的要素。而这些在康德看来是不纯的、有条件的,因而“不能给出任何实践法则”;“如果一个理性的存在者应当将他的准则思想为普遍的实践法则,那么,他只能把这些准则思想为这样一种原则,它们不是依照质料而是依照形式包含着意志的决定根据”。^③这便是康德的实践的“形式主义”。

① Theodor W. Adorno, *Marginalien zu Theorie und Praxis*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M 1997, S. 759.

② Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 1997, S. 235.

③ 康德:《实践理性批判》,商务印书馆 2000 年版,第 19、26 页。

这种形式主义直接决定着唯心主义的自由观念。康德的伦理学是从道德法则出发的,而自由就仅仅意味着意志活动对这些法则的主动的服从。这似乎是一个悖论。这个悖论在唯心主义的范围内是可以得到解决的,自由和服从可以被强行中介。因为,按照唯心主义的教义,“所有存在的东西都应是绝对者的思想”^①。但是康德在这里没有考虑到主体的同一性范围之外的东西,没有考虑到,绝对的法则“需要不可还原的非同一物,这种非同一物同时也是法则性的界限。没有了它,同一性不过是主体性的一个内在的法则。只有对非同一物而言,法则才是一个法则,否则就是同语反复。”^②康德的意志自由正是这样的。但如果考虑到个别的意志、具体的行为,也就是考虑到“非同一”的东西,那么这种自由就表现为统治。因为它仅仅意味着,意志必须按照一定的方式去活动,而没有其他选择。这样,自由直接地变成了不自由。

康德将实践的法则规定为无条件的、思想的普遍法则。这些法则的普遍性和无条件性在精神的领域内还可以被视为主体的自由、主体构造的能力的话,那么在现实中就不是这样了。因为在现实中,普遍的法则体现为无条件的社会控制。阿多诺说:“在所有社会的控制面前,在所有对统治关系的适应面前,思想的纯粹形式、逻辑的严格性被证明是不自由性,被证明是强制,无论是对于被思想的东西还是思想者而言的强制。思想者必须通过强制之集结(Konzentration)来摆脱强制的束缚。任何不适合判断之实施的东西,都被剔除出去;思想先行地施行了这种统治,这种统治被哲学作为必然性概念加以反思。通过同一化,哲学和社会在这种统治中最内在地相互中介。”^③在这种现实面前,形而上学的实践就表现为,要么主动地将这种统治性原则加以实现,要么消极地服从于这种原

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 232.

② 同上书,第 239 页。

③ 同上书,第 232 页。

则。这两种实践在第三帝国的表现对于阿多诺而言无疑是刻骨铭心的：

人们对这样一种实践的反应根本不再有恐惧，这个实践为集中营提供了第一份试验品，在它的曾经令人崇敬的概念中已经目的论地潜伏着对非同一物的虚无化。绝对的否定性是可以预见的，没有什么值得惊恐。恐惧是与自我保持的个体性原则捆绑在一起的，这种原则走出了它的一贯性而取消了自身。集中营里的施虐狂们对他们的牺牲品说：“明天你将化成一缕烟从烟囱中冒出，升向天空。”这说出了对每个个体的生命的冷漠，而历史正朝着这种冷漠运动：他在他的形式的自由之中已是可以互换和代替的，正如在他的清洗者的脚下那样。^①

面对被控制的社会，还可能有一种极端的行为，也即存在主义希望的那种绝对个别性的行动。在阿多诺看来，这是一种虚幻的伪行动或伪实践。“像法国存在主义者那样将一个孤独的、所谓存在论的主体的自发概念置于社会强力的对立面，那就太过于乐观了——（尽管）那还是对怀疑的表达。这种转向(wendende)的自发性在社会的背景之外就无法理解。希望它此时此地即是足够的，但这是虚幻-唯心主义的希望。人们只有在那种看不见任何希望的支柱的历史时刻才具有这种希望。决断主义(Dezisionismus)纯粹是世界精神的完全封闭的总体性的反射运动。”^②这种孤独个体的行为是形而上学的实践的相反极，它看到了形而上学的理论理性在实践领域的统治，并试图通过摆脱这种理性以摆脱所有的统治。这种实践对形而上学的实践具有一定的破坏作用，但它却是非理性的。作为一种对“被控制了的社会(die verwaltete Welt)的必然的反应”^③，它

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 355.

^② Theodor W. Adorno, *Fortschritt*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 632.

^③ Theodor W. Adorno, *Marginalien zu Theorie und Praxis*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 767.

是虚幻的,只是表达了孤独个体的绝望。

我们已经看到,形而上学往往宣布自己从事的是纯粹理论,甚至实践的领域也要遵照纯粹理论的形式来构成,但纯粹理论的根本却是实践的,并且纯粹理论借助其纯粹性和无条件性在现实中发生着作用。这是一个悖论。如果理论真的仅仅是理论,仅仅在自身的范围内打转,那么我们便不会面对现实的批判这种问题。但事实恰恰相反,主体与客体的矛盾中包含着理论与实践的矛盾;而理论中的问题,透过理论与实践的关系,成了现实的问题。这决不是关于“理论运用于实践”这样的外在的、时间上的关联——后面我们将表明,这种外在关联本身是要接受批判的——而是说,理论与实践的关系问题直接地是形而上学问题的一部分。正是由于这个原因,阿多诺的批判作为一种理论也必须面对理论与实践的关系问题。事实已经表明,理论与实践的关系问题直接关乎否定的辩证法甚至整个批判理论的命运。阿多诺也正是在晚年的危机中集中思考了这一问题。我们不妨称这一思考为理论与实践的辩证法。因此,阐明理论与实践的辩证法,不仅有助于理解阿多诺完整的形而上学批判,也是批判理论的立场和内在逻辑的一次梳理。

第二节 理论与实践的辩证法

按照哈贝马斯的说法,形而上学的四大特征之一就是强大的理论概念。也就是说,在形而上学中,理论理性占据着绝对的主导地位。因此,在这个框架中的实践以及理论与实践的关系都是被扭曲的。我们上一节的分析表明,阿多诺的哲学文本是支持这种看法的。其实,对形而上学中理论与实践的悖论的分析,在某种意义上已经透露出了理论与实践的辩证法。无论是在形而上学中,还是在它的简单的对立者那里,理论与实践要么被绝对分离,要么被直接地统一起来。在阿多诺看来,这两种立场都是虚假的:“正如主体与客体的分离不能通过思想的优势而直接取消,理

论与实践之间也是没有直接的统一性的”；^①但两者又不是截然分离的，无论是理论和实践都是主体对客体的作用，所有人类的“做”都是实践，而所有的实践都是通过理论中介了的。思想也是一种“做”，理论也是实践的一种形态。形而上学的实践问题就在于其固执于一种非此即彼(entweder-oder)的思维逻辑，从而扭曲了这种辩证关系。

一 理论与实践的统一性

那么，应如何理解理论与实践的辩证法呢？我们先从二者的统一性开始。在我们一般的观念之中，理论与实践的统一主要表现在两个方面，一是理论来源于实践，二是理论的认识要接受实践的检验，要符合于实践。这种理解是大致不错的，但需要加以具体地限定。在阿多诺那里，理论与实践统一性的意义要丰富得多。阿多诺认为：“关于理论与实践的统一性的说法的真理性与历史的条件相连。”^②也就是说，理论与实践的统一性必须要到人类的社会历史条件中去寻找。我们在第二章曾提到，阿多诺认为认识的起源问题最终是一个“社会行为”。这就表明，理论在其存在论上就有其实践的来源，或者说它本身就是一种实践的方式。只有在这一基础上，理论与实践在认识论层面的统一才是可能的。

这个历史条件则要追溯到人类的脑力劳动和体力劳动的分工。分工一方面表明了理论与实践的分离和差异，但同时也表明了二者在起源上的一致性。事实上，正是由于这个原因，理论与实践领域在某些方面的同构性才是可以理解的。首先，“劳动工具是主体的抽象和抽象能力的表现，这种抽象与理论的抽象是存在某种一致性的。劳动工具之所以与一般的物体不同，乃在于人用其完成某项任务，或者说它承载着某项功能；而某一工具的优劣则取决于它自身的属性在何种程度上胜

^① Theodor W. Adorno, *Marginalien zu Theorie und Praxis*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 766.

^② 同上。

任这项任务,发挥这种功能。因此,工具在理论上就应该具有某种特殊的属性或特殊的形式,以更好地适应其相应的功能。最初,工具的这些特殊的属性和形式是偶然发现的,在运用中也具有随意性,但当一种工具发展成型之后,这些特性便会固定下来,劳动主体也会熟悉这些特性。一种工具,当其作为这种工具被使用的时候,总是以属于其自身的那‘一’种特性作用于所有的对象;而这些对象在这里就显示为所有可以承受这种作用的东西。这样,工具就可以将所有的对象统摄起来,而这一统摄正是以它的特性为基础的。”^①在这里我们可以说,工具就是劳动过程中的概念。

其次,理论的范畴最初与人类社会的划分具有同构性。阿多诺和霍克海默曾多次引用了社会学家涂尔干的分工理论,证明这种同构性:“最初的范畴表现了有组织的部落及其支配个体的权力,同样,整个概念的逻辑秩序,概念的相互依赖、相互联系、相互发展、相互统一都表现为社会现实的相互关系,即分工。”^②这与马克思的唯物主义观点相似。我们知道,马克思在《哲学的贫困》中批评蒲鲁东将“任何事物都归结为逻辑范畴,任何一个运动、任何一个生产行为都归结为方法”,其结果自然是将“产品和生产、事物和运动的任何总和”都归结为“运用的形而上学”。而事实应该是,“经济范畴只不过是生产的社会关系的理论表现,即其抽象。”“人们按照自己的物质生产率建立相应的社会关系,正是这些人又按照自己的社会关系创造了相应的原理、观念和范畴”。^③

正是这种同构性,奠定了理论与实践在认识方面的统一性。这就是说,当认识主体在面对一个认识客体的时候,他不仅仅是以理论的方式面对它,同时也是以实践的方式面对它,或者说,认识的对象乃是被实践所中介了的。这一观念应该追溯到马克思。马克思曾在《关于费尔巴哈的

① 王南湜,谢永康:《后主体性哲学的视域》,中国人民大学出版社2004年版,第167—168页。

② 马克斯·霍克海默,西奥多·阿多诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第18页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版。第140、第141、第142页。

提纲》中批评费尔巴哈不能把事物“当作人的感性活动,当作实践去理解”,“想要研究跟思想客体确实不同的感性客体,但是他没有把人的活动本身理解为客观的(*gegenstaendliche*)活动”,所以马克思才认识到真理性问题是一个“实践问题”^①。在逻辑上说,主体与客体的关系首先是实践的,然后再是理论的。理论作为一种抽象活动,与对象的作用是间接的,直接接触到对象的是实践。而它对客体的认识之所以可能,就在于理论的对象属于一个已然中介了的世界。马克思的这一基本观点,在霍克海默和阿多诺的批判理论中是被接受了。这种统一性是理论与实践的实践活动,也就是直接接触到客体的感性的实践活动之间的统一性,而不是理论与抽象的精神活动的同一性。事实上,后一种同一性并没有超出理论的范围,或者说是前一种同一性的抽象的表现。抽象的同一性为了保证知识的绝对有效性,被规定为直接的同一性。而现实的同一性则是有条件的,承认差异的同一性。阿多诺说:“传统哲学错误地以为,要认识不类似它的东西,便是将它们变得类似自身,而这样它仅仅是认识了自身。而一种改变了的哲学观念则通过将类似的东西规定为不类似的东西来领悟它。”^②很显然,阿多诺某种意义上的类似已经是认识的前提,但是理论还要承认和保持其间的差异性。只有在这种同一性和差异性的张力之中,认识才是有效的,也是具体的。相反,传统哲学“建立起来的智性的东西,被与质料的实践割裂开了:对实践的厌恶驱使它走向对所谓精神事物的把握。但质料的实践并不仅仅是它自身存在的前提,也为这个世界奠定基础,借助实践的批判,它的工作和它的批判同时发生。它根本不知道这个基础,所以便走入虚空之中”。^③

我们再从实践的方面看。理论之起源于分工就表明,理论也是一种

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第56页。

② Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 153.

③ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 172.

“做”，也是一种实践的形式。事实上，霍克海默早年就已经认识到这一点：

传统的理论观念是从劳动分工的特殊发展阶段里所进行的科学活动种抽象出来的。它相应于那种与其他社会活动并行发生但又与之没有显而易见的联系的学者的活动。因此，按照这种理论的观点，科学之真正的社会功能并未得以阐明；它不谈论理论在人类生活中意味着什么，而只谈论在由于历史的原因它在其中生产的独立领域里意味着什么。但实际上，社会生活是各生产部门中所进行的所有工作的结果。因此，即便在资本主义制度中劳动分工的作用极其有限，其各个部门(包括科学)也并不因此而变得自足、独立。它们是社会借以把握自然和维持传统社会形式的特殊范例。它们是社会生产过程的环节，即便是在更狭窄的意义上来说，它们几乎完全是非生产性的。^①

即使是宣称与现实社会完全无涉的理论，也是社会生产过程的一个环节。所以，无论多纯粹的逻辑，都要面对来自现实生活的审视。

以上表明的同一性主要是基于实践对于理论而言的优先性，但这是否意味着，实践可以独立于理论而存在呢？或者说，理论对于实践而言仅仅是一个外在的要素，可有可无呢？阿多诺显然不是这么认为的。他说：“向无理论的实践转化的原因是理论客观的无力(Ohnmacht)，并通过对历史运动中的主体要素，也即对自发性的孤立化和拜物教化而使得这种无力成倍增加。它的畸形是被控制了的社会必然的反应。”^②没有理论的实践是非理性的、盲目的，而盲目的实践必定要犯错。所以阿多诺认为“错误的实践根本不是实践。”^③

总之，将理论与实践割裂开来的做法，在客观上是不可能的，在主观

① 霍克海默：《传统理论和批判理论》，载于《霍克海默集》，上海远东出版社2004年版，第175页。

② Theodor W. Adorno, *Marginalien zu Theorie und Praxis*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2, Suhrkamp Verlag Frankfurt/ M, 1997, S. 767.

③ 同上书，第766页。

上则导致空泛的理论和盲目的实践。我们可以用阿多诺在“道德哲学问题”的讲课中的一段话作为总结：“那些不包含于任何可能的实践关系的理论——尽管这种关系可能是如此生疏，如此间接，如此被隐蔽，但它必须存在——要么成为一种空洞无物、沾沾自喜、无关紧要的游戏，要么就更糟糕些，变成纯粹教化的一种要素(blosse Bildung)，知识的要素，也就是一种死的知识材料，这种材料对于活的精神，对于我们活生生的精神、活动着的人而言完全是无关紧要的。对于艺术也是如此。反过来说，……那种号称强力高于理论的实践，现在简单地让自身独立起来，并将思想从自身中驱走，从而沦落为一种劳碌。”^①

二 理论的独立性

但是，理论与实践的统一在阿多诺那里决不是无条件的、直接的同一；否则，这种统一性就变成了虚假的。阿多诺说：“理论和实践既不是直接为一，也不是绝对区分的”，“它们之间的关系就是一种不连续性的关系。没有一条稳定的道路可从实践导向理论——需要补充的是，这种道路正是被称为自发性要素的东西。但是理论属于社会的背景，同时它又是自律的”。^② 理论与实践作为两种人类活动是分工的结果，这是一个至今无法否认，也无法超越的事实。就是“在青年时代对分工作了最激烈攻击的马克思后来也解释说，没有分工根本不行”。^③ 分工之成为事实，表明理论与实践的分离，甚至对立乃是真实的。

我们还是先从认识论的角度来考察这种对立。前面提到，理论所面对的并非直接的对象，而是通过社会实践中介了的对象。相对于理论来

^① Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (1963), in: *Nachgelassene Schriften*, Abt. 4. Bd. 10, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 16 - 17. 参阅阿多诺《道德哲学的问题》，谢地坤，王彤译，人民出版社2007年版，第7页。

^② Theodor W. Adorno, *Marginalien zu Theorie und Praxis*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 780.

^③ Theodor W. Adorno, “Keine Angst vor dem Elfenbeinturm”: Ein “Spiegel”-Gespraech, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 20. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 1997, S. 407.

说,实践更接近对象,甚至可以说实践的要素已经先行地存在于认识的对象之中。这是认识之可能的一个先决条件。但理论的认识还有另一个条件,这就是理论主体与其对象的疏离。理论的概念必须超出杂多的事物而抽象出概念,否则理论便不成其为理论。我们不难理解,理论与其客体的疏离,包含着理论与实践的疏离。在这一意义上,传统哲学中的理论纯粹性的观念是有其真理性的。

如果没有考虑到理论与实践的这种相互独立性,便有可能将其中一方绝对化,从而导致二者的绝对分离和绝对同一。这似乎是自相矛盾的。但我们只需回忆一下传统形而上学的情况,就不难理解这一点。一方面,形而上学宣称其理论具有纯粹性,也就是与任何流变的领域,与现实的实践领域无涉。但形而上学从来没有安于空虚的形式,而是始终努力将与其对立的领域加以驯化,最终纳入自身之内。作为概念的质料、个别之物,还有形式化了的实践和合理化的社会,都是这种努力的结果。在这里,绝对的分离与绝对的同一是一回事。而从相反的角度看,对形而上学的批判容易导致其立场的极端的“反弹”,也就是片面地强调实践的第一性,将理论从实践中清除出去,或者将其仅仅作为实践的一个环节。阿多诺认为,科尔施对马克思实践理论的片面解释就会导致这样的结果:

对理论和实践相统一的要求,不断将它(理论)贬低为一个仆从;这清除了本该在这个统一中能给出的东西。人们要求所有理论交出实践的“签证(Sichtvermerk)”,这种“签证”成了检查部门的签章(Zensurstempel)。但是,由于在备受夸奖的理论—实践框架中,理论失败了,从而它便成为非概念的,成为政治的一部分——而它应该是从这个政治中延伸出来的;它被让渡给了权力。通过教条化和禁止思考来排除理论,导致了糟糕的实践;理论重新获得其独立性,对实践本身是有利的。这两个要素的相互关系不是一劳永逸地决定了的,而是历史性地变换着的。如今,因为统治一切的活动(Betrieb)贬低理论,并使其瘫痪,所以理论无论其多么无力,其单纯的实存

(Existenz)都是对这种活动的反驳。因此,理论是合法的,也是令人讨厌的;没有它,那总想改变点什么的实践便得不到改变。那些责骂理论不合时宜的人,遵从了这样一个成说(Topos),即与其为毁坏了的东西继续痛苦,不如将其作为过时的东西置之一旁。^①

在阿多诺看来,这无疑是对《关于费尔巴哈的提纲》第十一条的误读。在这里,改变世界反而成了一条绝对的戒律。而不直接通达客体,通达实践的理论思考一概被斥之为形而上学的玄想。

理论之屈从于实践,还有另一种表现形式,即实用主义。“人们在美国实用主义的早期便谴责它,其原因是,它将知识的标准解释为实践上的有用性,那么它便向现存的秩序宣誓效忠;而知识的应用效果却从不受到检查。但如果理论——如果不想徒劳无功的话,便要涉及整体——最终被牢牢钉在其当下的应用效果上,那么它就会遇到同样的情况,尽管它相信能逃逸出体系的内在性。只有在理论摆脱了实用主义的桎梏之后,才可以摆脱这种情况,对实用主义如何修正都是不行的。”^②实践“从不接受检查”,这便又造就了一种新的神话,即实践的神话。其实,阿多诺在这里针对的可不仅仅是实用主义。一切具有“实证”倾向的哲学都应该接受这一反思:实用效果或实际的经验如何能成为一种“标准”,在其成为标准的过程中,实践是否排除了所有的理论?事实上,前面我们已经表明,实践也是离不开理论的。而这正表明理论具有其独立的特质。坚持理论的独立性,可能是阿多诺不同于其同时代的马克思主义者的一个独特之处。可以说,这在一定程度上使得阿多诺远离了各种群众运动,他也因此保持了“清醒”的头脑。在他看来,“在黑格尔和马克思那里理论上不充分的東西,是历史性实践的一部分;因此它必须要在理

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 146 - 147.

^② Theodor W. Adorno, *Marginalien zu Theorie und Praxis*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M 1997, S. 759.

论上重新反思,而不是思想非理性地屈从于实践的第一性;它本身也是一个突出的理论概念。”^①

关于理论的独立性,阿多诺认为其与艺术的情况类似,因为艺术也具有双重的特征,既是属于社会的,又是独立的。^②正是由于这种独立性,艺术和理论才具有其批判的功能。后面我们将表明,对理论的独立性的坚持对阿多诺的批判理论而言具有重要的意义。只有坚持这种独立性,理论活动才有自身独特的意义,从而也就是一种独立的活动方式。所以阿多诺以理论的方式介入现实才是可能的。这就又转向理论与实践的统一性上去了。

三 理论的批判还是“伪行动(Pseudo-Aktivitaet)”

如果用典型的阿多诺辩证的语言来表达理论与实践的关系,那么便是:理论与实践既是统一的,又是分离的。其实,这近乎诡辩的结论与我们在上篇中分析的对概念和非概念物的态度极其相似。阿多诺在批判形而上学的同时,却不得不借助于形而上学的要素——概念。同样,阿多诺在分析理论与实践关系的时候,他从事的正是一种理论活动。他始终坚持这种理论活动的独立性,甚至明确拒绝将它付诸实践。并且,阿多诺还试图表明,正由于其坚决地拒绝“应用”,理论的批判本身才是一种实践。

这样,他的分析也必须面对一个自身指涉的问题:在这样一种辩证的关系中,否定的辩证法作为一种批判的理论如何是合法的?它为何与形而上学的理论有所不同?它与实践的关系应如何理解?事实上,这些问题一直是否定的辩证法甚至整个批判理论的核心问题。无论是支撑起

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 147.

^② Theodor W. Adorno, *Aesthetische Theorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 16.

它的理论形象的特质,还是最终将它引向危机的矛盾,都与这些问题密切相关。按照阿多诺的看法,理论与实践的关系不是一劳永逸地决定了的,而是历史地变换着的。那么,我们就有必要到具体的历史条件中去考察否定的辩证法本身。

在《否定的辩证法》的开篇处,阿多诺首先探讨的是“哲学的可能性”,这事实上是哲学在现时代的可能性,也是否定的辩证法作为哲学理论的合法性。他说:

一度过时了的哲学,由于实现它的时机一再耽搁而生存了下来。总的判断是,它只是单纯地解释了世界,由于其在现实面前的听天由命而弄残了自身。在改变世界失败之后,它变成了理性的失败主义。理论没有什么地方可以具体地证明它是不合时宜的理论,而它一直被怀疑是这样的。也许这个解释是不成功的,而正是它允诺了向实践的过渡。理论的批判所依赖的时机,是不能理论地被拖延的。被无限期延误的实践,不再是审判自我满足的思辨的法庭,而主要是将批判的思想作为空虚之物加以扼杀的借口,而改变世界的实践需要批判的思想。哲学曾起誓要和现实性相统一或者直接立于现实性的建立之前。在这个誓言被打破之后,它就必须义无反顾地批判自身。^①

阿多诺显然是有意识地与马克思《关于费尔巴哈的提纲》遥相呼应。现时代在这里具有这样一层含义,即马克思之后的时代。这个时代的最大的现实就是,理论向实践的过渡、改变世界的实践失败了,哲学要改变世界的誓言被打破。而在这个过程中,独立的、批判性的理论思考却受到了压制。这是对马克思的基于现实的反思,也包含着对马克思的批评和怀疑:马克思对实践的强调“也许”是有问题的。阿多诺说:“马克思从康德和德国唯心主义那里接受了关于实践理性第一性的命题,并致力于推动改变

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 15.

世界,而不是单纯的解释世界。从而,他便认同了资产阶级的、绝对的自然控制的程序。同一性原则的现实模式的效果是,努力将不同于主体的加以同化——辩证的唯物主义是不承认这种模式的。”^①马克思的实践第一性是“辩证的唯物主义”所不承认的,这便是说,马克思是自相矛盾的。马克思为了反对传统的形而上学而提出实践的第一性,但这却认同了形而上学的原则。事实上,这里阿多诺批评的主要还不是马克思,而是后来的马克思主义者们的理论“应用”。正是这种“应用”,与资产阶级的自然控制一道,造成了阿多诺身处其中的现实。

现实是惨淡的。但正是因为这个惨淡的现实,哲学才得以继续“存活”;不仅如此,正是因为这个惨淡的现实,哲学才必须“存活”下去,独立的、批判的思想才成为必要。为了说明这种必然性,阿多诺立即又将目光转向了马克思的实践论:

但是,就像马克思将内在于概念的现实向外翻转一样,他准备了一场突变。在他看来,适当的实践的最终目的是取消它那统治着资产阶级社会的形式中的第一性。一旦生产力在这种程度上被解放了,即人们不再被吞没在那种被需求强迫的实践中,那种在他们之中独立化了的实践中,那么人道的沉思便成为可能。到今天为止的沉思——它对实践而言是自足的,最先是亚里士多德将它称为至善(*summum bonum*)——的糟糕之处在于,它正是由于对改变世界的漠不关心而成为愚钝实践的一部分:它成了方法和工具性的东西。劳动向最低限度的缩减,在根本上影响到实践的概念。属于那通过实践而被解放的人性的洞见,与那种以意识形态的方式自我抬高并驱使着主体一会儿东、一会儿西的实践是不同的。这反照在今天的沉思之中。^②

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 242.

^② 同上。

在阿多诺看来,马克思的实践事实上非但不排斥理论的沉思,相反,合理的、适当的实践必须包含着理论的沉思,甚至是一种“人道的沉思”的条件。而一旦实践中包含着理论的沉思和洞见,它势必要反对资产阶级社会中的“实践第一性”。这是马克思实践论中的理想性和目的性的一面。这其中包含着独立的理论存在的合法性和必要性。但是,这个目的可不是单由理论可以实现的,相反,马克思认为必须通过实践的手段来实现这个目的,因为生产力的解放是需要革命的行动来完成的。而这就造成了实践在他那里的“第一性”。事实上阿多诺也并不认为马克思直接地表达了一种“自然控制”的实践观。为了反驳种种对他取消实践的指责,他也曾多次说,马克思的《资本论》作为经济学批判,从没有给出任何行动的计划,因此他的理论本身也不是屈从于实践的。^①

但无论如何,阿多诺所面对的现实与马克思的时代已经不同了。在他看来,从马克思的理论引申出的实践的失败,成了这个现实的内容之一。而与此同时发生的则是社会的总体的统治和灾难。阿多诺说:“实践被拖延了,并且不能等待;理论的毛病也出在这里。但是,当一个人什么都不能做,那么他将会进行思想,而不是去恐吓说,即便将事情想得更好,结果也会很糟糕;这是它的辩解,也是精神之幸运的辩解。思想的视野根本不需要与后面可能的实践有着显而易见的关系。”^②理论在阿多诺这里成了一个无奈的选择。但是,尽管现实是惨淡的,前景也是灰暗的,理论之继续存活却决不是“偷生”。阿多诺不止一次地追问,奥斯威辛之后,是否能够继续生活;不止一次地说,奥斯威辛之后,写诗是残忍的。在阿多诺看来,唯有理论的批判才是合理的选择。因为实践中的问题在此刻首先需要的是反思,而不是继续盲目地实践。按照前面分析的理论与实践

^① Theodor W. Adorno, *Marginalien zu Theorie und Praxis*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M 1997, S. 781.

^② Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 243.

的辩证法,没有理论反思的实践是非理性的,甚至不是实践。从而,理论的合理性、必要性变成了一种迫切性。阿多诺正是在这种迫切性的驱使下从事着否定的辩证法。

但是,否定的辩证法作为一种理论的批判,与传统理论的性质已经截然不同了。“正是有关于实践受到阻碍的这一绝望的事实使得思想有了喘息之机,这个机会不应被实践的罪行所利用。今天,具有讽刺性的是,思想的概念不应被绝对化,这对思想有好处:作为行为,它依然是实践的一部分,不管这种实践是多么隐蔽。”^①显然,阿多诺认为理论的批判也是实践的一种形式,在目前则是唯一可取的一种形式。事实上这便是对霍克海默的“批判理论”的观念的认同。在霍克海默那里,批判理论本身就是一种“批判性的行为”,它以理论的方式介入实践之中。

但是,这种批判性行为仍是不易理解的,甚至可以说是不够明确的。在大众的观念中,这种批判的实践性往往与现实的反抗运动等同起来。正是这种等同,使得法兰克福社会研究所成为上世纪60年代的精神策源地。阿多诺的学生们试图将课堂上学到的批判理论付诸实践,反抗、拒绝整个现存的社会。对这些学生而言,批判理论的本身的实践性似乎过于“隐蔽”,而只有“实施”和“运用”才是可以理解的。在阿多诺看来,这是对批判理论的误解,因为他的理论批判从来就没有设计,也不需要设计一个实施的环节。阿多诺一开始就与学生运动保持距离,并因此而遭到学生的攻击。

在阿多诺看来,学生的做法是一种行动主义(Aktionismus)、实践主义(Praktizismus),是“伪行动(Pseudo-Aktivitaet)”。从形式上看,行动主义就是将行动作为第一,甚至唯一原则的观点,但如果行动被作为一种唯一的原理,那么它便转变为虚假的了。阿多诺说:“那种理论与实践统一性的教条与它所引证的那种学说相反,是非辩证的:它在唯有矛盾才

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 243.

能取得成果的地方,骗取了简单的同一。”^①从前面的理论与实践的辩证法中我们可以看出,理论与实践是相互中介的,如果将某一方面树立为唯一的原则,那便成为教条。因此,在阿多诺看来,学生运动同样是理论与实践关系的扭曲。与形而上学的理论传统相反,它似乎树立起了一个强大的实践概念,但二者的实质是一样的。这种实践的最鲜明的特征就是排除任何理论的反思。而阿多诺认为,实践的对象都是通过社会的中介的,同时也是被理论的思考中介的,因此,“没有理论的实践,低于最先进的知识阶段的实践,必定是要失败的,并且按照实践的概念,它会将这种失败现实化。错误的实践根本不是实践。”^②所以阿多诺在1967年1月6日给马尔库塞的信中表达了他对这种实践的忧虑。他说:“我坚信,今天对最先进和最具反思性的理论的强调处于理论与实践统一的地方。许多青年学生倾向于将他们的那种实践与一种未成熟的理论结合起来,这种实践看上去是一种决断主义,并令人想起可怕的东西。”^③是什么可怕的东西呢?说抽象一些,就是单一性逻辑的统治,说具体一些,就是阿多诺在第三帝国时期体验到的所有非理性和暴力。阿多诺显然在这二者之间看到了某种相似性。

这样,我们便不难理解了阿多诺与学生运动的矛盾了。在学生眼里,阿多诺背叛了自己的理论,至多还坚持着一个批判的“仪式”。而事实上,尽管否定的辩证法被学生们奉为指南,但他们却深深地误解阿多诺了。阿多诺始终坚持:“哲学是不可能从任何直接的措施和改变中被体会到的。它正是通过保持自身为理论而改变了其他东西。”^④但这并不表明阿

① Theodor W. Adorno, *Marginalien zu Theorie und Praxis*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M 1997, S. 780.

② 同上书,第766页。

③ Theodor W. Adorno, *Kritik der Pseudo-Aktivität: Adornos Verhältnis zur Studentenbewegung im Spiegel seiner Korrespondenz. Ein Dokumentation*, in: *Frankfurter Adorno Blätter VII*, edition text+kritik, München 2000, S. 44.

④ Theodor W. Adorno, “Keine Angst vor dem Elfenbeinturm”: Ein “Spiegel”-Gespräch, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 20. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 409.

多诺排斥理论批判之外的实践。其实阿多诺选择从事理论批判,乃是因为他认为在当时的条件下,理论的批判和反思具有空前的迫切性。而他认为适当的行动应该是经过充分的理论反思和明察的。他说:“在我自己明察无疑的时候,我是从不会隐藏实践的结论的。”^①

第三节 否定的辩证法作为意识形态批判

理论的批判之所以可以成为一种实践的行为,根本上是因为理论本身是社会的一部分——无论是批判的理论自身还是它所批判的对象。但最直接的原因则在于,某种理论的东西已经成为了社会的“问题”,正是由于这些问题的存在,批判理论才有了它的对象。那么,理论的内容如何成了社会问题了呢?这就必须涉及意识形态问题。也就是说,理论是作为意识形态而成为一个社会问题的。从实践的方面看,否定的辩证法就是一种意识形态批判。我们前面已经提到,这与阿多诺对当今世界中统治形态的诊断有关。阿多诺将现实中的统治理解为一种抽象性原则的统治,而这种原则正是意识形态。当然,意识形态是一个复杂的概念,阿多诺也必定有自己独特的理解和规定。下面我们将会表明,阿多诺的意识形态概念与形而上学概念是契合的。

一 意识形态作为科学和假相

什么是意识形态?对于这个复杂的概念,我们首先只能从其与社会现实之间的关系上来规定,因为它显然属于观念或知识与社会现实相关的那个维度。阿多诺也是从这里开始对这一概念的探讨的:

通过与动机背景(Motivationszusammenhaenge)的关系,知识的精神结构被卷入社会的动力(Dynamik)之中。它的自在存在的无条

^① Theodor W. Adorno, “Keine Angst vor dem Elfenbeinturm”: Ein “Spiegel”-Gespraech, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 20. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 408.

件的假相,亦如其对真理的要求,被批判性地穿透。精神产品的独立性,它的独立化的条件自身都以意识形态之名与社会的现实历史运动一起被思考。在这社会中,这些产品得以产生并发挥其功能。它有意或无意地要服务于特定的兴趣。是的,它与社会的隔离本身,精神领域的建构以及它的超越性,同时被规定为分工的社会结果。这种超越性已按照纯粹的形式为一个分割了的社会进行辩护。永恒的理念世界的一部分被保持为那通过从体力劳动中分离出来而被特权化的东西。^①

在阿多诺这里,知识从来就不是中性的工具,而必定是与一定的兴趣和动机相关的。这不仅仅是说,知识会被特定的人用于特定的目的,它更意味着知识本身的结构就包含着某种社会的兴趣。那么,是否所有的知识和所有的理论都是意识形态呢?显然,在阿多诺那里不是这样的,因为作为一个社会的问题,意识形态只是那种特权化的、为社会辩护的理论或精神产品。

既然意识形态是与特定的兴趣相关的,那么我们首先要探讨的就是它的善与恶。但在意识形态问题的历史上,这个问题又始终与它的真假问题相关。在这个概念的产生之初,它代表着一种解决社会问题的科学;而在后来众多的形而上学批判家那里,它却被斥为虚假的意识,并且正因为其虚假而可以服务于某些统治的目的。阿多诺对意识形态概念的分析也主要着眼于它的真假问题。在其《关于意识形态的论文》中,阿多诺并没有明确地给出他的意识形态概念,而是对这一概念的历史进行了一番分析和解释,并从中表达出自己的见解。在他看来,“意识形态学说本身即处于历史的运动之中,如果意识形态概念不是一个实体,那么它的功能就历史性地改变着,处于运动的下面。什么叫做意识形态,意识形态是什

^① Theodor W. Adorno, *Beitrag zur Ideologienlehre*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8.1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 457.

么,只有人们了解了这一概念的历史运动才能解答。这一运动同时也是这一概念之一部分。”^①这符合阿多诺的认识论观点,即从概念的起源来理解概念。

“意识形态(Ideologie)”一词的发明者,是法国哲学家特拉西(Destutt de Tracy),但阿多诺却要将这一概念追溯到培根那里。^②培根在《新工具》里列出了影响人类理解力的四类“假象”,其中一类叫做“市场假象”。“这类假象是由人们相互间交接和联系所形成”,称为“市场假象”乃是“取人们在市场中有往来交接之意。人们是靠谈话来联系的;而所利用的文字则是依照一般俗人的了解。因此,选用文字之失当害意就惊人地障碍着理解力”,“而文字仍公然强制和统辖着理解力,弄得一切混乱,并把人们岔引到无数空洞的争论和无谓的幻想上去”。^③在阿多诺看来,培根的“市场假象”透露出了这样的信息:“欺骗被描写为人的负担,因而同时也是其不变的自然本质的负担,而非造成它的或使其成为大众的条件负担。这种固有的蒙蔽的学说,一种世俗化了的神学即使在今天也还属于一种通俗的意识形态学说的重心。”^④显然,阿多诺认为培根学说已经包含了一般意识形态概念的两个基本要素,即假象和统治。在培根这里,假相直接构成了统治,二者之间是一种内在的关系。这种理解对阿多诺的意识形态概念具有重要意义。但假相也可以以另一种方式导致统治,也就是被某些社会的力量利用,为其统治做辩护和论证,二者之间则是一种外在的连接。这种关系在后来的意识形态学说中被广为接受,而这要追溯到爱尔维修和霍尔巴赫等人那里。他们认为:“培根一般地模仿人们所说的那种偏见有其社会功能。它们为维护不合理的形势服务,反对幸福的实现和理性社

① Theodor W. Adorno, *Beitrag zur Ideologienlehre*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8.1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 457.

② 这在很大程度上要归功于巴特,阿多诺曾表示在概念史方面得益于巴特关于意识形态的论文。

③ 培根:《新工具》,商务印书馆1984年版,第21页。

④ Theodor W. Adorno, *Beitrag zur Ideologienlehre*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8.1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 459.

会的建构。”^①在霍尔巴赫看来,虚假的意识和偏见乃是“强者的阴谋”,它将现存的权力作为永恒的东西去维护,反过来,又借助这种权力将自身永恒化。

但在特拉西那里,被普遍认为是虚假意识的意识形态,却意味着十足的科学。特拉西提出的意识形态事实上是一种关于意识的学说,其最初的目的乃是要以经验主义的方法来研究人类的意识,即“分析人类的精神,解释知识的步骤,并将真理和义务的问题追溯到它之上。但他的目的不是知识理论的和形式的。他不是想在精神中找出判断有效性的纯粹的条件,而是意识内容本身的条件,他观察精神现象,分解和描述它,就像对待一个自然的对象,一块矿石,一株植物,在他那里,意识形态曾被饶有意味地说成是动物学的一部分。”^②特拉西的意识科学试图在经验的领域确定意识的起源,其目的是要驳斥虚假的意识——这正是后来被普遍称为意识形态的东西。“每种意识,无论其是正确的还是错误的,都应该返回到其赖以建立的法则之上,这离那种认为所有意识内容都有社会必然性的观点无论如何都只有一步之遥了。”^③

特拉西提出意识学说,是为了消除虚假的意识。但阿多诺似乎看到,这种学说已经与当代的某种虚假意识只有“一步之遥”了。所有的意识内容都必须追溯到它的经验基础,这本身也是一种教条。像所有的教条一样,它包含着某种强制的要素。正是基于此,特拉西才在其作为科学的意识形态学说上附加上政治的意图。因为特拉西试图清除的“虚假意识”一开始就包含着社会的意识,所以他的意识学说本身便提出了某种社会和政治的要求。阿多诺说:“特拉西考虑到了一种人类最高的科学,它为整个政治和社会生活提供基础。”按照这种科学,“理性应具有统治地位,世界应是为了人类的利益而建立的。”^④正因为意识学说的这种政治功能

① Theodor W. Adorno, *Beitrag zur Ideologienlehre*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 459.

② 同上书,第 461 页。

③ 同上。

④ 同上书,第 462 页。

和属性,它才遭到拿破仑的猛烈抨击。作为意识学者的政治上的敌人,拿破仑认为意识学说是一种“含糊的形而上学,它吹毛求疵地寻求第一原因并想在此基础上为民众立法,而不去关心历史学说和人类心灵的知识”^①。这样,意识形态似乎又走到了自身的反面,成为一种非理性的东西。

到此我们可以看出,意识形态作为一个实践领域的概念,它的实践属性应该追溯到它的真与假的问题上。意识形态无论被作为一个积极的范畴还是一个消极的范畴,都是围绕着他的真假与善恶之间的关系展开的。阿多诺并未直接告诉我们意识形态概念是什么,但从他最初的分析意图里我们已经可以看到意识形态的这样一个矛盾结构。

二 对马克思意识形态概念的批评

阿多诺的意识形态观念直接来源于马克思主义哲学的传统,或者说,是对马克思意识形态概念的继承和改造。马克思在《德意志意识形态》中批判了“青年黑格尔派”的观点。“马克思和恩格斯把这些思想家观点的特点称为‘德意志意识形态’,他们是在按照拿破仑对‘ideology’一词的用法,把理论家们的著作与青年黑格尔派的著作进行比较:青年黑格尔派的著作在19世纪初期德意志相对落后的社会与政治条件下等同于德·特拉西及其朋友的学说。正如拿破仑对这些学者大加辱骂而对‘ideology’一词作负面的变调,马克思、恩格斯也嘲笑他们的同胞的观点。如同观念学家(理论家们)那样,青年黑格尔派热衷于一个幻想,认为要打的真正战役是观念的战役,认为对所接受观念采取批判态度,就可以改变现实。”^②青年黑格尔派没有认识到,观念的独立性仅仅是假象。观念的相对独立性,只是由于体力劳动和脑力劳动的分工,使脑力劳动相对远

^① Theodor W. Adorno, *Beitrag zur Ideologienlehre*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 463.

^② 约翰·B·汤普森:《意识形态与现代文化》,译林出版社2005年版,第37页。

离体力劳动而形成的。但这仅仅是相对的独立而已,观念必须要放到现实的矛盾中才能得到合理的解释。马克思的解释便是,观念自身乃是对现实矛盾的表达,无论这种表达是正确的还是歪曲的。所以,“统治阶级的思想在每一个时代都是占统治地位的思想。这就是说,一个阶级是社会上占统治地位的物质力量,同时也社会上占统治地位的精神力量。”^①很显然,在马克思的意识形态概念中,也包含了虚假和真实的要素。就意识形态表现为自在的存在而言,它是虚假的;但就其与社会现实的必然相关性而言,它是真实的。

阿多诺也说过,意识形态是“客观必然的,但也是错误的意识”,是“真理和非真理的交叠”。^②并且,意识形态的这种真实性和非真实性直接与社会统治关系相关。在这两点上,阿多诺与马克思是一致的。但是,这种真实性意味着什么,这种相关性应如何规定?阿多诺则有不同的看法。这与否定的辩证法所处的哲学语境有直接关系。在马克思那里,统治阶级的意识就是意识形态,意识形态的统治地位是以特定阶级的统治地位为依托的。而在阿多诺这里,统治变成了同一性的统治。尽管阿多诺也常常使用资产阶级和资本主义这样的概念,但两个阶级对垒的结构,显然已经不是其分析社会的基本框架。这样,意识形态和社会统治之间的关系就发生了微妙的变化。在马克思那里,意识形态中的法律、道德等,主要为统治阶级的统治“辩护”和“服务”,而在阿多诺这里,这种关系则主要表现为统治原则的“贯彻”和“认同”。

当然,这种变化不是一次性完成的,中间自然还要经过卢卡奇的过渡。在卢卡奇那里,意识形态还是明确地跟阶级挂钩的,他甚至试图通过意识形态领域的斗争,也就是唤起无产阶级意识来寻求解放的可能性。

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,第52页。参阅约翰·B·汤普森《意识形态与现代文化》,译林出版社2005年版,第41页。

^② Theodor W. Adorno, *Beitrag zur Ideologienlehre*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8.1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 465.

但是,这里的阶级统治的内容已经大异于马克思那里的以经济上的剥削为基础的阶级统治。卢卡奇那里的统治被描述为物化现象,也就是在商品交换领域的合理化原则对社会各个领域的统治。而资产阶级的意识形态,也就是近代批判哲学,是从这种物化结构中产生出来的。在卢卡奇这里,物化现象尽管是从商品交换领域出发的,但是却不能称做一个经济学范畴。事实上,卢卡奇的工作是从商品交换中抽取了一种抽象的合理化原则,而这种原则作为一种普遍性的东西已经超越了马克思意义上的阶级属性,或者说,阶级的差别在卢卡奇这里获得了一种新的含义。

这样,经济剥削为基础的阶级统治被弱化了,甚至逐渐淡出了《历史与阶级意识》的主题。在卢卡奇那里,我们已经不能区分商品交换中的合理化原则和资产阶级意识中的合理化原则,也就是说,现实社会中的统治与思想对它的反映被归纳为一个东西,即物化。这样,合理化仍可以被视为掩盖剥削关系虚假意识,但在卢卡奇这里的意义却迥然不同了。卢卡奇的对资产阶级意识形态的批判显然也不是为了揭露商品交换中的不平等关系——事实上那是马克思早已完成了的工作。如果按照马克思的思路,那么意识形态批判恰恰是他的经济学的工作,也就是通过对剥削关系的揭露,表明等价交换的不平等性,表明交换的合理化过程中的“不合理”的现实。但是卢卡奇显然不能重复马克思的工作。所以,在马克思那里,统治主要是阶级的统治,意识形态只是一个附属的现象,而在卢卡奇这里,统治则突出地表现为意识形态的统治。

由于意识形态的统治被从阶级统治中抽出来,它便显出了某种超阶级的特征。当阿多诺将意识形态表达为精神或同一性的自在存在之假象的时候,这种特征就更加明显了。在马克思那里,意识形态的虚假性乃在于,它掩盖了现实的阶级统治;而在阿多诺这里,意识形态所掩盖的,是主体性对其客体,对非同一物的统治,如果表达得更具体一些,乃是普遍性的原则对个体的统治。由于这些统治的原则最终是属于主体的,所以这里的意识形态就表现为人造的第二自然对人,以及对第一自然的统治。这样,意识

形态批判便主要不再是一个社会历史的范畴,而更多地是一个哲学范畴。阿多诺说:“它(主体)应采取一种理性以反对它的理性。因此,意识形态批判便不是边缘性的、科学内部的事情(innerwissenschaftliches),不是对客观精神或主观限制的产品的批判,而是哲学的核心的任务:是对建构的意识自身的批判。”^①

总而言之,阿多诺与马克思一样,认为意识形态有其真实的社会起源,但其内容却是虚假的。马克思认为这类意识与特定的阶级有着特殊的关系,为这些阶级所利用。而阿多诺的意识形态概念显然要抽象得多,它作为某种抽象的同一性原则,不需要运用的环节就可以导致统治。鉴于在当代社会中,意识形态的统治已经成为现实,阿多诺认为当前最迫切和最合理的实践形式就是意识形态批判。

三 形而上学的意识形态性质

按照阿多诺的意识形态概念,我们不难将各种意识形态的要素追溯到一点,即同一性原则。这样我们就更容易理解阿多诺的形而上学的内在批判与社会批判是如何统一的了。因为,形而上学的同一性就是资本主义社会的意识形态,或者说,形而上学的同一性以意识形态的方式在这个社会中发挥其功能。我们在上篇的分析已经表明,形而上学本质上是一个辩证的概念,阿多诺的形而上学批判中同样存在着批判和拯救的双重目的。那么,意识形态的批判也必定不是简单的否定,因为我们已经知道,意识形态也是一个辩证的概念,在作为假相的同时,也有其真实的内容。

我们还是先来看看形而上学中的同一性和社会现实中的同一性在阿多诺那里是如何统一的。我们在第一节曾引用过阿多诺这段话:“交换原

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 151.

则,也就是将人类劳动向平均劳动时间的抽象的一般概念的还原,与这种同一化原则是同源的。在交换中,这种原则便有了它的社会模式,离开这种原则这种模式便不能存在;非同一的单个的东西和劳动成果(Leistungen)就变得可以通约,变成同一的。这一原则的扩展将整个世界变成了同一的东西,变成了总体性。”^①阿多诺强调,商品交换中的等价原则与概念范畴中的同一化原则是同源的。交换原则在现实中所实现的,哲学的概念在思维中同样可以实现。但是阿多诺的话表明,这二者并不是最终的东西,他们还有一个源头。在这个层面上,我们不能说概念的同一化原则就是商品交换原则的反映,或者相反。二者我们都可以将其称为同一性,但这个同一性还是有待深究的。但无论如何,这种同一性构成了统治,无论是在商品社会中还是在形而上学的概念帝国中。阿多诺说:“同一性是意识形态的原形式(Urform)。它被作为在它之中被压制的东西的充足性(Adaequanz)来享用;充足性总也是对统治目标的服从,在此意义上,是它本身的矛盾。在不可名状的努力之后——即它生产出的同一性的首要性也反对了自身——,通过将这种首要性变成被战胜之物的规定,它欢呼并享用着它的胜利:它必须将其所遭遇的东西表现为自在的东西。”^②这可以说是阿多诺对意识形态的最一般的表达。

我们注意到,阿多诺说这两种同一性原则乃是“同源”的。那么,接下来的问题便是,这个源头对于二者有何种意义。进而,对于我们的意识形态批判和形而上学批判又有何意义。其实,作为意识形态的同一性自身表现为绝对的原则,如果我们考虑到它的起源,那么这种绝对性便成了问题。这一点我们在认识论的元批判中已经阐述过了。在阿多诺看来,这种抽象的原则与其起源的关系,恰恰涉及意识形态的本质。他在讨论知识的起源和有效性的时候曾说:“作为为我的第一性的感性确定性与作为

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1997, S. 149.

^② 同上书,第 151 页。

自在的第一性的纯粹形式,准确地说是形而上学自在第一性,也即是存在者的起源和纯粹的推动者这两种开端的后面存在着一个非常现实的问题。这个问题即是:是否能将概念的起源与它们的真理内容这样分割开,就像我们到处都将起源与有效性或为我的第一性与自在的第一性分割开那样,就像在亚里士多德的《形而上学》中的那样。用现代的话说,你们在这里有了所谓意识形态学说的核心入口,因为这个问题涉及的实际是,知识命题和概念的客观真理性在根本上是否独立于它们的起源。这里我不能为你们说清意识形态理论的整个问题域,我只能简略勾画出意识形态问题与知识论问题的关联。”^①我们不难看出,阿多诺认为形而上学的原则之成为意识形态,关键在于与其起源的绝对分离。如果一个原则否认了他的起源,那么它便表现为永恒的、自在的。这正是意识形态构成统治的条件。

那么,成为意识形态的同一性原则的起源是什么呢?阿多诺对于这个问题并没有详细的论述。但我们通过前面对形而上学的分析可以判断,这个起源就是社会生活的经验。当然,这种经验不能理解为商品社会中那种成为至上原则的等价原则,相反,这种原则要追溯到这种经验之中。也就是说,同一性在形而上学中以及在商品社会中的状态,乃是其某种合理状态的极端化。而我们批判作为意识形态的同一性,并不等于将这种合理形态的同一性也否定掉。其原因很简单:意识形态也有其真理性的要素。前面我们已经说明了,阿多诺的非一同一性并不是完全没有同一性,并不是同一性的反面。阿多诺对商品拜物教的批判,同样也不是要完全否定等价交换的原则。他是这样阐述的:

如果抽象地否定了这个原则,如果人们为了不可还原的质的尊严而断然宣布,理想的状态是不再走向对等,那么便是为退回到古代

^① Theodor W. Adorno, *Metaphysik: Begriff und Probleme*, in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 14, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1998, S. 70.

的不公平寻找借口。因为自古以来,等价交换就在于,不同的东西在其名下交换,在这个过程中,劳动的剩余价值被占有。如果人们简单地取消可比性的尺度范畴,那么合理化——它尽管是意识形态的,但也是内在于交换原则的承诺——就会让位给直接的侵占和暴力,在今天即是垄断者和各党派的赤裸裸的特权。对作为一种同一化思想的交换原则的批判,是想要实现自由平等的交换之理想——这种理想至今还是一个纯粹的借口。只有它才能超越商品交换。批判理论揭露了那种说平等又不平等的交换,所以我们对平等中的不平等的批判也旨在平等,旨在所有对资产阶级法权思想的怀疑,与这种法权思想在质上有差别的任何东西。^①

显然,阿多诺的意识形态批判正是要发现其中的真理要素。而这个真理要素,正是意识形态中以扭曲了的方式包含着的善的要素、理想的要素。我们在后面将会看到,阿多诺是如何通过意识形态的批判而导向理想目标的。

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 149 - 150.

第五章 神话与启蒙

在阿多诺那里,意识形态的问题可以集中概括为启蒙的问题,也就是“启蒙的辩证法”。就阿多诺的思想历程来看,在阐述了“否定的辩证法”之后再讨论“启蒙的辩证法”,是一种时序上的颠倒,因为《启蒙的辩证法》是阿多诺和霍克海默在流亡期间完成的,而《否定的辩证法》则创作于60年代。但是这种颠倒并不会造成逻辑的混乱,反而有助于把握阿多诺思想的内在逻辑。前面我们已经提到,阿多诺的思想逻辑可以说是一以贯之的,从时间看,“启蒙的辩证法”是“否定的辩证法”的前提,但从逻辑上看,“否定的辩证法”却是“启蒙的辩证法”的主题在哲学领域的深化和拓展,是理解它的基础。在理解了否定的辩证法之后,在经过阿多诺晚年对其批判理论的反思之后,我们再反观启蒙的辩证法,便可以更真切地把握它的基本结构。启蒙的辩证法以它的激进而深入人心,但这同时也容易给人们造成一个灰暗的印象。因此,霍克海默和阿多诺说的“对科学传统加以细心呵护和认真挑选”^①的源初动机便被淹没在悲观的论调之中了。但如果在否定辩证法的形而上学批判视野下,拯救的要求就会容易

^① 马克思·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第1页。

被突出出来。也就是说,灰暗的前景并不意味着完全的放弃,它还包含着某种光明和乐观的要素。正如否定的辩证法作为形而上学批判仍可被视为一种形而上学的努力一样,启蒙的辩证法作为启蒙的批判,也仍然是一种启蒙。本章我们将首先解析启蒙的概念,展开这一概念中固有的矛盾结构(第一节)。其次是启蒙与人类的实践理性问题(第二节)。这里阿多诺集中分析了从康德到尼采的道德哲学。最后是启蒙辩证法的当代模式,主要是文化工业和反犹太主义的问题(第三节)。这二者可以说是启蒙的辩证法在阿多诺所处的时代中最尖锐的表现,对于分析当今的社会现实仍具有重要的启发意义。

第一节 什么是启蒙

启蒙无疑关涉着形而上学的“实践”问题。阿多诺照例不急于给出启蒙的概念,而是对以往的启蒙概念,特别是康德的启蒙概念加以解析和批判。在这番解析中,阿多诺发现了启蒙概念中两种矛盾的要素,即启蒙和神话。而支持着这一矛盾的又是人与自然、主体与客体的矛盾。从而,阿多诺在启蒙的过程中看到的不仅是主体性的成长和自我保持,而且也看到了为了这个目的而被压制的自然和客体。因此,阿多诺的启蒙概念本身是批判性的。解析出这一矛盾,我们就可以透析启蒙作为一种意识形态统治的内在机制。阿多诺的这一洞见本身就是对启蒙的启蒙,是启蒙精神的保持。

一 启蒙作为形而上学的“实践”

霍克海默和阿多诺认为,“启蒙的概念”“主要阐述的是这样两个主题:即神话就是启蒙,而启蒙却倒退成了神话。”^①而在第一章我们提到了

^① 马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第5页。

形而上学的两重形象：形而上学时而被尊为最崇高的智慧，时而被斥为虚假的幻象，被斥为秘术。显而易见，启蒙的辩证法与形而上学的辩证法是同构的。但不同的是，启蒙主要地是一个实践问题，形而上学在其中是作为意识形态而发挥作用的。所以在某种程度上可以说，启蒙乃是形而上学的“实践”：

我们必须从思想和现实的角度去理解启蒙和神话这两个概念。同启蒙一样，整个资产阶级的现实运动都表现为观念，而这些观念又体现在人和制度身上；同样，真理不仅仅是理性意识，同样也是包括理性意识的实际形态。现代文明的真正传人害怕偏离事实，一如他们害怕偏离社会。他们不知道，事实在被觉察到的时候已经受到了科学、商业以及政治的管理的严格规整。^①

十分清洁的工厂以及里面的一切，大众汽车和体育馆，使形而上学变得无聊不堪，对此，我们尚可不闻不问；但是，在整个社会里，这些东西变成了形而上学，变成了意识形态的帷幕，遮蔽的是现实的无可救药，对此，我们就不能袖手旁观了。^②

不难理解，启蒙的现实的方面是阿多诺和霍克海默的辩证批判的直接原因，而这一批判所指向的最终是作为意识形态的形而上学。形而上学从理性出发，又转而走向意识形态，这本身就是启蒙的辩证法。

康德说：“启蒙运动就是人类摆脱自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。”“要有勇气运用自己的理智！这就是启蒙运动的口号。”^③在康德看来，理性的要素是人

^① 马克思·霍克海默，西奥多·阿道尔诺：《启蒙的辩证法》，上海人民出版社 2003 年版，第 4 页。

^② 同上书，第 5 页。

^③ 康德：《历史理性批判文集》，商务印书馆 1990 年版，第 22 页。

类的本性中的一部分,而启蒙则是要将它从神学教条的压迫中解放出来。具体而言,启蒙就是拒绝所有不经过批判和质疑的命题或信念,所有的东西都要经过理性的检查。事实上,这种精神并不仅仅是18世纪的启蒙运动所独有,它可以说是“整个西方现代思想的运动”的共同特征。“例如,如果你们读到笛卡尔在《谈谈方法》中的诸多要求,便会发现他最根本的要求就是,我们不应接受任何不清楚明晰的论断。”^①如果我们将理性的范围再放宽一些,那么培根的“假象”学说又何尝不是一种启蒙呢!培根说:“现在劫持着人类理解力并在其中扎下深根的假象和错误的概念,不仅围困着人们的心灵以至于真理不得其门而入,而且即使在得到门径以后,它们也还要在科学刚刚更新之际聚拢在一起搅扰我们,除非人们预先得到危险警告而尽力增强自己以防御它们的猛攻。”^②人类总是处于与蒙蔽的斗争之中。这种被蒙蔽的状态直接带给人类的结果是恐惧和敬畏,祛除蒙蔽则会给人带来自由和尊严,甚至可以说,理性之中本就包含着独立和自由的目的。

我们不难发现,这个目的正属于前面我们提到的形而上学的公开目的。形而上学在起源上与神话和神学有着复杂的联系,但形而上学之所以为形而上学,本质性的一点乃是它对神学教条的批判。形而上学中保存的神学的东西,都是作为批判的结果而被保存的。但从形而上学的历史上看,它批判的东西却不仅仅是宗教神学和神话,作为理性的产品的教条也在它的批判对象之列,而这种批判可以说就是形而上学的内在超越,是它的辩证本质的表现。康德的理性批判就可以看做这种批判的绝佳例证。所以,启蒙是形而上学内部的一种精神,历史上的启蒙运动不过是这种精神在那个特定的时代被突出出来。启蒙哲学家们批判的古代形而上学,甚至神学都具有其启蒙的意义,而启蒙运动,甚至以往的所有启蒙,则可能也要面对再一次的启蒙。

① Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 59.

② 培根:《新工具》,商务印书馆1984年版,第18页。

事实上,启蒙的辩证法的主题就是这样一种“再次启蒙”,它的对象便是以往的和今天的启蒙。康德在说启蒙是理智的运用的时候,他主要考虑的还是人类的“道德实践”^①,但在当今世界最让人触目惊心的则是人类理智在“技术的实践”中的运用。培根早就说过,“人类知识与人类权力归于一;因为凡不知原因时即不能产生结果。要支配自然就必须服从自然;而凡在思辨中为原因者在动作中则为法则。”^②阿多诺和霍克海默是这样解释的:“人类的理智战胜迷信,去支配已经失去魔力的自然。知识就是力量,它在认识的道路上畅通无阻:既不听从造物主的奴役,也不对世界统治者逆来顺受。如同资产阶级经济在工厂里或是在战场上的所有目标一样,出身问题已经不再是企业家们的障碍:商人比国王更能直接地控制技术,技术与它所涉及到的经济系统一样也是民主的。技术是知识的本质,它的目的不再是概念和图景,也不是偶然的认识,而是方法,对他人劳动的剥削以及资本。”^③这种启蒙实质上是形而上学的“实现”。人类与自然的对立,在形而上学中就表现为主体与客体的对立、概念与非概念物的对立。知识之破除迷信,破除自然的神秘力量,与形而上学中对非概念物的概念化是同一个过程。在形而上学家那里,特别是在亚里士多德和黑格尔那里,逻辑既是思想的逻辑,同时也是世界的逻辑。形而上学所追求的真理性的领域是一系列概念性“操作”的结果,当思想的逻辑成了世界的逻辑,那么这种操作就是技术的操作。所以,说知识的本质是技术,是有其真理性的。

其实,在我们的一般观念中,培根远不是一个典型的形而上学家。相反,作为一个经验论者,他将柏拉图和亚里士多德竖立为对手,从而获得了一个“反形而上学”的名号。但无论如何,培根的“反形而上学”的口号恰恰将形而上学的本质揭露无疑,恰恰实践着形而上学。这种实践就是

① 参阅本章第二节。

② 培根:《新工具》,商务印书馆1984年版,第8页。

③ 马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第2页。

将知识的逻辑强加到它的对象之上。“形式逻辑成了统一科学的主要学派。它为启蒙思想家提供了计算世界的公式。柏拉图在其后期著作中把理念和数字等同起来,这点具有神话的味道,但它体现了所有祛除神话的渴望:数字成为启蒙精神的准则。同样的等式也支配着资产阶级的正义和商品交换。”“从巴门尼德到罗素,同一性一直是一句口号,旨在坚持不懈地摧毁诸多神和多质。”^①在形而上学中,概念对非概念物形成了压制,而作为启蒙,这种压制便是人类对自然的压制。并且,由于人类、主体本身就是自然的一部分,所以这种压制便也是对人类的压制。

启蒙走到了自身的反面。由于蒙昧和无知,人类曾生活在恐惧之中。“启蒙的根本目的就是要使得人们摆脱恐惧,树立自主。但是,被彻底启蒙的世界却笼罩在一片因胜利而招致的灾难之中。”^②这便是启蒙的辩证法。通过对此的揭示,阿多诺和霍克海默在哲学中完成了一次“规定的否定”。后面我们将表明,这个否定中包含着怎样的肯定性内容。

二 神话的启蒙意义

尼采在其《悲剧的诞生》中运用了狄奥尼索斯和阿波罗的概念。后者代表了理性的精神,而前者则代表了激情,是个别的、非理性的要素。在《启蒙的辩证法》也存在着类似的对立结构,很显然,它就是神话与启蒙。蒂德曼说:“按照阿多诺的想法,神话(Mythos)是所有这样的领域中的自然,在其中自然是无序的、未知的和未被把握的;它是‘多’的时代,在这个时代中,自然与在受困于其中的人类相互对立和对抗;它是一种无法穿透的不确定之物,它保持着沉默,并散播着史前时代的恐惧。”^③而启蒙就是祛除神话(Entmythologisierung)。“祛除神话,在马克斯·韦伯那里被称

① 马克斯·霍克海默,西奥多·阿多尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第5页。

② 同上书,第1页。

③ Rolf Tiedemann, “Gegenwaertige Vorwelt”: Zu Adornos Begriff des Mythischen (1), in: Frankfurter Adorno Blaetter V, edition text+kritik, Muenchen 1998, S. 26.

为‘世界的祛魅(Entzauberung)’,从一开始就试图将自然的‘多’归结到‘一’,将无规则的多样性(Vielheit)归结到统一性(Einheit),借此人类就不再在众神面前显得无力,而是在自然面前变得强大。”^①我们不难看出,阿多诺观念中的神话和启蒙在本质上存在着一致性:神话与启蒙都是这样一个战场(Kampfplatz),在其中人类与自然、主体与客体、同一性与非同一性的矛盾才得以展开。不同的是,在神话的时代,人类主体在自然的面前显得渺小,被困于自然之中,因而神话中的启蒙就展现为主体的悲剧;而在启蒙的时代,人类主体则逐渐占据了强势,如培根所宣称的那样,人类借助知识支配了自然。只有基于这种矛盾,我们才可以理解,为什么神话本身具有启蒙的意义,而启蒙也包含有神话的要素。

阿多诺曾多次提到,近代哲学的主体意识和反思意识对整个古希腊都是陌生的。在希腊哲学中,主体性的要素以一般性概念的方式潜在地存在着并发挥作用。那么,在古希腊哲学之前的神话之中,主体是以什么方式出场的呢?阿多诺说:“启蒙总是把神人同形论当作神话的基础,即用主体来折射自然界。由此看来,超自然物,比如精神和神灵都是人们自身畏惧自然现象的镜像。因而,许多神话人物都具有一种共同特征,即被还原为人类主体。”^②从而,在神话中各种神灵对自然的各个部分的司职,便反射出了人类对自然界的掌管,至少是一种掌管自然界的原始的意图。阿多诺和霍克海默认为,人类通过神话的创作,将这种意图映照到自然界之上,从而便以神灵的名义创造了自然界的秩序。而如果自然界被赋予了一定的秩序,那么它便朝着与混沌相反的方向走出了一步,这便是启蒙。启蒙的这个最初阶段,人的要素借助于神灵的名义而获得权威,以图使这个秩序成为有效的秩序。

在这些分门别类的诸多神灵所规定的秩序中,我们已经可以看到了

^① Rolf Tiedemann, “Gegenwaertige Vorwelt”: Zu Adornos Begriff des Mythischen (1), in: *Frankfurter Adorno Blaetter V*, edition text+kritik, Muenchen 1998, S. 27-28.

^② 马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第5页。

后来形而上学的抽象的概念秩序的影子。事实上,这种神灵的体系与哲学的范畴体系之间已经只有一步之遥了:“正如由尼罗河流传到古希腊,源于水与土的创造图景在这里成为物活论的原理和元素一样。所有神话的魑魅魍魉都被理性化为存在本质的纯粹形式。柏拉图的理念,最终甚至使奥林匹斯山上的神灵家族都被哲学意义上的逻各斯(logos)所浸淫。然而,启蒙运动从柏拉图和亚里士多德形而上学的遗产中却发现了某种古老力量,并且对普遍的真理要求顶礼膜拜。”^①就人类的生活世界的规划和控制而言,神话与哲学的范畴的功能是一致的。并且二者都具有某种神圣的性质,这种性质使得它们都可以凌驾于自然之上。

前面我们曾从社会学的角度,将形而上学的范畴追溯到生产劳动和社会的组织结构之中。^②事实上,生产劳动和社会组织是人类与自然直接接触的方式,而神话和哲学理论作为人类活动的抽象部分,在根本上应该都源于这些现实的活动。如马克思所说,“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动,与人们的物质交往,与现实生活的语言交织在一起的。人们的想象、思维、精神交往,在这里还是人们物质关系的直接产物。”^③但阿多诺和霍克海默在这里看到的毋宁说是观念中的抽象性原则对自然的统治。在这里,甚至人类最初的生产劳动中的分工和社会组织都受到了这种原则的支配。从而,对自然的统治也就是社会的统治。正如阿多诺常常提到的那样,主体同时也是客体,人类也是自然的一部分。他说:“最初的范畴表现了有组织的部落及其支配个体的权力,同样,整个概念的逻辑秩序,概念的相互依赖、相互联系、相互发展、相互统一都表现为社会现实的相互关系,即分工。但是,正如涂尔干(E. Durkheim)所说,这种思想范畴的社会特征还不能成为一种社会团结的表达,它只能

① 马克思·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第3—4页。

② 参见本书第二章第一节。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第72页。

证明社会与统治之间令人难解的统一。统治为自成一体的整个社会提供了连贯性和支配力。由统治发展而成的社会分工使一切被统治者得以自我持存。”^①正如阿多诺后来所说的,社会“从一开始就与特权、与社会组织的特定功能的强化、与统治紧密相连。个人往往不知道,作为单个的存在的他们从属于社会组织是获得了更多呢还是失去了更多。从个人直接和表面的满意度上看,被取消的权利始终是要多于其赢得的权利。这一权利的取消为现实所必须,而它的实现就意味着人、得益者以及其他一些东西的被驱逐。但同时,个人的反抗却一再表现出来。”^②像自然在启蒙所规定的秩序中被“脱质”一样,个体在社会中也往往被取消了其作为个体的诸多特性。

三 启蒙的神秘性及其祛魅

我们不难看出,神话的基本特征是自然的神秘和无序,以及这种神秘和无序对人的“统治”。而启蒙的工作则是要祛除自然的神秘,将一切都掌控在理性的手中。这势必也要导致另一种统治,也就是人对自然的统治、有序对无序的统治、理性对非理性的统治。任何一种统治都意味着强力,而强力往往要以神秘性来保证。事实上,阿多诺与他的很多同时代人一样,认为当代社会这个启蒙了的社会正处于某种神秘性的统治之下。阿多诺和霍克海默说:“神话自身开启了启蒙的无尽里程,在这个不可避免的必然性过程中,每一种特殊的理论观点都不时地受到毁灭性的批评,而理论观点本身也就仅仅是一种信仰,最终,精神概念、真理观念,乃至启蒙概念自身都变成了唯灵论的巫术。这种命中注定的必然性原则取代了神话中的英雄,同时也将自己看做是神谕启示的逻辑结果。这种原则一

^① 马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第18—19页。

^② Theodor W. Adorno, *Individuum und Staat*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 20.1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 287.

且被形式逻辑的严密性所限定,那么它就不仅控制着西方哲学的所有理性主义体系,而且也支配着体系的结果:这些体系肇始于众神的等级制度,并在偶像的黄昏中把对不公正的愤慨当作同一性内容传承下来。”^①理性的地位并不是通过理性本身确立的,而是像神话一样,通过信仰,通过对神秘性的服从来确立。在现代社会中的理性原则正是这样,是无条件地被给予并非反思地被接受的。

前面已经提到,霍克海默和阿多诺对当代社会的这种诊断,要追溯到马克思和韦伯那里。如哈贝马斯所说:“如果从霍克海默和阿多诺在40年代初期的立场出发,我们会清楚地看到,韦伯的合理化主题与建立在马克思-卢卡奇传统基础上的工具理性批判是一脉相承的。”^②事实上,在韦伯那里,这一诊断仅仅是对当代社会的一个中性的描述,他只是表明:“再没有什么神秘莫测、无法计算的力量在起作用,人们可以通过计算掌握一切。而这就意味着为世界除魅。”^③韦伯描述的世界还没有阿多诺眼中的那种悖论色彩,甚至还缺乏一种历史的维度。

卢卡奇试图将韦伯的合理化概念与马克思的商品拜物教思想结合起来,并将其引入理性的历史之中。在《历史与阶级意识》中,卢卡奇将马克思那里所谓的商品的“社会的形式”阐释为韦伯的合理化原则。(事实上,就其抽象性和可计算性的特征看来,这二者的确是一致的。)而这种社会的形式,在马克思那里一开始就是具有拜物教性质的,是神秘的。马克思说:

最初一看,商品好像是一种简单而平凡的东西。对商品的分析表明,它却是一种古怪的东西,充满形而上学的微妙和神学的怪诞。

商品形式的奥秘不过在于:商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质,反映成这些物的天

① 马克思·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第9页。

② 哈贝马斯:《交往行为理论》第1卷,上海人民出版社2004年版,第326页。

③ 马克思·韦伯:《学术与政治》,三联书店1998年版,第29页。

然的社会属性,从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产之外的物与物之间的社会关系。由于这种转换,劳动产品成了商品,成了可感觉而又超感觉的物或社会的物。

这只是人们自己的一定的社会关系,但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式。因此,要找一个比喻,我们就得逃到宗教世界的幻境中去。在那里,人脑的产物表现为赋有生命的、彼此发生关系并同人发生关系的独立存在的东西。在商品世界里,人手的产物也是这样。我把这叫作拜物教。劳动产品一旦作为商品来生产,就带上拜物教性质,因此拜物教是同商品生产分不开的。^①

在马克思这里,商品的社会形式与自然形式相对,而社会形式的物化,又产生出另一重矛盾的结构,即真实与虚假对立的结构。这一结构就是卢卡奇物化理论的基本结构。不同的是,卢卡奇将商品的社会形式视为合理化原则的一个实例——尽管他曾宣称商品交换中的合理化乃是合理化的物质的起源——并同时将商品拜物教中的本质与假象的结构赋予了合理化原则。另外,由于合理化被卢卡奇理解为人类意识的产品,所以这种结构就被卷入了意识的发展历程之中。

不难看出,在卢卡奇的诊断中,理性与神秘、虚假与真实的矛盾已经相互缠绕了。启蒙的辩证法将这些矛盾的结构接受下来,并将其贯彻到人类文明的历史之中去。这样,合理性作为启蒙的原则被扩展到了史前时代,而当代社会则借助于远古的神话、巫术等与文明社会格格不入的东西得到理解:“在启蒙世界里,神话已经世俗化了。在彻彻底底的纯粹性里面,实在虽然清除了鬼魅及其概念派生物,却呈现出了鬼魅在古代世界里的种种特征。就像巫医在神灵的保护伞下是神圣不容侵犯的一样,社会的非正义以它所衍生出来的邪恶事实为幌子被倍加保护地奉若神明。……自然而然地,经济机构,甚至在全盘计划之前的经济机构,为商

^①《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第137、138、139页。

品设定了决定着人类行为的价值。这样,随着商品交换的结束,商品就失去了除了拜物教以外的一切经济特性,而拜物教则将其不良影响扩展到社会生活的各个方面。”^①

值得一提的是,卢卡奇和阿多诺对物化这种现象的解读是不同的,这导致了他们的批判分别指向的目标的差异。卢卡奇用“物化”这个概念来表达的是一个单方面的过程,也就是意识的一种沦落。而物在这里体现为一个单纯的异在者和消极的东西。从而,在卢卡奇那里,问题的解决就是意识的自觉,对其异在状态的克服。这一过程需要的是一种强大的精神性概念,也就是卢卡奇所说的无产阶级意识。卢卡奇这种分析问题和解决问题的方式,与黑格尔的唯心主义共享着共同的结构,其唯心主义倾向是显而易见的。而阿多诺解释问题的框架则是精神与物质、人与自然的辩证法,它包含着一种双向的关系。最重要的是,在这个框架中,物的地位是得到承认和保护。阿多诺曾批评说:

辩证法不能被还原为物化,犹如其不能被还原为它的其他任何孤立范畴一样,不管这些范畴多么有争议。而且,在关于物化的挽词中,人类苦难的原因会被掩盖起来而不是受到指责。灾难在于一些注定使人类无能和冷漠的关系,但这些关系是可以被人类行为改变的;而主要不在于人类和向人类显示这些关系的方式。与总的灾难的可能性相对照,物化是一种副现象,甚至和物化相结合的异化、即与之相应的主观意识状态也是如此。物化是从焦虑中再生出来的;物化并不是已经构成的社会中的意识的组成部分。如果一个人把物性看做是彻底邪恶的,如果他想把一切存在的东西驱入纯粹的现实性,那么他就会敌视他者和异在者,它们的名称听起来与异化不无相似;那种非一同一性,不仅是意识的解放,而且一种和解了的人性的

^① 马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第24—25页。

解放都趋向于它。但绝对的动力(Dynamik)是那种粗暴地自我满足的绝对行动,它把非同一物作为单纯的诱因来滥用。^①

显然,阿多诺在物化中不仅看到了启蒙作为意识形态的统治,而且也看到了物的存在的不可消逝性。尽管意识形态以物的方式统治了人,但并不表明物就是一个绝对恶的存在,也不表明物是一个可以通过强大的意识消除的存在。事实上,阿多诺已经表明了他对卢卡奇物化理论的立场:无产阶级意识的觉醒,集体主体性的高扬,似乎是人的解放,但却包含着对物的压制。我们也可以推想,这种解放也会导致对作为客体的人的压制。所以,卢卡奇解决问题的方式显然也是在造就另一种神话。启蒙的辩证法必须寻求另一种解决问题的途径。这必定是对启蒙本身的再次启蒙。如果说,第一次启蒙是借助概念对神话世界的祛魅,那么第二次启蒙就是概念自身的祛魅。通过这次祛魅,物作为一个异在者被意识到,被非暴力地包容进来。当然,在《启蒙的辩证法》这部著作中,我们还很难发现解决问题的“积极”的成果。但我们也不能急于给启蒙的辩证法下一个纯粹否定性的论断,至少这与阿多诺和霍克海默的意图是相悖的。如果联系到否定的辩证法中的和解观念,我们就不难明白这一点。^②

第二节 启蒙作为伦理学问题

在《启蒙的辩证法》和《否定的辩证法》中,康德和尼采的道德哲学占有不小的分量。这原本是启蒙问题的核心。康德首先将启蒙明确为人的实践理性的问题,也即是人的自由问题。在康德那里,为了追求自由的无条件性,实践理性不得不借助抽象的功能,将人类意志活动加以纯粹化。从而,自由就成了无内容的自由。而在现实中,这种自由就变成了统治,

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 191.

^② 参见本书第六章第二节。

变成了不自由。尼采对康德的道德哲学作了激烈的批判,阿多诺认为这是一种富于启蒙精神的行为。但尼采的批判的结果却走向了虚无主义,走向了一种非道德的道德,这是阿多诺不能接受的。

一 康德:纯粹实践理性的辩证法

合理化作为启蒙的原则在当今世界所反映出的问题主要还属于康德所谓的“技术的实践”的问题。而在他关于启蒙运动的短文中所说的则主要是一个“道德的实践”的问题。在20世纪的现代性批判浪潮中,技术的实践成为了焦点。而按照某种流行的观点,所有问题的关键似乎都在于,技术的扩张压制了道德实践的领域,或者说人与自然的关系压制了人与人之间的交往关系。这样,启蒙所带来的问题就被解释为这两个领域之间的关系问题。而问题的解决也就必定是重新调整这种关系,将实践理性解放出来。^①这事实上是接受了康德的两种实践类型的区分^②,并将成问题的东西限制在道德实践领域之外,从而在一定程度上忽略了实践理性自身的问题。通过前面的分析,我们可以看出,启蒙的辩证法正是将这两个领域放在一个框架内考虑的。从而,道德领域内的问题就意味着,实践理性本身也成了神话。

在阿多诺看来,这个神话正典型地表现在康德的道德形而上学之中。阿多诺在讨论康德哲学时说:“这种在理论哲学和实践哲学之间的同一性要素在康德那里是存在于理性的概念之中的,这是理解康德道德哲学的一个总的关键。”“理性作为合理的、正确的思想之能力,也就是如传统的

① 当代哲学家如伽达默尔、阿伦特和哈贝马斯等的实践哲学大致都可以归入此列。

② 康德用自然和自由这对概念区分了理论哲学和实践哲学:如果规定一致活动的“原因性的概念是一个自然概念,那么这些原则就是技术上实践的;但如果它是一个自由概念,那么这些原则就是道德上实践的;而由于在对理性科学的划分中完全取决于那些需要不同原则来认识的对象差异性,所以前一类原则就属于理论哲学(作为自然学说),后一类则完全独立地构成第二部分,也就是(作为道德学说的)实践哲学。”“一切技术上实践的规则”,“就其原则是基于概念而言,也必须只被算作对理论哲学的补充。”这事实上将两个领域截然划分开来。参见康德《判断力批判》,人民出版社2002年版,第6页。

逻辑中所说的那种形成正确概念之能力、正确判断之能力以及准确地推理之能力,在他那里不仅是对于理论,而且是对于实践都是构成性的。”^①由于这种统一性,道德实践的领域就具有理论领域和技术实践领域相同的结构,从而也就必须面对相同的问题:

理性概念的难题之所以形成,是因为理性的主体,即这种理性的持有者与理性自身之间实际上是处于对立状态。在西方启蒙运动中,表面上的判断的明晰性遮蔽了上述难题。然而,在《纯粹理性批判》中,这些难题却表现为先验自我与经验自我之间的模糊关系,也表现为其他尚未解决的矛盾关系。康德的概念是含混不清的。理性作为超越于个体之上的先验自我,包含了人类社会共同生活的自由观念。在这种社会生活中,人类把自己组织成为一般主体,并且用自觉的整体协同来克服纯粹理性和经验理性之间的矛盾。上述情况正表现出了真正的普遍性观念:乌托邦。^②

阿多诺抓住的还是形而上学关于两个世界的区分,在康德这里就表现为经验主体和先验主体的区分。理性由于其普遍性的要求而与先验主体相同一,从而与现实的、个别的主体相分离。这一结构对于理论哲学和实践哲学都是适用的。在阿多诺看来,康德的理论哲学,也就是“纯粹理性批判”乃是启蒙运动的一个“透彻的版本”,^③因为它本身就是理性的典型的应用。而这一应用乃意味着理性成为经验领域的法则,或者说经验的领域被整合到理性的法则之内。这就是所谓的为自然立法。理性就是在这种立法的过程之中维持自身的存在。阿多诺说:“启蒙思想体系成为既可以把握事实又可以帮助个体最有效地支配自然的知识形式。它的原则就是自我持存(Selbsterhaltung),不成熟性(Unmuendigkeit)指的便是不具

① Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (1963), in: *Nachgelassene Schriften*, Abt. 4. Bd. 10, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 44.

② 马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第92页。

③ Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 59.

备维持自身生存的能力。在奴隶主、自由企业家和管理人员中出现的成功资产者形象,就成为了启蒙的逻辑主体。”^①从表面上看,启蒙使主体成为了主宰者,并通过这种主宰维持着自身的存在。但这个主体与现实的、个别的主体是不同的,毋宁说,他代表了某种普遍的原则,并且正因此而获得了客观性。这种客观性对于个别的、经验的主体而言是外在的、必须服从的法则和绝对命令。

这样,启蒙的辩证法便出现了。启蒙的目的是主体的自由和独立,但这个自由最终却必须要用服从来表现。阿多诺说:“蒙昧主义和对绝对统治理性的崇拜纠缠在一起。在康德看来,出自绝对命令的强制力是和自由相矛盾的,而自由在他那里应该作为绝对命令中的最高规定与它结合起来。那种抛弃了所有经验的绝对命令也因此而被作为一种不需要理性检验的实事(Factum)提出来,而无视实事与理念之间的分别。康德自由学说的二律背反尖锐到这种程度,即道德法则被直接视为合理的,同时也是不合理的;合理,是因为它被还原为没有内容的纯粹逻辑理性;不合理,是因为它必须被作为给予性来接受,不能被进一步分析,每一种分析的企图都是邪说(Anathema)。”^②这样,道德法则就变成了一种非理性的“权威”。康德的道德的纯粹逻辑是通过排除人类行为中的一些“非道德”的要素来达到的。康德说:“行为全部道德价值的本质性东西取决于如下一点:道德法则直接决定意志。倘若意志决定虽然也合乎道德法则而发生,但仅仅借助于必须被设定的某种情感,而不论其为何种类型,因此这种情感成了意志充分的决定根据,从而意志决定不是为了法则发生的,于是行为虽然包含合法性,但不包含道德性。”^③但事实上,人的活动原本并不是这么纯粹的,也不可能达到这么纯粹。个人的意志行为,就像亚里士

① 马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第91—92页。

② Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 258.

③ 康德:《实践理性批判》,商务印书馆1999年版,第77—78页。

多德形而上学中的 *tode ti* 一样,是不可化约的,不能被完全合理化的。用阿多诺的话说:“没有肉体的冲动,没有那些在想象中幸存的衰弱的冲动,意志就不成其为意志。”^①而“逻辑反而是一种自我封闭的实践。沉思的行为、逻辑的主观的关联是无所愿望的行为。相反,每一意志的行动都破坏了逻辑的光辉的机制。这就是使得理论和实践相对立的东西。……伟大的理性主义哲学家设想为意志的东西已经是对意志的一种否定”。^②通过揭示康德的道德法则的异在物的存在,阿多诺表明了纯粹道德法则的虚假性,以及它的统治的非法性。

在阿多诺看来,这种统治的主体“公开或秘密地”是社会,严格说来,乃是我们生活于其中的当代社会。当代社会基本特征就是被组织化了的总体性,而这种组织的原则就是合理性原则。阿多诺认为,马克思的经济学已经描述了这样一幅社会图景:“价值规律开始在形式上自由的个人头上起作用。按照马克思的见解,作为这一规律不自觉的执行者,他们是不自由的:越是彻底的自由,就越是能孳生社会的矛盾,在这个矛盾之中自由的观点才得以形成。个人独立的过程是商品交换社会的一种功能,终止于个人被一体化所消灭。产生自由的东西突变成不自由。”^③在资本主义的经济过程中,合理化成了一种社会规律。马克思对资本主义经济的合理化过程的探讨事实上得出了这样的结论,即这一过程的局部的合理性和总体的盲目性,或者说不合理性必然导致经济危机。而阿多诺显然具有另一种理论旨趣。他看到了在这一过程中个人目的与社会目的的分离。由于这种分离,社会变成了统治的“主体”。在其中,“理性只允许对社会职业加以区分。每个人都是他所成为的角色,都是职业群体和国家群体中有用的、成功的或失败的一员。他也成了地理

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 240.

② 同上书,第 229 页。

③ 同上书,第 259 页。

学、心理学和社会学类型的特定代表。逻辑学是民主的。逻辑上没有大小之分。”^①这便是所有 20 世纪哲学家都必须面对的社会图景。而在一些极端的事件中,绝对命令变成了绝对的否定性(absolute Negativität),那些被视为异在者的东西都将在这种否定性中被清除。奥斯威辛就是绝佳的例证。

如果说康德的道德哲学中绝对的普遍性还是一个“乌托邦”的话,那么在这里它就变成了现实,不过这个现实非但远远没有乌托邦那么美好,而是恰恰相反。面对这个惨淡的现实,阿多诺所能做的只是批判和否定。但这并不是否定道德、取消道德。下一节我们将表明,阿多诺的批判和否定正是为了道德的理想,为了拯救绝对道德中的合理的要素。

二 尼采:道德的谱系与辩证法

康德对实践理性的批判“看上去似乎是取缔自己的思想”,但实质上却是以保存实践理性为目的的。这与康德的整个哲学的风格是相一致的。而尼采和萨德的著作则是“对实践理性的毫不妥协的批判”^②。启蒙的辩证法同时受益于这两种批判。康德自不必说,在阿多诺的著作中,尼采哲学的印记也是随处可见。阿多诺甚至在其讲课中承认:“坦率地说,在所有所谓的伟大哲学家中,我从尼采那里获益最多——事实上也许要多于黑格尔。”^③如果我们就此判断尼采对阿多诺而言比黑格尔更重要,那必定是草率的,这种判断也无多大意义。但尼采对于阿多诺的重要性已可见一斑。我们在第一章已经涉及了阿多诺与尼采的形而上学批判的相似性,这种相似性又集中在意识形态批判上面。尼采虽然并没有像阿多诺那样透彻地解析出形而上学内在的辩证法,但是他对形而上学的意识形态性质的揭露,特别是对道德形而上学的意识形态性质的揭露,已经足以奠定启蒙辩证法

① 马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社 2003 年版,第 93 页。

② 同上书,第 102 页。

③ Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (1963), in: *Nachgelassene Schriften*, Abt. 4. Bd. 10, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 255.

的大致框架。我们往往格外重视阿多诺的意识形态批判的马克思主义影响,然而在这个方面尼采是不应被忽视的。阿多诺曾说:“在此尼采具有无可比拟的意义,(在我看来这个意义远不止是,所有可能的阴暗的、反动的力量都会引证他的原理)他将善(Guten)中的坏(Schlechten)的揭露,因而也就是其社会积极面(Positivitaet)中的表现的批判执行得比马克思主义理论要具体得多,并且首先是对意识形态中的恶的东西的批判要精细得多。后者尽管对意识形态一概地(en bloc)地加以谴责,但它从没有像尼采那样深入这个谎言,也就是意识形态自身的机制之中。”^①意识形态的自身机制意味着什么呢?笔者以为,这就是形而上学的内在机制,就是形而上学中必然存在的反形而上学的东西。尽管马克思那里已经包含了形而上学批判的维度,但是他并没有在这个维度上充分发展。而尼采则不同,他的意识形态批判是从形而上学的内部伸展出来的,在它那里,偶像(idole)首先是概念的偶像。很显然,阿多诺的批判思路与尼采更加接近,我们前面阐述的概念的意义中的非概念物,与尼采这里的善中的恶,属于同一个思路。所以阿多诺说:“尼采本人,就是自黑格尔以来能够认识到启蒙辩证法的少数思想家之一。正是尼采,揭示了启蒙与统治之间的矛盾关系。”^②

尼采的意识形态批判事实上可以归纳为两个方面,一是在道德之中找出必然存在的非道德要素,二是为“绝对有效”的道德律令找到它的非绝对的起源。这便是道德的谱系(genealogy of morals)。事实上,从词源上看,谱系学说(genealogy)就是关于起源(genesis)的学说。而与这个起源相对的自然道德的有效性(Geltung)。^③ 尼采对道德的起源的追溯

^① Theodor W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (1963), in: *Nachgelassene Schriften*, Abt. 4. Bd. 10, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 255.

^② 马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第45页。

^③ 在本书第二章的认识论问题中,我们已经涉及了阿多诺对这对概念的应用,我们可以推断,这正是受到尼采的启发。尼采在阿多诺的认识论批判中处于一个并不显眼,但决不能忽略的位置。事实上,已经有学者指出了尼采的道德谱系与启蒙的辩证法之间的历史叙述方式的相似性。参见哈贝马斯《现代性的哲学话语》,译林出版社2003年版,第138—140页; Karin Bauer, *Adorno's Nietzschean Narratives: Critiques of Ideology, Readings of Wagner*, State University of New York Press 1999, P. 50 - 51.

得出的是一个颠覆性的结论：道德起源于非道德。我们知道，在康德那里，道德与非道德是截然分离的，唯有绝地排除非道德，道德才足够纯粹，道德法则的有效性才能得到保证。如果说道德有一个起源的话，那么这个起源必定是理性。而尼采认为“道德从一开始就是非道德之物、即强力意志中产生的”，它不过是“现实的非道德中的一个特殊情况”；而“为了造就道德，就必须具有与之相反的绝对意志”。^①很显然，道德的绝对有效性的形成，同时也是对非道德的绝对压抑和统治。在尼采看来，这便是对自然和生命的压抑和统治。所以，尼采要反对它所能看到的一切形式的道德，以及支撑着这些道德的宗教和哲学。

在尼采看来，对道德的批判恰恰是出于真正道德的目的。或者说，道德的批判打碎了原有的道德的统治，就获得了人的解放和人的自由。而这正是所有的道德的公开的目的。所以，尼采事实上导向了一种非道德的道德。在阿多诺看来，这是一个巨大的进步。阿多诺说：“萨德和尼采要求科学兑现自己的承诺。事实上，萨德和尼采比逻辑实证主义者更加明确地坚守着理性(Ratio)，它潜在地从(包含在康德理性概念以及每一个伟大哲学之中的)乌托邦的隐身之处解放出来，而这种乌托邦则是人性的乌托邦，它已经不再歪曲自己，同时也不需要去歪曲。由于冷酷的教条宣扬了统治与理性的同一性，因此它要比那些资产阶级道德主义的走狗们显得更加仁慈。”^②那么尼采的目标是什么呢？首先，尼采要求打破道德的普遍性，伸张人的个体性。废除原有的道德就是使得人能够作为特殊，作为个体而活着。其次，尼采要求回复生命的自然和纯洁，“消灭道德，就是解放生命。”再次，尼采希望恢复人的创造的能力，最终就是自我创造的能力。“尼采坚信，人不仅是可变化的，而且是自我创造的，人是自由的。他对道德的批判恰恰是要恢复这种真

① 卡尔·雅斯贝尔斯：《尼采其人其说》，社会科学文献出版社2001年版，第155页。

② 马克斯·霍克海默，西奥多·阿道尔诺：《启蒙的辩证法》，上海人民出版社2003年版，第127—128页。

正的自由。”^①尼采的这些要求,对于西方的道德形而上学传统显然是颠覆性的,这种颠覆性集中到一点便是,“上帝死了”。无疑,尼采的口号集中体现了一种启蒙精神。

既然尼采对这个传统的破坏是实质性的,那么尼采之后的道德哲学便必须在尼采的基础上进行。那么这是否意味着阿多诺完全接受了尼采的批判,包括这个批判的目标和要求呢?其实事情并没这么简单。对阿多诺而言,尼采的形象是复杂的。阿多诺说:“尼采与启蒙的关系,也就是说与荷马之间的关联,仍然是很不协调的。尼采清楚地认识到,启蒙当中既有自主精神的普遍运动(他觉得自己就是这种精神的执行官),也有破坏生命的‘虚无主义’的力量,不过,在他的前法西斯主义追随者那里,却只剩下后一种因素,并被转换成为一种意识形态了。这种意识形态是对盲目生活的盲目颂扬,而这样的生活中不断重复的只有一种实践,那就是压制一切生命。”^②事实上,尼采在后来的法西斯主义那里的“后果”是有一定根据的,他的道德批判事实上最终走向了传统的道德的相反一极,走向了抽象的否定。而这往往会变成另一种意识形态。所以阿多诺在关于道德哲学的讲课中说,尽管他大大地受益于尼采,但还是认为:“正是在这样一个关于道德哲学的辩证的演讲中,应该对尼采的道德批判辩证地说上几句。我始终反对尼采的是,他止步于那种资产阶级道德的抽象否定,可以说,就是止步于意识形态,止步于那种变成了意识形态,变成了坏的运作之前的面具的道德;并且他没有从他所碰到了的单个道德问题的解决出发走向一种对一种适当(richtige)的生活之理念的表达,相反,因其是肤浅的,从而又反过来坚持一种肯定的道德——对于这种道德他自己谴责说,只不过是道德的纯粹否定的反射画面。人们不能从压迫性的意识形态的虚假的东西(Falsche)的洞见——就如今天我们在文化工业的时代发现它们升级为了荒诞——中必然地看出一种适当的东西(Richtige)。尼采

^① 卡尔·雅斯贝尔斯:《尼采其人其说》,社会科学文献出版社2001年版,第161—163页。

^② 马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第45页。

的肯定的道德(如果你们愿意这样称它的话,他自己倒是不想将其称为道德)是不可能的,因为客观的精神之实体性是缺乏的。”^①

事实上,阿多诺还是认为尼采的道德批判缺失了某个维度,这便是道德。不同的是,阿多诺的批判是带有拯救目的的批判,它的目的终究还是道德。当然,不意味着阿多诺要回到康德那里去,因为在阿多诺所处的时代,康德的道德乌托邦已经戏剧性地破灭了。阿多诺对此有着切肤之痛。所以阿多诺的道德是康德之后的道德。在绝对的道德成为神话之后,阿多诺寻求的是最低限度的道德(Minima Moralia)。这是在当下最为紧迫地需要唤起的道德,这种紧迫性并不亚于康德的绝对命令:

希特勒把一个新的绝对命令强加给不自由的人们:要如此这般地建立人的思想和行动,以使奥斯威辛不再重演,类似的事情不再发生。这个绝对命令抗拒着它的基础,也同样抗拒着康德的绝对命令曾具有的那种给定性(Gegebenheit)。用推论的方式来处理它,就是对它的亵渎:在这个绝对命令上,人们可以感受到道德的附加物带来的切肤之痛,因为,它是对不可忍受的肉体痛苦在实践中产生的憎恶,这种痛苦排除了个体,并使得个体性作为精神的反思形式而消逝。在坦率的唯物主义动机中幸存的只是道德。^②

第三节 启蒙辩证法的当代模式(Modelle)

在《启蒙的辩证法》一书中,霍克海默和阿多诺提供了启蒙辩证法的两个个案,即“文化工业”和“反犹主义”。应该说,在阿多诺的时代,启蒙已经渗透到了社会生活的方方面面,启蒙的辩证法也不断在现实的层面

^① Theodor W. Adorno: *Probleme der Moralphilosophie* (1963), in: *Nachgelassene Schriften*, Abt. 4, Bd. 10, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 255 - 256.

^② Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 358.

显现出来。事实上,我们从之前的马克斯·韦伯的时代诊断和他的忧虑中就能明白这一点。但是两个个案对于阿多诺的时代而言却具有非凡的意义,它们已凸现为“触目惊心”的现实“问题”,具有非同一般的迫切性。这两种现象代表了启蒙辩证法的两个形象,文化工业是启蒙理想的虚假实现,是一种“欺骗”,它犹如启蒙提供的鸦片;而反犹主义则是启蒙精神中暴力要素的赤裸裸的表现,是残忍的。这两种形象恰恰对应着当时最为发达的社会形态,法西斯德国和“自由”的美国。有趣的是,阿多诺和霍克海默的“启蒙辩证法”研究正是在他们逃离了德国,到美国避难期间完成的。无论如何,启蒙的辩证法都已经成为社会生活中的事实,无法逃避。阿多诺所能做的便是批判。但这种批判显然不是全然的否定和放弃。事实上,阿多诺始终在运用着广播,而这正是那个时代最为典型的文化工业。阿多诺的行动已经证明了启蒙的要素用于批判的可能性,正如他后来潜心研究电影作曲的批判可能性一样。

一 文化工业(Kultur Industrie)

霍克海默和阿多诺在《启蒙的辩证法》一书的前言中说:“《文化工业》一文阐明的是启蒙意识形态的倒退,这一点在电影和广播表现得十分清楚。在这些传媒里,启蒙主要表现为对制作和传播的效果和技术的算计;而就其具体内涵而言,意识形态集中体现为对存在者和控制技术的权力的偶像化。在探讨这一矛盾的时候,我们会认真对待文化工业,这样做是大大出乎文化工业自身的愿望的。”^①文化工业的“意愿”恰恰不是人们的认真对待,不是深入的反思,而是非反思的接受。这可以说也是一切意识形态的“意愿”,因而对文化工业的深入思考代表着一种独立的反思精神。

文化工业是与当代人的生活方式的结构相应的。为阿多诺提供现实样本的就是魏玛时期的德国和当时的美国。我们先来看看阿多诺的

^① 马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第6页。

描述：

不管是在权威国家，还是在其他地方，装潢精美的工业管理建筑和展览中心到处是一模一样。……城市建房规划是专门为个人设计的，即带有一个小型卫生间的独立单元，然而，这样的设计却使这些人越来越屈服于他的对手：资本主义的绝对权力。正因为城市居民本身就是生产者和消费者，所以他们为了工作和享受，都搬到了市中心，他们的居住单元，也都聚集成了井井有条的住宅群。宏观的和微观之间所形成的这种非常显著的一致性，恰恰反映了人们所具有的文化模式：在这里，普遍性和特殊性已经假惺惺地统一起来了。在垄断下，所有大众文化都是一致的，它通过认为的方式生产出来的框架结构，也开始明显地表现出来。那些高高在上的人不再有意地回避垄断：暴力变得越来越公开化，权力迅速膨胀起来。电影和广播不再需要装扮成艺术了，它们已经变成了公平交易，为了对它们所精心生产出来的废品进行评价，真理被转化成了意识形态。他们把自己称作工业；而且，一旦总裁的收入被公布出来，人们也就不再怀疑这些最终产品的社会效用了。^①

显然，阿多诺所描述的是今天仍然支配着我们的生活的同质化趋势。而这种趋势必定是在遵循着某种同一性的原则，也就是阿多诺所说的意识形态。

那么，应该如何理解这个意识形态呢？我们必须在“工业”这个概念中寻找答案。事实上，“文化工业”描述的乃是当代的大众文化现象。而“工业”一词则标志着其与以往任何一种大众文化的不同。毫无疑问，任何一个时代都存在与精英文化不同的大众文化，但仅仅是在现代，大众文化才被工业这种运作方式所穿透，与资本的运作相结合。阿多诺也说：

^① 马克斯·霍克海默，西奥多·阿道尔诺：《启蒙的辩证法》，上海人民出版社2003年版，第134—135页。

“当今文化工业的图式可历史地回溯到 1700 年左右的英国粗俗文学。它已掌握了今天我们被银幕和电视机逗得咧嘴大笑的大多数固定程式,对这些在质上是新的现象的社会思考不应被它的组成部分可敬的年龄和在此基础之上的对原始需要之满足的辩护所欺骗。因为这里不涉及这些部分,不在乎今天的大众文化的原始部分经过了一个人类的不成熟阶段仍然存活下来,而在于,它垄断了一切,其总体定会制造一个封闭的体系。”^①显然,阿多诺对文化工业的批判,根本上并不是出于所谓的精英阶层的文化优越感,而是看到了大众文化的固定框架与某种统治和垄断的逻辑的结合。那么大众文化的固定程序是如何能够垄断一切呢?显然是因为它成了某种工业的产品。就阿多诺的时代的社会学和经济学背景而言,工业至少可以包含着两方面的意义。首先,工业意味着生产过程的合理化,意味着复制和大批量生产的可能。这是韦伯意义上的工业,它的实质是现代技术。其次,工业意味着直接为了交换的生产,意味着一种大规模的投资和商业行为。这是在马克思意义上的工业,它的本质上是资本主义的生产方式,最终是垄断的方式。无论是哪种意义上的工业,都包含着一种同一性的逻辑。而这正是整个现代社会的意识形态。大众文化一旦被卷入了工业的运作过程之中,它的性质就发生变化了。所以,文化工业的本质乃是其中包含的统治性逻辑,这也是阿多诺将文化工业视为意识形态的内在原因。

事实上,“工业”所包含的这两方面的含义,分别代表了马克思和韦伯的时代诊断的切入路径,但二者都没有真正将这些原则贯穿到文化和艺术的内在机制之中。而阿多诺显然试图将二者结合起来,并运用到文化的领域。但二者的区别还是显而易见的,阿多诺必须加以取舍和组合。阿多诺认为,文化工业的本质并不是它的技术方面,但是技术在文化工业的统治的形成过程中却是必须的环节。甚至如果我们从启蒙辩证法的角

^① Theodor W. Adorno, *Beitrag zur Ideologienlehre*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1997, S. 475.

度来理解文化工业的话,技术作为启蒙的典型形式恰恰是这个辩证法的集中体现。

阿多诺说:“利益群体总喜欢从技术的角度来解释文化工业。……然而,却没有人提出,技术用来支配社会的权力的基础,正是那些支配社会的最强大的经济权力。技术合理性已经变成了支配合理性本身,具有了社会异化于自身的强制本性。……文化工业的技术,通过祛除掉社会劳动和社会系统这两种逻辑之间的区别,实现了标准化和大众生产。这一切并不是技术运动规律所产生的结果,而是由今天经济所行使的功能造成的。”^①文化工业的一体化,“都是投资资本取得的成就,资本已经变成了绝对的主人,被深深地印在了在生产线上劳作的被剥夺者的心灵之中”。^②阿多诺极力避免从技术的角度来解释文化工业,事实上强调的是文化工业的统治的最终根源是来自技术之外的目的。但这并不能说文化工业的本质中排除了技术的要素。因为这种统治的实施离不开技术体系。正是合理化技术的复制和计算能力使得文化工业的一体化成为可能,阿多诺所批判的广播、电影等文化工业恰恰是那个时代的新技术。所以,我们可以说文化工业在阿多诺那里乃是大众的娱乐文化、现代技术和商业垄断的奇怪的结合体。但是阿多诺还是试图在“社会”的层面寻求其统治的根源,所以经济的要素被他摆在了第一位。

在文化工业这个奇怪的结合体中,阿多诺看到了启蒙的辩证法。一方面,知识和技术作为启蒙的一种形式,在文化工业之中仅仅司职文化产品的生产和传播的计算,同时这种计算又服务于统治的目的,甚至在很多时候,技术的特征就表现为统治。但这却不是赤裸裸的统治或赤裸裸的暴力,而是表现为欺骗和假象。在这种欺骗和假象中,同样的属于启蒙的目的的自由、民主、独立的反思能力和个体独立的价值等等获得一种虚假

① 马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第135—136页。

② 同上书,第139页。

的实现：“电话可以使每个人成为一个主体，使每个主体成为自由的主体；而广播则完全是民主的；听轻音乐和爵士乐可以得到创作的感觉。”这一切似乎都标志着启蒙的理想得到实现。但阿多诺说：“在文化工业中，个性就是一种幻象，这不仅是因为生产方式已经被标准化。个人只有与普遍性完全达成一致，他才能得到容忍，才是没有问题的。虚假的个性就是流行：从即兴演奏的标准爵士乐，到用卷发遮住眼睛，并以此来展现自己原创力的特立独行的电影明星等，皆是如此。个性不过是普遍性的权力为偶然发生的细节印上的标签，只有这样，它才能够接受这种权力。……由于个人已经不再是他们自己了，他们只是普遍化趋势会集的焦点，只有这样，他们才有可能整个或全部转化为普遍性，正是通过这种方式，大众文化揭露了所谓资产阶级‘个体’的虚假特征，而且只有在这个时候，那些竭力鼓吹普遍与特殊之间的一致性的人们，才暴露出自己不讲道理的一面。个性原则始终充满矛盾，个性化从来就没有实现过。”^①

尽管阿多诺认为文化工业中的意识形态是技术和商业，但是对他却并没有从技术和商业的角度，或者说通过祛除技术和商业要素来寻求走出文化工业的途径。阿多诺对文化工业的态度整体上是悲观和否定的。在这方面他表现出了很强的精英文化的倾向。但这却并不能代表阿多诺对待文化工业的态度的全部。其实，阿多诺也曾尝试发掘文化工业中的批判的要素，或者将批判的要素植入文化工业之中。遗憾的是，在这方面我们并没有看到显著的成果。

二 反犹太主义(Antisemitismus)

如果说，文化工业中统治的逻辑是以欺骗的方式得到实现的，那么反犹太主义则是这一逻辑的赤裸裸的表达。阿多诺说，反犹太主义意味着，“已

^① 马克斯·霍克海默，西奥多·阿道尔诺：《启蒙的辩证法》，上海人民出版社 2003 年版，第 172—173 页。

经启蒙的文明在现实当中又倒退到了野蛮状态。合理性不仅包含着观念中的自我毁灭趋势,也包含着实际上的自我毁灭趋势,而且从一开始就这样,而不是在自我毁灭趋势出现之后才是如此。我们也就是从这个意义上来追溯反犹主义在哲学上的史前史的。反犹主义的‘非理性主义’来源于宰制理性自身的本质以及与理性观念相应的现实世界。”^①在一般的观念中,反犹主义是一个民族主义或种族主义的问题,或者是一个经济利益和宗教差别的问题。但在霍克海默和阿多诺的眼里,问题远远没有这么简单。支配着反犹主义的东西在根本上并不是经济利益的冲突,或者宗教文化的隔阂,而是启蒙的辩证法。反犹主义乃是西方理性传统的自我毁灭的一种极端表现,而犹太人恰巧成为这一过程的牺牲品。

反犹主义宣扬的是种族灭绝。这种灭绝就意味着,这个种族被视为绝对的他者。在反犹主义者的眼里,犹太人与他们之间存在着—道不可逾越的鸿沟,这条鸿沟最终乃是存在与非存在的鸿沟。如果纳粹分子代表着存在的话,那么犹太人就是应该是虚无。如阿多诺所说:“法西斯主义并不把犹太人看做是少数民族,而把他们看做是敌对种族,看做是消极原则本身的体现,只有灭绝这个种族,才能保证世界的幸福。”^②这种观念与犹太人在欧洲社会的处境大致相符,犹太人在西方社会长期作为一个异在者存在,总是被视为清除和驱赶的对象。

但是,如果仅仅从这个角度来理解犹太人的身份,那么反犹主义就过于简单了。事实上,犹太人并不是全然外在于西方社会,相反它属于西方文明的一部分,甚至是这个文明的创造者的典型。当然,这种创造是以犹太人被一定程度的同化为前提的。阿多诺说:“启蒙与统治之间的辩证联系,以及犹太人在启蒙运动、民主运动和民族运动的伟大哲学中所感受到的进步与残酷和自由间的双重关系,都体现在他们被同化的特殊本质中。被同化了的犹太人在努力去遗忘那些屡遭奴役(仿佛是第二次行割礼)的

① 马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社 2003 年版,第 6 页。

② 同上书,第 188 页。

痛苦回忆的过程,具有了一种自我约束的启蒙精神,这种精神使他们从备受煎熬的共同体径直转变为近代资产阶级。”^①的确,犹太人在近代资本主义经济的发展中扮演着重要的角色,这也是后来许多犹太人把持着西方社会的经济命脉的原因。如果犹太人在经济中占有一定的份额,那么他们也必定是资产阶级精神和理想的代表者之一。在阿多诺看来,犹太人最热衷的行业,也就是银行家和知识分子,具有象征意义。因为货币 and 知识正代表着资产阶级的理想。

然而矛盾的是,犹太人作为资产阶级的一部分却又有其不可普遍化的要素。犹太人的文化、习俗甚至外形都始终与这个普遍化的社会格格不入。犹太人作为一个外来的民族一再地被西方社会拒绝,同时它也拒绝完全融入西方社会。在阿多诺看来,这是资产阶级主体的内在矛盾。资产阶级越是发展,他的理想越是被抬高,那么这种矛盾就越是尖锐。而在反犹主义运动中,犹太人的异在成分被无限夸大,最终又被还原为一个绝对的异在者,即还原到“种族状态”之中。“种族并不像民族那样,有着一种特殊的自然特征。它只是在构成普遍性的现实状况下,被还原为一种自然物,一种纯粹力量,一种顽固不化的特殊性。”^②

当这种特殊性与资产阶级的同一性理想之间的矛盾达到定点的时候,暴力和野蛮便产生了。但阿多诺认为,这种暴力和野蛮并没有外在于资产阶级主体,反而是与它的平等自由的理想纠缠在一起的,并且犹太人一直在参与这种理想的营造。阿多诺说:“种族已经成为资产阶级个体与一种野蛮全体相认同的自我确证。自由犹太人所相信的与社会和谐一致的观念,最终不得被当做是民族共同体自身所固有的和谐。他们认为,是反犹主义扭曲了秩序,但秩序本身在现实中如果不扭曲人的话,也不可能继续存在下去。对犹太人的迫害,就像任何其他形式的迫害一样,是与

① 马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第189页。

② 同上。

上述那种秩序分不开的。尽管这种秩序暂时可能被成功地掩盖掉,但它最终的实质就是暴力——这点今天终于昭然若揭。”“反犹主义作为一种全民运动,所追求的正是它的鼓吹者一贯反对的社会民主党的内容,即要平等。”^①阿多诺的意思很明显,犹太人乃是某种秩序和逻辑的牺牲品。阿多诺在他的经验研究中发现,有的狂热的反犹分子,事实上并不“恨”犹太人。原因就在于,所有的人都被卷入了这个逻辑之中,都成了启蒙的辩证法的执行者。

所以说,反犹主义仅仅是一个个案。“在犹太人被大肆屠杀之际,法西斯主义分子们正轻而易举地用其他条目来调换反犹主义纲领,就像把工人们在全合理化的生产中心之间被来回调换一样。其实,最终服从这些计划和名录的思想演变的基础,是把所有特殊能力普遍还原为某种抽象劳动形式的过程,不管是在战场上,还是在画室里,皆是如此。然而,正因为善与恶的命运是一样的,所以要想在这样一种条件下过渡到人道状态,几乎是不可能的。”^②但是,阿多诺并没有放弃希望,至少他的希望在坚决的否定和批判中得到保存。我们不难想象,这种希望便是,差异的存在者可以共存,并且能有效地沟通。

① 马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第190页。

② 同上书,第232—233页。

第六章 解放与拯救的乌托邦

启蒙的辩证法本身是一种历史性的叙述,而任何历史性的叙述都必然要导向未来。这就是说,启蒙的辩证法本身就意味着再一次的启蒙,而这再一次的启蒙无论如何会为我们指出一个未来世界的图景。从前面的分析中我们已经看出,尽管阿多诺的批判始终避免得出一幅具体的未来图景,但是他对未来,也就是这个批判所导向的东西已经有所言说。这就涉及否定的辩证法的拯救主题,而这一主题在西方哲学的语境中往往与某种宗教相关。马丁·杰将这一主题归结为阿多诺的“虽然微弱却很明显的犹太情感”^①,有学者甚至说整个批判理论都是“德国犹太教的异端”,言下之意就是犹太情怀应该被视为否定辩证法的基础。^②的确,在阿多诺的著作中,我们不时会看到这种宗教情感的表露,他甚至说过,唯物主义在其“最唯物主义的地方与神学相一致”^③。但笔者以为,这种拯救主题却并不是单用宗教情感就能解释的。前面我们已经提到,阿多诺

① 马丁·杰:《阿多诺》,湖南人民出版社1988年版,第11页。

② 例如阿多诺的同事和朋友肖勒姆(Scholem)。参见David Kaufmann, *Correlations, constellations and the Truth: Adorno's ontology of redemption*, in: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26. No. 5, P. 62, 80.

③ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 207.

的拯救主题深深潜藏在形而上学的辩证结构之中,批判与拯救本身乃是形而上学的两重目的。所以,为了阐明阿多诺的拯救主题,我们不仅要考虑宗教的要素,更要考虑辩证法本身的结构。事实上,如果不考虑否定辩证法的观念,就无法理解阿多诺的拯救观念,也就是其独特的乌托邦的观念。本章我们将首先表明阿多诺的历史观念是如何从对黑格尔和马克思的历史哲学的批评的基础上产生的,这一观念又如何导致了他的乌托邦思想(第一节)。接着我们将试图对阿多诺的乌托邦观念作一个简要的勾画(第二节),尽管这种勾画也只能是以否定的方式进行。

第一节 辩证法与拯救主题

其实,不仅是启蒙的辩证法,整个马克思主义的批判都要导向一个解放和拯救的主题。这可以说是马克思主义学说的最终目的,也是其伟大力量的源泉。在哲学理论中,解放和拯救是通过历史哲学的建构实现的。而马克思主义的历史哲学又与黑格尔的历史哲学有着直接的关系,或者说,前者正是在对后者的批判和继承中发展起来的。然而,在不同的马克思主义者那里,对黑格尔历史哲学的批判方式又是不同的,这取决于它们各自对黑格尔辩证法的批判。马克思对黑格尔历史哲学中的总体性要求还有所坚持,而阿多诺基于其否定的辩证法,对这种总体性要求的批判更为极端化。其结果便是,马克思在现实和理想之间铺设了一条现实的道路,而阿多诺的理想则成为了一个拒绝完全实现的乌托邦,甚至成为一种抽象的精神。但是,正如阿多诺的否定着坚持马克思的批判精神一样,他的乌托邦精神也是对马克思共产主义精神的一种坚持和发挥。

一 辩证法的历史性结构

我们还是先来看看黑格尔的辩证的历史观念。前面已经提到,形而上学的一个前提是,逻辑的结构同时也被认为是现实的结构。因此,现实

世界的运动也就被形而上学家们把握为逻辑的运动。这种观念在黑格尔的逻辑学和历史哲学中得到了完全的实现。在黑格尔看来,世界的历史便是精神的历史,而精神自我发展的历程就是辩证法的演进的过程。所以,“对于黑格尔来说,历史哲学乃是精神哲学的一部分,而它的阐发者们所面临的问题则是在一个特殊的经验领域之内追踪理性的作用这一问题,理性是在历史之中起作用的,在这个领域里也像在别的领域里一样,凡是现实的都是合理的这一命题乃是哲学的,历史学家并不需要去从事证明或甚至于考察;他把它当作是已经被逻辑所证明了,或者说(像我们所宁愿说的那样)是形而上学。他的任务乃是要应用这一原则,并表明对事实的某种论述是可以和这一原则相一致的。”^①基于历史的结构与逻辑结构的一致性,我们可以从两个方面来理解黑格尔的历史观念,即历史的主体和历史的过程。在对黑格尔历史观的这两个方面批判的基础上,阿多诺得出了自己的自然历史的观念。

1. 历史的主体

在黑格尔那里,纯粹逻辑中运动的主体是精神。如果我们要将这种运动运用于人类历史,就需要为历史确立一个与精神相一致的历史主体。在黑格尔看来,历史的主体就是人们生活于其中的共同体:“历史进步可以看做是对这些共同体的继承。较早共同体是对较迟共同体的极其不完备的表现,而较迟共同体将越来越得体地得到体现。黑格尔称这些共同体为具体的历史共同体或民族,它们是精神或民族精神(或多或少地适当的)体现。它们是历史的主体。”^②显而易见的是,这个历史的主体是普遍性的或集体性的,它的对立面是个体。在历史的运动中,个体的地位是微乎其微的,或者说,个体只有在共同体的整体性中才成为理性的,才是现实的。

在这一点上,马克思和阿多诺都对黑格尔持明显的批判态度。马克

① 沃尔什:《历史哲学——导论》,广西师范大学出版社2001年版,第149页。

② 查尔斯·泰勒:《黑格尔》,译林出版社2002年版,第598页。

思有意识地祛除了黑格尔辩证法的“思辨色彩”，他考察社会历史的方法是“从现实的、有生命的个人本身出发”的，“把意识仅仅看做是他们的意识”。^① 因为，“社会结构和国家总是从一定的个人的生活过程中产生的。但是，这里所说的个人不是他们自己或别人想象中的那种个人，而是现实中的个人，也就是说，这些个人是从事活动的，进行物质生产的，因而在一定的物质条件下、不受他们任意支配的界限、前提和条件下活动着的。”^② 马克思无疑看到了黑格尔的历史主体的抽象性，并试图将这种抽象的主体还原为现实的、具体的个人。而对现实个人的规定，又要考虑到他们所生活于其中的环境和物质条件。这是对黑格尔的唯物主义的批判，它揭示了抽象历史主体的虚假性。

而阿多诺的唯物主义批判则在这种抽象的历史主体中看到了同一性逻辑的暴力：“个体自身表达了这样一个事实，即将它囊括在内的整体只有通过对抗才能维持下去。不知有多少次，无法消除的自我保护动机迫使人们——甚至也包括那自觉的和有力地批判普遍性的人们——去采取一些有助于盲目地维持普遍性的行动和态度，即使这种态度与它的意识是相悖的。仅仅是因为他们为了生存不得不将与他们相异化的事情做成他们自身的事情，从而才出现了这种和解的假象——黑格尔的哲学尽管坚定地 (*unbestechlich*) 认识到普遍性的霸权，却又不那么坚定地 (*bestechlich*) 把这种霸权美化成理念。那种闪闪发光像是超越了对抗性的东西是和普遍性纠缠在一起的。普遍性关心的是，在它统治下的特殊之物不应比它自身更好。这就是直到今天所产生的一切同一性的核心。”^③ 应该说，阿多诺并没有反对马克思的现实的个人的概念，甚至可以说，阿多诺同时反对普遍主义和个体主义，本身就接近了马克思的现实的

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第73页。

② 同上书，第71—72页。

③ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 306.

个人的概念,因为在一定生产和生活条件下的个人正是个体性和普遍性的结合体。

但是我们也应该看到,马克思反对抽象的、神秘的主体,但他却并不反对普遍性概念。基于生产活动,人类社会不同的集团,不同的阶级必然形成。在特定的条件下,这样的集团也被视为一种主体。而在阿多诺那里,作为阶级的集体性主体也是虚假的。

2. 历史的过程

在黑格尔的逻辑学中,概念通过“规定的否定”向前运动。并且,如我们在第三章所探讨的,黑格尔以这一运动中的肯定、否定和否定之否定组成一个三段式的系列,并最终导向作为真理的绝对精神。这个绝对精神既是逻辑的终点,也是历史的终点和“最终目的”,即精神的自我意识和自我完善。黑格尔说:“逐渐地被人们认识到的目标是,(精神)向前推进只是为了认识作为自在自为的自身,它把自身的真理呈现在自身面前——那个目标是,它导致了一个与自身的(即世人的)概念相适应的精神世界的产生,它认识且完善了它的真理,宗教和国家就是这样被它创造出来的,以便它与它的概念相适应”。^①显而易见的是,在黑格尔看来,历史的过程是一个总体,或者说作为总体的精神的自我展开。因此,历史的终点和起点之间存在着某种必然性的关系,起点已经包含着终点的要素并且必然导向这个终点。这便是历史中的理性。

事实上,黑格尔已经意识到了这种历史的理性与个人活动之间的矛盾:“人们并没有完全地领会他们正在历史上做着的事情。对他们来说,他们抛弃一个标准而转向另一个标准的原因是不清楚的。更正确地说,他们可能具有某个清晰的观念,但是这个观念不是最深刻的真理;由于必然性,在历史的较早阶段,人们无法像哲学家现在理解的那样(像黑格尔理解的那样)去理解精神的筹划。就是在这里,黑格尔引入了著名的理性

^① 黑格尔:《历史哲学》,转引自查尔斯·泰勒《黑格尔》,译林出版社2002年版,第596页。

的诡计的观念。在这幅画中,理性呈现为对于人的激情的‘利用’以实现它自身的目的。特殊的人及其目的陷入了纷争之中,但是普遍的目的却在其上畅行无阻。”^①通过理性的诡计,黑格尔将具体个人的活动与理性的普遍性统合起来,将世界各个部分独立的活动吸收到理性的总体之中来。从而,对于具体的活动而言,理性变成了神秘的力量。这种力量将个别活动的盲目性整合到了总体的目的性之中来。

马克思是否定这种目的性和神秘性的。他说:“其实,前期历史的‘使命’、‘目的’、‘萌芽’、‘观念’等词所表示的东西,终究不过是后期历史中得出的抽象,不过是从前期历史对后期历史发生的积极影响中得出的抽象。”“历史向世界历史的转变,不是‘自我意识’、宇宙精神或者某个形而上学怪影的某种纯粹的抽象行动,而是完全物质的、可以通过经验证明的行动,每一个过着实际生活的、需要吃、喝、穿的个人都可以证明这种行动。”^②马克思强调的是历史的现实基础,所谓历史的目的和历史的理性,都是这个基础的抽象。所以在黑格尔的历史观念,甚至所有以往的历史观念中,“历史总是遵照它之外的某种尺度来编写的”,成为了“某种处于世界之外和超乎世界之上的东西”。^③那么,遵照历史本身来编写的历史又意味着什么呢?它意味着“从直接生活的物质生产出发阐述现实的生产过程,把同这种生产方式相联系的、它所产生的交往形式即各个不同阶段上的市民社会理解为整个历史的基础”^④。物质生产活动的发展构成了历史的基础,或者说是历史的内核。那么马克思又是如何透视这个物质生产的发展的呢?他显然是以生产力的发展,确切地说是以分工的发展为切入点的。生产力水平随着分工的发展而发展,而生产力水平则决定了不同的交往形式,包括经济的交往和政治的交往。随着分工的发展,

① 查尔斯·泰勒:《黑格尔》,译林出版社2002年版,第601页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第88、89页。

③ 同上书,第93页。

④ 同上书,第92页。

人类从原始社会进入了私有制；在私有制的状态下，个人遭受到异己力量的支配和统治；而要克服这种统治，就必须消灭私有制，归根结底就是要消灭分工，消灭劳动；而这种消灭不仅是一种有意识的、主观的行为，而且是一种客观的、必然的趋势。这样，在马克思的唯物史观中我们便不难发现一种客观的逻辑。与黑格尔的历史的理性不同，这一逻辑显示为历史的规律。或许也可以说，马克思去掉了历史理性的神秘性，并将其还原为现实的逻辑。

在阿多诺看来，黑格尔和马克思的历史逻辑是一致的，都是试图在历史中建立一般性和必然性。由于这种一般性和必然性，历史的起点就已经蕴涵了终点的规定性，在某种意义上说，终点已经包含在起点之中了。但这种首尾一贯的逻辑，就像被抽象出来的历史的一般主体一样，是建立在对偶然事件的强制的基础之上的。阿多诺说：

历史地一般的东西，在总体趋势的必然性中结成的事物的逻辑，是在偶然的東西之中建立的，而这些偶然之物又是外在于这个逻辑的；它本不必要存在。不单是黑格尔，而且还有马克思和恩格斯几乎没有怀疑总体性的不可避免性——任何改变世界的企图都会导致这种怀疑——犹如击退了对他们自身的体系而不是对统治着的体系的致命打击。他们在其他的任何地方都没有对总体性的关系上这样唯心主义。当然，马克思不信任一切人类学，并谨慎地将把对抗安置在人类本质、或根据黄金时代的陈腐说法而描绘的原始时代中，但这只是使他更固执地坚持他的历史必然性。经济具有优先于统治的第一性，而统治又无非是以经济的方式推导出来的。冲突很难用事实来调停，它消失在早期历史的昏暗之中。然而，对它的兴趣或许像一度对社会契约的兴趣一样都不是对历史事实的关心，就连霍布斯和洛克也很难把社会契约视为能真正得到贯彻的东西。甚至在无神论的黑格尔主义者马克思和恩格斯那里，它也是一件把历史加以神化的事情。经济的第一性应该拿出历史的、令人信服的理由来说明为什

么幸福的结局是历史内在固有的。我们得知,经济过程产生政治统治关系,而且,这种政治统治关系直到不可避免地要从经济的强制下解放出来之时才能被推翻。^①

阿多诺指出,马克思和恩格斯的历史观念中存在着唯心主义的成分,尽管这种成分仅仅表现在其对历史的总体性的肯定上。我们不难看出,马克思历史观念中的总体性乃是源于经济活动的逻辑的独立性和基础性。但问题实际上并不是如此简单。马克思试图科学地提出一种历史的一贯性逻辑,但同时又在鼓动一场政治上的革命。这两个方面似乎是统一的,因为按照一般的理解,政治上的革命是以经济条件和经济规律为前提的。但事实上,其中还隐藏着一种“决定论”和“理性意志论”的交织,尽管在马克思那里这种区分还没有充分表露出来。这一点从后来的马克思主义的发展中得到了反证:普列汉诺夫以及其后的斯大林体系代表了前者,而卢卡奇的《历史与阶级意识》代表了后者。^②阿多诺自然不会接受决定论,但这却并不表明他接受了卢卡奇的理性意志论。事实上,无论就历史的主体还是就历史的进程,否定的辩证法与《历史与阶级意识》都是存在距离的。在这个方面,阿多诺的黑格尔批判对卢卡奇同样有效。

3. 自然历史的观念

黑格尔的历史总体性之所以能够被提出,是因为他的精神概念把所有的东西都囊括到了自身之内。这样,所有的东西都成了作为总体的历史的要素。这种历史观念最终将历史导向了非历史,导向了自然。这样,黑格尔的历史观念便陷入了矛盾之中:“精神作为第二自然是对精神的否定;否定越是彻底,它的自我意识对它的自然增长来说就越是盲目。”^③这就涉及历史领域中的辩证法,涉及阿多诺的“自然历史的观念”。

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 315 - 316.

② 参见王南湜,谢永康:《后主体性的哲学视域》,人民大学出版社,2004年版,第48页。

③ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 350.

我们知道,自然和历史自古就是对立的概念。但在黑格尔那里已经表明,二者并不是相互外在、了不相干的。阿多诺的工作就是要从以往的历史观念的矛盾中将二者的辩证关系引导出来,“扬弃二者在通常意义上的对立”:“历史性的存在在其最为历史性的规定性之中,也就是在其最为历史性的地方,自身要被把握为自然的存在,或者,自然,在其似乎最根深蒂固地保持为自然的地方,被把握为一个历史的存在。”^①历史标志着人的一种行为方式,而自然则是总是首先已经给予了历史的实体性的存在。如默斯所说:“‘自然历史的观念’就标志着阿多诺的方法的辩证特征。因为,如我们所看到的,自然和历史的观念不是相互外在的,而是相互决定的:一者提供了另一者祛神秘化(demythification)的钥匙。”^②这里的历史与自然的关系,我们可以借助主体与客体、概念与非概念物、同一性与非同一物这样的辩证结构来理解。阿多诺试图用在这对概念的辩证关系表达一种新的历史观念。在这种观念中,“自然和历史的传统对立既是真实的又是虚假的;之所以真实,乃因为它表达了自然要素所碰到的情况;之所以虚假,乃因为它凭着概念的重构,辩护性地重新用历史本身来掩盖历史的自然生长性。”^③

阿多诺直接地将这一思想的源头追溯到马克思,称其为“对唯物辩证法的某些基础要素的阐释”,一种“内在的阐释”。^④马克思曾说:“我们仅仅知道一门唯一的科学,即历史科学。历史可以从两个方面来考察,可以把它划分为自然史和人类史。但这两个方面是不可分割的;只要有人存在,自然史和人类史就彼此相互制约。自然史,即所谓自然科学,我们在

① Theodor W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 354 - 355.

② Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, The Free Press, New York 1979, P. 54.

③ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 351.

④ Theodor W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 365.

这里不谈；我们需要深入研究的是人类史，因为几乎整个意识形态不是曲解人类史，就是完全撇开人类史。意识形态本身不过是这一历史的一个方面。”^①在阿多诺看来，马克思对德意志意识形态的唯心史观的批判，就是在历史中发现自然要素的存在，以祛除以往唯心史观的意识形态性和神秘性。

但是，马克思在这里强调自然史与人类史的相互制约，并不必然地得出阿多诺的自然历史的观念，至少不仅仅是这种观念。事实上，自然的“非历史”意味通常还可以理解为一种永恒性和客观性。在一般的观念中，将物质的要素引入历史问题的探讨，就等于将物质性的规律引了进来。马克思也曾表示，人类经济形态的发展是一个自然历史的过程，无论个人的意愿如何，总不能超脱于这个过程之外。这里的自然历史过程，显然与阿多诺的“自然历史”的观念不同。但阿多诺对此做了限制。他认为马克思的这种社会自然概念仅仅是就“必然王国”而言的，这种自然的规律也仅仅是资本主义世界的规律，其在必然王国起作用，本身就是一种意识形态，是需要接受批判的。在阿多诺看来，“这种社会的自然概念具有它自身的辩证法。一旦社会的这种自然规律性被实在化为不变的自然给予性，那么它也就成了意识形态。但这种自然规律性作为无意识社会的运动规律是现实的，正如《资本论》从商品形式的分析到反精神(Widergeist)的现象学中的崩溃理论所探索到的那样。基本的经济形式的转换，犹如在几百万年当中生生灭灭的动物种类的转换一样。关于拜物教一节所说的‘商品的神学的怪诞’嘲弄了一种虚假的意识，这类虚假意识反映了社会的交换价值关系缔结为自在之物的性质。”^②也就是说，阿多诺看来，马克思的社会自然的观念乃是一个时代诊断，并且这个诊断与物化、工具理性在根本上是一致的；但它只能是一个“时代”的诊断，一

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第66页。

② Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 349.

个必须接受批判的“时代”的诊断,它所包含的东西显然不能扩展到整个人类历史。所以阿多诺说:“马克思是一个讽刺的社会达尔文主义者。社会达尔文主义赞扬的东西,对他而言却是否定性。”^①

这样,马克思的历史观念似乎就摆脱了总体性的历史观。阿多诺说:“只有像歪曲辩证唯物主义一样来歪曲马克思的动机的人——这种人延长了必然王国,声称它是自由王国——才会把马克思有争议的自然规律性概念从一种自然历史的构想虚化为一种为科学主义的不变性学说。然而,这并不能使马克思关于自然历史的论点失去任何真理内容、即它的批判内容。”^②在这里,马克思就与阿多诺一道,成为了形而上学的批判者。形而上学的历史观,本质上就是非历史的历史观。其中必定有一个首尾一贯的逻辑,无论这个逻辑被标榜为主体理性还是自然的规律。当马克思说自然史和人类史相互制约的时候,他表达出了足以使“教条的马克思主义者”感到恼怒的东西,也就是阿多诺的“自然历史的观念”。^③

我们不难看出,阿多诺对马克思历史哲学的态度是矛盾的。一方面,正如前面所说,他指出了马克思历史观念的总体性和同一性,并认其作为一种黑格尔式的唯心主义;但另一方面,在他试图建构一种“非同一”的自然历史观念的时候,又不得不到马克思的历史理论中去寻找资源。自然历史的观念破除了历史的总体性和必然性逻辑,从而也就导致了一种非决定论的历史观。后面我们将要表明,这种历史观念对于理解阿多诺的乌托邦观念是至关重要的。

二 解放作为科学和政治目的

如恩格斯所说,黑格尔不得不为自己的逻辑和历史的过程设置一个

^① Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65), in: *Nachgelassene Schriften*, 4. Teil, Bd. 13, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 2001, S. 167.

^② Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 348.

^③ 同上书,第351页。

终点，“因为他总得在某个地方结束他的体系”^①。这个终点就是绝对真理，就人类的社会历史过程而言，就是合乎理性的国家。所以，黑格尔的历史观念包含有一个目的论的内在结构。在卡尔·洛维特看来，这个结构与犹太教和基督教的救赎(拯救)历史的结构是一致的：“借助于基督教信仰的这种实现，或者像黑格尔喜欢说的那样，借助于精神的这种实现，黑格尔相信自己对基督教的精神保持了忠诚，并且在尘世展现了上帝国。由于他把基督教对一种终极实现的期待移到了历史程序自身之中，他把世界历史看做是自我称义的。‘世界历史就是世界审判’。这一命题就其最原初的动机——它在这里意味着，世界在全部历史终结时面临一种审判——而言是宗教的，如同它就其世俗运用——它在这里意味着，审判是在历史程序自身中完成的——而言是非宗教的一样。”^②无论是黑格尔的历史还是基督教的历史，都受着一个绝对的、神圣的意志所主导。它向历史承诺了一个确定的终极目标，并赋予整个历史以意义。从历史真正开始的那一刻，人类生活中就充满了苦难和罪恶，而历史的终点就是苦难的消除和人类的最终获救。用非宗教的语言说，获救就意味着解放。

解放的主题同样主导着马克思的历史哲学。未来的解放所针对的无疑就是今天的统治和压迫。马克思将现时代的统治和压迫解读为经济活动的结果，而解放也是从这种活动过程中必然地导出的。因此，解放就被确立为一种历史的趋势并先行地存在于历史的结构之中了。这就是历史唯物主义所做出的承诺。按照恩格斯的总结，“这个思想就是：每个历史时代主要的经济生产方式和交换方式以及必然由此产生的社会结构，是该时代政治的和精神的历史所赖以确立的基础，并且只有从这一基础出发，这一历史才能得到说明；因此人类的全部历史(从土地公有的原始氏族社会解体以来)都是阶级斗争的历史，即剥削阶级和被剥削阶级之间、

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第218页。

^② 卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》，三联书店2002年版，第70页。

统治阶级和被压迫阶级之间斗争的历史；这个斗争的历史包括有一系列发展阶段，现在已经达到这样一个阶段，即被剥削被压迫阶级（无产阶级），如果不同时使整个社会一劳永逸地摆脱一切剥削、压迫以及阶级差别和阶级斗争，就不能使自己从进行剥削和统治的那个阶级（资产阶级）的奴役下解放出来。”^①在洛维特看来，这便是一部“国民经济学语言的救赎史”^②。“在这种观念背后的现实的推动力是显而易见的弥赛亚主义，它不自觉地根植于马克思自己的存在之中，根植于他的种族之中。即使他是 19 世纪的自由的犹太人，是坚决反宗教的，甚至是反犹太主义的，他也还是一个受《旧约》局限的犹太人。从手工业到大工业的两千年之久的经济史都无法改变的古老传统的犹太弥赛亚主义和先知主义，以及犹太人对无条件正义的坚持，都说明了历史唯物主义的理想性基础。《共产党宣言》以科学语言的相反形式坚持着信仰的特征，坚持着‘对人们希望的东西的某种信赖’。”^③

但如前面我们所说的，历史唯物主义虽然与这种唯心史观共享着类似的结构，但二者在本质上还是不同的。因为马克思一开始就自觉地批判以往历史观念中目的论的和神秘的东西，认为这些东西不过是现实的历史过程的抽象。并且，在马克思看来，历史是现实的个人所创造的历史，特别是在即将到来的革命阶段，这种历史主体的自我意识将成为关键性的因素。而不像在宗教的或黑格尔那样的唯心史观中那样，个人始终受到某种超越性的力量或“理性的狡计”的支配，自始至终处于盲目之中。在《德意志意识形态》中，马克思说：“生产力在其发展的过程中达到这样的阶段，在这个阶段上产生出来的生产力和交往手段在现存关系下只能造成灾难，这种生产力已经不是生产的力量，而是破坏的力量（机器和货

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 257 页。

② 卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史——历史哲学的神学前提》，三联书店 2002 年版，第 53 页。

③ 同上书，第 52—53 页。

币)。与此同时还产生了一个阶级,它必须承担社会的一切重负,而不能享受社会的福利,它被排斥于社会之外,因而不得不同其他一切阶级发生最激烈的对立;这种阶级形成全体社会成员中的大多数,从这个阶级中产生出必须实行彻底革命的意识,即共产主义的意识,这种意识当然也可以在其他阶级中形成,只要它们认识到这个阶级的状况。”^①这样,便有两条线索分别通向共产主义,一条是经济的,一条是政治的。经济的线索包含着一种客观的必然性,它使得共产主义成为一种客观性和事实性的东西,而政治的线索则表明共产主义是善的,是值得期望的。^②这两条线索在马克思那里统一起来,就是对革命的论证。

这两条线索的统一,直接决定着马克思对共产主义的理解。首先,着眼于现实的生产和经济活动中人的受压迫状态,共产主义是经济压迫的克服。这种克服的结果就是消灭私有制,消灭分工,甚至消灭劳动。并且按照生产力解放的逻辑,这种克服是必然的。尽管马克思在晚年意识到这种克服以一种突变的方式到来是成问题的,并且用现实生活中的自由王国和必然王国来修正这种观念,但其基本结构是不变的。自由王国意味着必要劳动时间之外、可以充分发挥人的创造性的领域,它正随着生产力的发展逐步扩大直至完全实现。同时,共产主义始终是值得追求的终极理想。这一点主要表现在它的艺术性质。马克思早年将共产主义理解为人的完满本质的实现,人的自由自觉的活动。这种活动的一个显著特征就是可以按照“美的规律”来创造。而在《资本论》中,人在自由王国内所从事的活动也就是艺术性活动。^③

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第90页。

② 当然,后一方面也可以被理解为一种理性的、必然的过程。事实上,马克思所提出的无产阶级的共产主义的意识,直接启发了卢卡奇的阶级意识的学说。不过卢卡奇将这种意识放回到西方哲学的理性传统之中,并获得了一种类似于黑格尔的精神概念的功能。从而,正如黑格尔的逻辑学中的规定的否定一再地被忽视一样,历史和解放的意义被归结为一个程序化的发展过程。

③ 关于马克思的共产主义理想,可参阅王南湜,谢永康:《后主体性哲学的视域》,中国人民大学出版社2004年版,第306—325页。

阿多诺在整体上是不接受马克思的革命理论的,而他反对的则主要是经济学的逻辑。在他看来,马克思和恩格斯期望的革命“是作为总体的社会中、在这个社会的自我保持的基础层面上的经济关系的革命,而不是统治的游戏规则的改变,它的政治形式的改变”^①。经济意义上的革命只能导致生产力的解放,而在阿多诺看来生产力的解放并不一定能够消除统治。“生产力是真正辩证的。生产力的解放、那种支配自然的精神的行动与对自然的暴力统治有着亲和性。这种统治可以暂时地退却,但没有它,生产力的概念就是不可思议的,更不用说生产力的解放了。仅仅‘解放’一词听起来就是一个恐吓。”^②不难看出,在阿多诺看来,经济学的逻辑,甚至这个逻辑中的最基本的范畴,都是带有统治的内容的。这显然跟他们各自的时代诊断密切相关。在马克思那里,统治的来源主要是私有制,也就是某种生产关系。尽管生产力的某些负面的作用已经被看到,但它总体上还是一个积极的范畴,被视为解放的根本动力。而在阿多诺的时代,生产力自身的“辩证法”就突显为一个尖锐的问题了。在我们熟悉了启蒙的辩证法之后,生产力的辩证法便不难理解,因为二者是同构的。

应该说,马克思从经济学的角度对革命和解放的论证,使得这个理论科学化了。这种科学化又使得他所倡导的革命与以往的所有革命在根本上区分开来,成为一个必然的趋势。阿多诺认为,这种革命的出发点却不是经济的,而是政治的;而且,经济上的解放并不等于也不能导致政治上的解放,甚至会得出相反的结果。20世纪新的历史经验使得阿多诺更加确信这种“辩证法”:

马克思和恩格斯因期望乌托邦的实现而成为乌托邦的敌人。他们的革命意象给史前时代的意象打上了印记。资本主义中经济矛盾压倒一切的分量似乎要求它那在从无法回忆起来的时代以来就积累

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 316.

^② 同上书,第301页。

起客观性派生出来之后的历史性强度。马克思和恩格斯预见不到后来在革命的失败中(甚至在革命取得成功的地方)显而易见的事情:统治可以比计划经济(当然他们两人都不曾把计划经济和国家资本主义混同起来)更加持久。马克思和恩格斯据之而表明对抗性(经济学和纯政治的对抗性)趋势的那种潜能已延长到了特定的经济阶段之外。由于在政治经济学批判的主要对象垮台之后统治仍固执地活着,统治便帮助一种意识形态取得了廉价的胜利:这种意识形态将要么从所谓集中化之类的非异化的社会组织形式中,要么从现实过程中抽象出来的意识、即理性中推演出统治。也正是这种意识形态,要么以公开的赞同、要么以鳄鱼的眼泪预言:只要有组织的社会存在着,统治就有着无限的前途。^①

显然,阿多诺所看到的主要是意识形态的统治。在他看来,马克思的经济学逻辑作为一种首尾一贯的逻辑,本身就是一种意识形态,是一种绝对化了的自然;并且,这一领域的解放不仅无助于解除其他领域中的统治,反而成为这种统治的共谋。这样我们就不难理解,阿多诺接受马克思的实际上是革命和共产主义的政治的或伦理的内涵。而如果抽去了经济学的要素,那么革命就变成了批判;而共产主义则成为这种批判所形成的未来图景,当然这个未来并不是由历史的逻辑所决定的,而是由批判的主体反思所生成的。所以,阿多诺对于马克思所倡导的革命是怀疑的。马克思在批判青年黑格尔派的时候说:“历史的动力以及宗教、哲学和任何其他理论的动力是革命,而不是批判”。^② 而阿多诺给予理论批判,严格说来是意识形态批判以首要的地位:“只有当理论认识到必然性是实现了的假象,历史的决定作用是一种形而上学的偶然时,理论才能卸掉历史必然性的巨大包袱。这种认识受到了历史形而上学的阻挠。与即将逼近的灾难

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 316.

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第92页。

更相一致的是,人们已猜测到一种不合理的灾难刚开始。今天,受挫的他人的可能性已经浓缩成无论如何也要防止灾难的可能性。”^①所以,如果让阿多诺来谈论拯救的话,那最终必定是将人类从同一性逻辑之中解救出来。这种同一性逻辑显然包括黑格尔以及阿多诺所理解的马克思的历史逻辑。

三 乌托邦的消极意义和积极意义

恩格斯说:“这两个伟大的发现——唯物主义历史观和通过剩余价值揭开资本主义的秘密,都应当归功于马克思。由于这些发现,社会主义变成了科学”。^②在阿多诺看来,这里的科学无非就是一种首尾一贯的经济学逻辑。而这正是他极力要从历史观念中剔除出去的。但按照传统的马克思主义理论,缺少了这种历史的逻辑,社会主义(共产主义)就成了“空想社会主义”,就成了乌托邦。马克思和恩格斯早就对乌托邦的社会主义作出了批判,并指出那是一种注定要失败,甚至会走向保守的社会主义。但在阿多诺这里,事实上是从布洛赫的《乌托邦的精神》开始,乌托邦就不再是一个消极的概念,相反他们都试图在马克思的理论中发现乌托邦的精神,以作为反省和批评当时的共产主义运动的资源。

其实,如果与青年黑格尔派的理论“批判”相比较,那么乌托邦的社会主义还不是纯粹的空想,或者说还不是局限在纯粹理论范围内的。马克思和恩格斯重点提到的空想社会主义者如圣西门、傅立叶和欧文等也都是伟大的“实践家”。不过,由于没有科学和历史唯物主义的指导,他们的实践仅仅是呼吁人们参与实现他们所描绘的关于未来的美好蓝图。而这种蓝图直接地表现为不合理的现实世界的对立面。马克思和恩格斯说,乌托邦的社会主义者们“以为自己高高超乎这种阶级对立之上。他们

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 317.

^② 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第740页。

要改善社会一切成员的生活状况,甚至生活最为优裕的成员也包括在内。因此他们总是不加区分地向整个社会呼吁,而且主要是向统治阶级呼吁。他们以为,人们只要理解他们的体系,就会承认这种体系是最美好的社会的最美好的计划。因此他们拒绝一切政治行动,特别是一切革命行动;他们想通过和平的途径达到自己的目的,并且企图通过一些小型的、当然不会成功的试验,通过示范的力量来为新的社会福音开辟道路”^①。按照马克思和恩格斯的观点,乌托邦的社会主义也提出了改变世界的口号,并付诸“行动”,其热情也不亚于真正的革命家。但是,这种行动却不能说深入资本主义的内部,他们看到的仅仅是现实社会的苦难、不平等和不人道,但却不能认识到这些苦难和不平等的本质和根源,不能认识社会发展的趋势。如果借黑格尔辩证法的语言说,空想社会主体是不合乎历史理性的,因而是“不现实”的。

但是马克思和恩格斯却从未否认过这种空想社会主义的批判性,甚至将其称为“批判的社会主义和共产主义”：“这种对未来社会的幻想的描绘,在无产阶级还很不发展、因而对本身的地位的认识还基于幻想的时候,是同无产阶级对社会普遍改造的最初的本能的渴望相适应的。”“这些著作抨击现存社会的全部基础,因此,它们提供了启发工人觉悟的极为宝贵的材料。”^②所以,尽管乌托邦的共产主义没有科学的构架,却不乏批判精神。而这里的批判仅仅意味着要否定当下的现实,并将其导向一个更为美好的前景。这种精神应该说在马克思那里是被保存下来的。如果抛开共产主义的历史哲学和经济学的结构,那么马克思的共产主义便是一个乌托邦。但是,引入经济学的结构,乌托邦的要素也不能被完全消除。甚至可以说,那种否定和改变现实世界的冲动乃是共产主义最基本的要素。事实上,马克思,特别是早期的马克思对共产主义的描述往往不是以经济规律作为依据,并具有浓厚的浪漫主义色彩。在这个意义上,乌托邦

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第303—304页。

② 同上书,第304页。

意味着一种引领着现实批判的未来期望,一种对残酷现实的否定精神。这种精神无疑是空想社会主义的积极的一面。

马克思共产主义理论中的这些要素,在恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch)那里得到了强调。布洛赫批判了当时流行的经济决定论,试图将马克思主义阐释为一个开放的体系。而这种开放性就在于它的乌托邦性质。他说:“一种仅仅是经验导向的马克思主义清除了两种含蓄着乌托邦的内容,事实上这些内容终究是鼓舞人心的:首先是理想的内容(ideals),其次是一种普遍的最终乌托邦(finale utopica)……准确而言,这两种要素都是属于马克思主义的,无论是今天还是明天。”^①当然,这里的乌托邦已经不是圣西门等人的未来的蓝图了,它不再努力设想构成未来社会生活的细节。毋宁说,它仅仅是一种精神,一种面向未来的精神。这种精神的内在支持乃是辩证法的时间性维度。按照布洛赫的理解,辩证法始终处于一种未完成的状态之中,而这种“尚未(not yet)”则成为理解“当下”的条件。这其中的时间关系与经济决定历史过程的先后是不同的,因为按照布洛赫的理解,被决定的过程其实是没有时间的。在这一点上,布洛赫与海德格尔高度一致。这样,“尚未”便被本体论化了,乌托邦成为当下世界之可理解性的一个本质性要素。“现实性和乌托邦并不是两个对立面,但‘现在(the now)’最终是唯一涉及乌托邦的,无论你将乌托邦理解为需要抛掉面具、意识形态和神话的内容,或者是某种过程充分性的预兆,这个预兆已经包含了现在之中的主导的趋势和隐蔽的真实的现实。”^②“乌托邦的范围如此之宽广,如此强有力地渗透到所有人类的活动之中,以至于人的任何事情和这个世界都包含着它。没有一种名副其实的实在论可以抽出这种存在于现实之中的作为某种未完成的东西的最

① Ernst Bloch, *Politische Messungen* 转引自 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, The Macmillan Press LTD 1982, P. 50.

② Ernst Bloch, *Aktualität und Utopie zu Lukács' "Geschichte und Klassenbewusstsein"*, 转引自 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, The Macmillan Press LTD 1982, P. 40.

强有力的要素。”^①

事实上,布洛赫的工作主要是抽出了马克思共产主义理论的理想性要素,并将其本体论化。就我们前面对否定的辩证法的了解,阿多诺是不会同意布洛赫的这种本体化倾向的。但阿多诺显然受了“乌托邦精神”的影响。他理解马克思的角度却是与希望哲学相似的。^② 阿多诺说:“马克思和恩格斯为了乌托邦的实现而成为乌托邦的敌人。”这事实上肯定了马克思和恩格斯批判乌托邦的社会主义、倡导科学的共产主义乃是以一种乌托邦的精神为支撑的。不仅如此,阿多诺的否定的辩证法中也贯穿着一种乌托邦的精神。每当阿多诺涉及否定辩证法的目标时,“乌托邦”一词往往就出现了。与马克思恩格斯理解的乌托邦相比,阿多诺的乌托邦自然要抽象得多,它甚至就意味着理想的不在场状态。同时,这种乌托邦的观念与布洛赫的出发点不同。阿多诺的出发点是当下的现实,而乌托邦则是批判指向的一个不确定的未来,其意义只有在“当下”的尺度上才能够衡量。当然,他对这个“当下”的态度是否定的。有学者曾这样批评阿多诺等人的思想:“一种自身就不是建立在确定性上的思想,就不能提供任何关于将来会更好的确定性;它可以做的唯一的事情就是保证,一个不一样的未来,一个不是必然地被捆绑在目前的统治之上的未来,仍是一个可能性。批判思想依赖于乌托邦的可能性,它吸取了过去乌托邦思想的教训,并不将改变理解为一种朝向一种先定的乌托邦的未来的运动,而是表达为一种从当前环境的逃离。需要保证的是,‘逃出当下’是可能的。批判的思想便是反抗着未来可能性的界限的思考。”^③

① Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 转引自 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, The Macmillan Press LTD 1982, P. 52.

② 布洛赫在否定的辩证法的形成过程中起着与卢卡奇相似的作用,尽管其地位并不如后者显著。阿多诺在1921年就读到了《乌托邦的精神》,并且他当时便认为布洛赫与卢卡奇的哲学是相似的,并一度接受其乌托邦的观念。参见 Theodor W. Adorno, *Henkel, Krug und fruehere Erfahrung*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 556. 以及 Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, The Free Press, New York 1979, P. 76.

③ Adriana S. Benzaquén, *Thought and Utopia in the Writings of Adorno, Horkheimer, and Benjamin*, in: *Utopian Studies*, 1998, Vol. 9 Issue 2, P. 160.

其实,阿多诺的乌托邦有它的确定性,这便是确定的否定(规定了了的否定)。^①这样,乌托邦到了阿多诺这里便被抽象成了一个纯粹的可能性和开放性,至于其中的内容,似乎已经不可言说了。在这一点上,否定的辩证法与马克思的革命理论可谓大异其趣,但是乌托邦中的批判精神却没有被减损。其实,我们在第二章已经接触到了阿多诺的乌托邦观念,也就是认识的乌托邦,下面我们会在最一般的意义上将这一观念加以展开。

第二节 否定辩证法的乌托邦精神

要理解阿多诺的乌托邦观念,我们必须将其特殊的历史观念和形而上学批判的立场结合起来。无论是在形而上学的辩证结构中还是在基督教的历史图式中,都包含着拯救的要素。这些在阿多诺的否定辩证法中都有所体现。但是阿多诺的拯救是以否定的方式出现的,或者是以批判的方式来实现的。由于阿多诺否认历史中存在着自始至终的逻辑,也就否认了从过去逻辑地导出未来的可能性。因而拯救就只存在于批判行动之中。这种批判立足于现在,指向未来,但这种未来仅仅在一次性的“规定了了的否定”之中闪现,没有更多的逻辑延伸。因此我们往往只能说出它不是什么,而无法道出其具体内容。但就是这个几近乎虚无的乌托邦,在阿多诺那里却意味着真理、善和人道。

一 形而上学批判与乌托邦

应该说,在西方思想史上,乌托邦思想有两个来源,一是古希腊柏拉图的理想国,一是犹太教和基督教的末世论。二者都强调与现实社会之间的距离感,都是与残缺的、苦难的现实相对立的完美和至善。但是二者

^① 德文 *bestimmte* 一词本身就具有“特定的”、“确定的”等含义。

的表达方式却大为不同。前者是非历史的、静态的原型,而后者则用一种历史的方式表现表达了未来的大同世界。我们知道,这两者在黑格尔的辩证法中被结合起来。而阿多诺的否定辩证法与黑格尔的辩证法又有着直接的关系。所以,在否定的辩证法中,我们不难找到这两种观念的某些痕迹,尽管它们是以否定的方式表现出来的。

我们先来看看阿多诺的乌托邦与古希腊的形而上学传统之间的关系。前面我们已经表明了形而上学内部的统治结构,以及这一结构在社会生活中的扩展。而阿多诺的形而上学批判就是对这种统治结构的内在批判,深入到这个传统的内在矛盾之中。阿多诺曾在其讲课提纲中这样写道:“辩证法=内在的批判=现存(vorliegenden)问题形式的出口。”^①这可以说是阿多诺的否定的辩证法最简洁的表达方式。而这种方法又直接来源于黑格尔。黑格尔说:“真的驳斥必须在对手方强有力的范围内,和他角力较量;在它以外的地方去攻击它,在他不在的地方去主张权利,对事情是没有进益的。”^②然而在对手的范围內战斗,最终却是为了超出这个范围。阿多诺在论及“认识论元批判”的方法时说过,辩证法不会让“矛盾抽象地存在,它将利用它作为概念运动的动力,以达到对现象学之所主张的一个简明的裁决。不是要在纯粹现象学的建构之下挖掘出对本源存在类型的某一层次以作为本真的第一者,从而也许可以超过现象学的要求,更多的是表明,所谓这些原初(originaeren)概念,特别是胡塞尔那里出现的知识理论的概念,全部是并且必然是被中介的”。^③辩证法不是要为形而上学问题提供一个更好的答案,而是超出其整个的“问题空间”,至少要为这种“超出”提供一个出口。

① Theodor W. Adorno, *Einleitung in dialektisches Denken. Stichworte zur letzten, abgebrochenen Vorlesung SS 1969*, in: *Frankfurter Adorno Blaetter* Ⅶ, edition text+kritik, Muenchen 2000, S. 175.

② 黑格尔:《逻辑学》下卷,商务印书馆,第244页。

③ Theodor W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M 1997, S. 14.

既然是出口,那么它也必定是由形而上学中的要素构成,或者说,这个出口要与它的母体之间呈现出某种连续性。这就是为什么阿多诺在极力批判形而上学的同时又拒绝放弃形而上学的基本要素(概念)的原因,就是他在激烈抨击主体理性的扩张和绝对化却又坚持主体性的原因。阿多诺说:“因为存在者不是直接的,而只是被概念所贯穿,所以必须从概念那里开始,而不是从纯粹的给予性开始。”^①对形而上学的内在分析表明,“概念自身的概念已变得成问题”,因为它使得同一性原则客观化。因此,超出形而上学的出口,就是“概念的出口(Ausgang vom Begriff)”。辩证的思维就是要将概念引向它自身之外,在同一性中把握到非同一性。这就是阿多诺所说的通过概念来超越概念,通过主体的第二次启蒙来克服主体的自我神化。阿多诺说:“形而上学要想胜利,唯有抛弃自身。这也是向唯物主义的过渡。这种倾向在从黑格尔主义者马克思到本雅明归纳的拯救中就可以发现,并在卡夫卡的著作中达到了极致。否定的辩证法要求思想的自我反思,这明显包含着,今天的思想要成为真实的,无论如何必须要反对自身而思想。”^②这种反对自身的思想也要针对传统的肯定的辩证法。阿多诺说:“辩证法,否定知识的典范,除自身之外再不需要什么,“它在无条件的精神和有限的精神之间作出概念性的中介,这又总是不断地使神学成为它的敌人。虽然它也思考绝对,但那个绝对总是被它中介了的,属于有条件的思想。”^③由于辩证法除了否定的知识本身之外无需其他,那么也就不需要否定之否定的程序而得出肯定性的东西,也就不会成为传统形而上学维护自身的手段。

但是,否定的辩证法却不能引领我们脱离形而上学。我们在第二节所阐述的“星丛”和“模仿”,似乎已经是一个全新的领域和图景。但是,这

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 156.

② 同上书,第 257—258。

③ 同上书,第 397 页。

些始终还是形而上学的元素所组成的,远远够不上一个完整而具体的乌托邦画卷。况且阿多诺在这方面始终保持谨慎,尽量避免正面的描述,因此我们能获得的也只是关于这个乌托邦的只言片语。从而,这些辩证法的图景,始终不能脱离形而上学的“出口”,或者说他所描述的还仅仅是这个“出口”本身,而不是这个“出口”所指向的远景。阿多诺的批判的尺度,也就是这个辩证图景的尺度,显然都是内在于形而上学的。尽管这个尺度只是否定的尺度。有这样一个比喻说,批判理论家的行为就像一个“逃亡者努力将目光转向他所极力逃离的恐怖的东西,而不像追求者之目光转向被追求之物的那种‘指向——目标(Hin-zu-einem-Ziel)’。逃亡者知道的唯一的目标只是‘从这里走(Weg-von-Hier)’,而不是到哪里去,到哪里去是在他的背后不确定、开放着的问题。”^①这个批判理论家正是阿多诺。他的目光的方向与他的行动恰好是相反的。从而否定的辩证法就身陷于一种进退维谷的境况之中:否定试图将形而上学引出其整个问题空间,但这个引出又始终无法脱离形而上学,仅仅是由形而上学本身要素所构成的出口。

这个矛盾恰恰构成了阿多诺哲学本身的肯定与否定的辩证法。由于出口的绝对开放和无规定性,否定的辩证法就杜绝了外在于形而上学的肯定性期望,就不可能回到他所批判过的形而上学。从而,辩证法就是彻底否定的。在这一意义上,否定辩证法所指向的前景是真正的乌托邦,因为它仅仅代表着一种希望的姿态。然而,正是由于这种执着的否定、这种乌托邦的空无,否定的辩证法才又是肯定的。因为,阿多诺从未在形而上学之外寻求过批判的标准,否定的辩证法自始至终执行着对形而上学的批判和否定,但却一刻也没有打算放弃形而上学的问题和最基本的“范式”。所以,否定辩证法的形而上学批判本身乃是一种形而上学的拯救。我们还是来听听阿多诺是如何说的吧:“正如康德在批判了理性主义之后

^① Barbara Merker, *Wozu noch Adorno?* in: *Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie*, 47 (1999) 3, S. 492.

追问形而上学的可能性一样,哲学应该追问,在黑格尔哲学的毁灭之后,它是否以及如何还是可能的。如果说黑格尔的辩证法学说表明了一种未竟的努力,即用哲学的概念成功展示相对它而言的异质的东西,那么就應該给出其与辩证法的关系之总结,即它的努力在何种范围内失败了。”^①批判之后的拯救或者说拯救的批判(*rettende Kritik*),阿多诺与康德的意图是相似的。康德的批判所指向的未来形而上学被无限期地延后,而在阿多诺这里,它被虚化为一个不确定的乌托邦。后面是他已经批判过的形而上学,而再往前则势必完全脱离形而上学,并从而成为另一种形而上学。阿多诺的乌托邦就处于这个不确定的缝隙之中。

二 “颠倒的神学(*inverse Theologie*)”

事实上,当我们将乌托邦说成一种未来的希望的时候,在某种意义上就已经接近犹太教和基督教的精神了。卡尔·曼海姆在研究乌托邦的形式时,首先就考察了“狂热的千禧年主义”。事实上,这种“千禧年主义”深深地根植于犹太教和基督教的历史性叙事之中。这种叙事包含了在历史在未来的某个时刻的根本性转折,而这个转折为人们带来的是一个全新的美好的世界。其中的根本性转折无疑包含着一种否定和革命的要素:“在这个时刻,‘千禧年主义’与社会被压迫阶层的积极要求结合了起来。关于地球上开始出现一个千年王国的思想,总是包含着一种革命倾向,而教会则尽力用他所能支配的一切手段来麻痹这种超越局势的思想。”^②其实,历史上也不乏将这种千禧年主义付诸实践的神学家兼革命家,其中就有布洛赫专门研究过的托马斯·闵采尔。马克思也说乌托邦的社会主义者们传播的是“社会福音”。尽管阿多诺并不是犹太教徒,并声称追求唯物主义者,但其犹太人的血统以及其思想成长环境中犹太思想要素,使我们

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 16.

^② 卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》,商务印书馆2002年版,第196页。

不得不考虑神学对他的影响。^①事实上,拯救作为一个基本的宗教观念,流露在阿多诺著作的字里行间。所以马丁·杰认为犹太情感是阿多诺思想的“星丛”中虽然“微弱但很明显”的一颗星星。^②当然,我们已经知道,这种拯救的思想并不仅仅来源于犹太神学,它还有其哲学的来源,并且阿多诺本人并不真正信仰犹太教。所以德国学者克利斯托夫·图尔克(Christoph Tuercke)认为阿多诺的否定辩证法中包含的乃是一种“颠倒的神学”。^③

关于否定辩证法的神学要素,被引用得最多的是《最低限度的道德》中的这段话:“在这种绝望面前唯一还能负责任的哲学,应力图如同从拯救的立场出发展示自身的那样来思考所有的事物。知识除了从拯救出发来普照世界的光芒之外,便没有其企图的光芒:其他的一切都在重新建构中形成,并保持为技术的一部分。必须建立这样一个视角,置换或疏远这个世界,结束出它的裂缝、它的扭曲和贫乏,就像它有朝一日将在救世主的祥光中所呈现出的那样。”^④这段话集中表达了阿多诺救世情怀。他无疑希望通过哲学的实践来拯救这个扭曲、贫乏的世界。事实上,每当阿多诺在涉及批判的理想的时候,这种情怀就会流露出来。阿多诺在很多时候都表达了他对神学的理想的认同。他曾说:“与那种有所意指(meinenden)的语言相反,音乐完全是另一种类型。在它之中存在着神学的方面。”音乐是“去了神秘的祈祷”。^⑤他

① 阿多诺的父亲是犹太人,因此他有一半的犹太血统;阿多诺思想成长的氛围以及他的交往圈子始终包含有宗教神学要素。阿多诺早年深受布洛赫的影响,而后者主张马克思主义与宗教神学结合起来;本雅明对阿多诺思想的至关重要的影响是众所周知的,而本雅明的思想始终深陷在犹太神秘主义之中,并且曾是激进犹太组织的成员;阿多诺关于基尔凯戈尔的教师资格论文是在神学家保尔·蒂利希那里通过的;犹太思想家罗森·茨威格和格肖姆·肖勒姆等,在阿多诺的交往圈子中始终处于很重要的位置。参见 Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, The Free Press, New York 1979, P. 4-8.

② 马丁·杰:《阿多诺》,湖南人民出版社1988年,第11页。

③ Christoph Tuercke, *Adornos inverse Theologie*, in: *Adorno im Widerstreit: Zur Praesenz seines Denkens*, Verlag Karl Alber, Freiburg/ Muenchen 2004, S. 91.

④ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 153.

⑤ Theodor W. Adorno, *Fragment ueber Musik und Sprache*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 16, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 251. 参阅 Christoph Tuercke, *Adornos inverse Theologie*, in: *Adorno im Widerstreit: Zur Praesenz seines Denkens*, Verlag Karl Alber, Freiburg/ Muenchen 2004, S. 91.

也曾“乐于看到将我们的思想隐遁到神学的图景之中”^①。但有一点必须注意,阿多诺往往是用一种“像……一样”的口吻来叙述他的哲学理想,也就是说,他的哲学理想只是类似于神学的理想,只是用一种类似于神学的方式才能更好地表达出来。这显然不等于他对神学的直接认同。更重要的是,这种宗教的情怀并不仅仅是一种外在的驱动力,而且内在于形而上学批判的逻辑。只有与形而上学批判的逻辑紧密结合或存在着高度一致,我们才能说这种宗教情怀深深地植入否定的辩证法之中。千禧年主义中的革命要素与辩证法中的规定了之否定之间的同构性是显而易见的。而这种革命和否定所指向的目标也十分相似,它们最显著的特征就是“不确定”。因此,否定辩证法的乌托邦的无可言说与宗教理想的神秘性便走到了一起:

表象的思维是非反思的思维,是对非辩证的矛盾;没有反思就没有理论。如果意识在它自身和它思考的东西之间插入一个第三者,也就是图像,那它就会不知不觉地再生产出唯心主义;观点的躯体就会取代知识的对象,这种观点的主观武断就是命令者的主观武断。唯物主义把握事物的渴望想得到的恰恰相反:只是无图像地思考整个的客体。这种无图像性与神学的偶像禁忌相一致。唯物主义由于不允许正面描绘乌托邦,它将这种禁忌世俗化了;这是它否定的形态。在其最唯物主义(am materialistischsten)的地方,它与神学相一致了。它的渴望是复活肉体;对于唯心主义,对于绝对精神的王国而言,这是完全陌生的。历史唯物主义的消失点就是它自身的升华,在这种升华的实现状态中,精神才从物质需要的第一性中解放出来。只有当物质的需求被平息下来,精神才得到和解,并且成为那种当它在物质条件的魔力中拒绝满足物质需要的情况下

^① Theodor W. Adorno - Walter Benjamin. *Briefwechsel 1928 - 1940*, 参阅 Christoph Tuercke, *Adornos inverse Theologie*, in: *Adorno im Widerstreit: Zur Praesenz seines Denkens*, Verlag Karl Alber, Freiburg/ Muenchen 2004, S. 91.

才许诺的东西。^①

前面我们说过,阿多诺的乌托邦是存在于缝隙之中的,他要解救出形而上学中概念和反思的要素,就必须与旧的形而上学和旧的唯心主义区分开,同时又要避免改装了的形而上学和唯心主义。只有这样,他所设想的真正的唯物主义才可以实现。但是,这个缝隙中间似乎是一个虚空的地带,阿多诺的思想最终消逝在这个虚空之中。所以,这个乌托邦最后并没有成为否定辩证法的光辉图景,反而是他的思想消失的地方,他的所有的批判都指向这里。对此,克利斯托夫·图尔克总结道:“所以阿多诺对于神学思想也就很少提及。他只是将它放在这样的地方,即为了表明他为什么不着手任何东西。它就像他思想的一个泛音:当他陷入社会的、概念的和美学的细节的时候,它总是一起震动,但其自身却从来都不能听见。是的,这就是颠倒了的神学。他总是出场的,但是作为那种不可言说的东西出场的。阿多诺将它理解为犹太教的最大的坚定性,理解为律令的极端化,即不能说出神的名字,但不是像传统的犹太教所认为的那样,因为上帝的不可度量性,而是因为这个名字是一种绝对把握不住的东西。任何如此谨慎的称谓,对它的任何暗示都会将他置于问题之中。所以他在1937年1月25日给霍克海默的信中这样说:‘他将在很长时间内,也许是在我们的有生之年对此都将保持沉默’。”^②

阿多诺对现实的否定和对乌托邦的期待,已近乎宗教的希望,而这个乌托邦的不可言说,同样近乎一种宗教的禁忌。这就是否定的辩证法与神学相一致的地方。但是,我们却不应该忽略两者之间的不一致。在神学中,尘世的意义是上帝之域所给予的,当下的生活是未来所给予的,所以这个乌托邦是一个实体,是一个前提。尽管它同样的不可想象,同样的

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 207.

^② Christoph Tuercke, *Adornos inverse Theologie*, in: *Adorno im Widerstreit: Zur Praesenz seines Denkens*, Verlag Karl Alber, Freiburg/ Muenchen 2004, S. 91.

虚无缥缈,但它却是一种哲学逻辑的基础。这就是布洛赫的希望哲学从宗教神学那里继承过来的逻辑。而否定辩证法则刚好是相反的,它的起点恰恰是这种逻辑的破坏,是现实的矛盾。虽然说这种破坏也指向了一个类似的乌托邦,但是乌托邦的意义是从现实的矛盾之中获得的。所以,否定辩证法的乌托邦正意味着前一种乌托邦的出口。

三 和解(Versöhnung):不是乌托邦的乌托邦

既然在阿多诺那里描绘乌托邦是被禁忌的,真理只处于语言沉默之处,那么我们今天如何还能够谈论阿多诺的乌托邦,探讨这种乌托邦有什么意义呢?其实我们已经看到,不仅我们急于探讨着阿多诺的乌托邦,阿多诺本人也一直在谈论着乌托邦,他的著作的每一个细节都渗透着乌托邦的气息。所以乌托邦并不是不可以说的,关键是我们以何种方式去说它。阿多诺曾说:“如果主体的自由曾经制止过神话,那么它就要从最后的神话中,从它自身中解放出来。乌托邦是主体之无牺牲的非同一性”;^①他还说:“就乌托邦的具体可能性而言,辩证法是虚假状态的存在论。一个真实的状态将被这种存在论解放出来,它既不是体系也不是矛盾”。^②但是显而易见的是,阿多诺无法直接描绘他的乌托邦,所有这些谈论都是以否定的方式进行的。在很多场合,哲学的语言已经无法胜任乌托邦的表达,阿多诺不得不借助文学的手段:

坚定人道的口号有助于主体与跟它不同的东西之间的平等。物凝结成了一种被压迫的东西的碎片;主体的拯救就是指对物的爱。不能从现存物的辩证法中将那种被意识经验为物性和异在的东西排除出去:否定的强迫、他治,当然还有那种应该去爱但由于意识的族内婚的符咒而不能去爱的东西的被损坏了的形象。艾兴多夫

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 277.

^② 同上书,第22页。

(Eichendorf)的“漂亮的异在者”(Schoene Fremde),远远超出了那种自我感觉是世间的痛苦和物化的悲哀的浪漫主义。和解的状态不会以哲学的帝国主义去吞并异在物,相反,它的幸运在于,疏远的东西和差异的东西在它的在那被承认的“近处”(Naehc)得到保存,既超然于他治,又不仅仅是它自身。^①

最终,阿多诺还是选用了和解(Versöhnung)这个辩证法的词汇来表达他的乌托邦观念。这个概念加上文学手段的帮助,我们似乎看到了这个乌托邦的具体图景。但我们也不得不说,这个具体的图景终究是以否定的语言作支撑的。所以阿多诺展现给我们的并不是以往任何一种意义上的乌托邦,毋宁说,是一种不是乌托邦的乌托邦。但对于阿多诺而言,这个乌托邦是批判的必然指向,是肯定辩证法中的肯定的东西。否定辩证法的否定,也就是规定了否定同时也是肯定。它所得到的,是一种包含着他者的异质经验,如果没有这种异质经验,辩证法就失去了它的意义。因此,乌托邦是内在于辩证法的本质之中的。也正因为如此,阿多诺才要不停地谈论乌托邦。我们今天追问否定辩证法的逻辑,也必然地被阿多诺引向了乌托邦。

但我们知道,和解这一概念并不是阿多诺的发明,它是从黑格尔那里继承下来的。但这个和解显然已经不是黑格尔意义上的和解了,毋宁说是它的批判。和解也属于黑格尔的乌托邦。在黑格尔的辩证法的最高阶段,也就是绝对理念阶段,各个对立面都得到了和解,实现了辩证的统一,从而精神也就实现了它的具体性和丰富性。但如果按照阿多诺的看法,在理念世界中的和解就不能算和解,它仍然是统治。因为在他看来,客体与主体、概念与非概念物之间的差异甚至对立是不可消逝的,而在黑格尔的理念世界中,和解最终还是意味着主体吞噬了客体,概念吞噬了非概念物。阿多诺的和解观念与黑格尔的区别关键在于,“他者”、“异在者”在这

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 191 - 192.

种和解状态中得到了包容,各种差异的事物在和解状态中可以平等地交往。这可以说是阿多诺对黑格尔的辩证统一的观念的发展,但他的着眼点是真正的差异和真正的和平。阿多诺说:“如果允许对和解状态进行思辨,那么在它之中主体和客体之间的无区别的统一和相互敌对的反题就是不可想象的;而毋宁是不同的东西之间的交往。只有这样,交往作为一个客观的概念才获得适得其位。当前的交往概念之所以如此卑劣,是因为它遵照主体理性的要求,将那最好的东西,即人与物之间的认同,出卖给了人们之间的信息传递。主体与客体的关系——包括认识论的关系——如果适得其位,那么它就应是人们之间以及他们与他们的它者之间的实现了的和平。和平是一种相互区别又没有统治的状态,在其中相互区别的东西相互介入对方。”^①相互区别又没有统治,这几乎已经是我们描述阿多诺的乌托邦的最大可能。至于这种状态在何种意义上是一种统一性(Einheit),阿多诺是拒绝说出来的,或者按照他的观念,这是根本无法言说的。我们只可以肯定,它不是一种新的同一性(Identitaet)。

当然,和解同时也是一个社会历史范畴。依据这一概念的一般性规定,我们也可以探讨这一观念在社会历史层面上的大致图景。按照阿多诺的对人类历史的理解和对现时代的诊断,和解也是人类的第二次启蒙的结果,是物化问题的“真正”解决。这里我们又不得不再次提到卢卡奇。上一章我们已经提到,阿多诺的启蒙的辩证法与卢卡奇对物化现象的描述事实上是大致相同的,并且我们可以肯定这是阿多诺对韦伯-卢卡奇的时代诊断的一种接受。但是二者对这一现象的解读却又存在着差异。卢卡奇看到的是意识的“物-化”(Verdinglichung),一种意识的沦落。而要解决这个问题,就要依靠无产阶级意识的自觉,异摆脱物的统治。在这个

^① Theodor W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 743. 阿多诺在这里表达了他的交往概念。我们在下一章的第一节将表明,这个交往概念与后来哈贝马斯提出的交往行为是存在着相似性,但在根本上却是不同的。这是交往行为理论区别于否定的辩证法的关键环节。

过程中,卢卡奇所立足的毋宁说是意识与自身的关系,在这个关系中,“物”主要是一个消极的要素。而阿多诺则认为,问题的实质并不是主体的沦落,而是主体与客体,精神与物的关系的极度紧张。对于这种紧张而言,物化仅仅是一个“副现象”。而把物视为彻底消极的东西,不仅不会缓解这种紧张,反而会导致对他者的敌视,对物化已经以某种方式标出的异在者的敌视,从而也就加剧了这种紧张。^①阿多诺的和解观念则相反,它包含着对他者、对异在物的承认和尊重,并致力于这种紧张关系的缓解。因此,阿多诺的和解观念不仅包含着对物化问题的另一种解读,而且也提供了解决问题的另一种方案。阿多诺在阐述这一方案的时候,在马克思那里找到了支持:“成熟的马克思在他为数不多的对自由社会的评论中改变了他对物化的原因、劳动分工的立场。他此时已把自由状态和原始的直接性区别开来。他希望,计划的要素将导致为生活且不是为利润而生产,因而本质上是直接性的回复——在这种计划中,他保存了异己的事物;而在他关于哲学思考的东西之实现的计划中,他保留的是中介。”^②在这里,阿多诺的乌托邦接近了马克思的自由王国。

从社会的角度看,我们不难按照阿多诺的和解观念对理想社会加以设想——尽管阿多诺从未告诉我们达到这个理想的实际途径是什么。同一性原则对社会的统治,给阿多诺最深刻影响的恐怕就是反犹主义。按照阿多诺的说法,犹太人在反犹主义者的眼里成了非同一的存在,而对他们施以同一性便意味着死亡。对于这些社会事件,阿多诺可谓有切肤之痛。而按照和解的观念,理想的社会必定要对非同一的存在者加以容忍并与之和平、有效地沟通。事实上,阿多诺在其著作中流露出了这种想法。用他的话说,在这种社会中,“人们可以相互差异却无需恐惧”^③。

① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 191.

② 同上书,第192—193页。

③ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 131.

下 篇

形而上学问题的未完成性

引言

其实,如果用阿多诺那种辩证的方式来理解形而上学,那么否定的辩证法也是一种形而上学的努力,一种活跃于批判与拯救之间的思想“实践”。在阿多诺对形而上学传统的最激烈的批判过程中,也最执着地坚持了形而上学的问题结构。否定的辩证法并不是要取消或者抛弃形而上学的问题结构和矛盾,反而要以一种和平的方式来维持和包容它。所以,尽管阿多诺的“否定”表面上将形而上学炸得粉碎,但他事实上却并没有宣告它就此终结,宣告它的寿终正寝。也许,形而上学永远不会完成,正像康德所说的那样,它包含在人类的本性之中;抑或像阿多诺所说,实现它的时机却一再被耽搁,所以形而上学可以存活下来,并一直存活下去。阿多诺的努力是对形而上学进行反思,要求形而上学进行自我反思、自我超出,但我们在《否定的辩证法》的结尾处得到的答案却是:我们“在形而上学的崩溃之时与形而上学相一致”。^① 所以,如果说阿多诺的形而上学的批判最终仍是一种形而上学,他应该是可以接受的。

在目下所谓的“后形而上学”、“后现代”的哲学氛围中,我们不难发现

^① Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 400.

阿多诺激进的外表下隐藏着几分保守。在热衷于“划时代”的今天,他无疑显得不够“革命”,甚至被认为是一个总体的失败。但是,在做出这样的评判之前,我们似乎应首先追问,所谓“划时代”是否就意味着遗弃形而上学及其问题框架,批判是否就等于抛弃?联系阿多诺的形而上学批判,进一步的问题是,这个“划时代”本身的必要性和合理性是不是不成问题的。如果我们参考阿多诺对海德格尔的批判,那么他的答案无疑是否定的。正如阿多诺坚持概念思维那样,形而上学也应该在适当的形式下得到坚持而不是抛弃,事实上也不可能抛弃。如我们在前面表明了,最激烈的批判和最强烈的拯救热情同时存在于否定的辩证法之中,而这两重目的在形而上学的开端处我们就可以找到其原型。而那些与形而上学断然决裂的举动,却时时与形而上学发生关系,或者不自觉地成为了形而上学——尽管他们百般不愿。

从阿多诺去世至今,否定的辩证法的历史效应正是围绕着其与形而上学的关系展开。由于这种关系的悖论性特质,否定的辩证法也获得了相互矛盾的多重形象。如我们在本书导论中提到的,否定的辩证法在“后”阿多诺时代的出场,除了蒂德曼和海尔曼·施韦彭霍伊斯等人所做的忠实维护、坚持和阐释之外,主要表现在哈贝马斯及其学派和各种后现代主义的讨论之中。作为阿多诺曾经的助手和霍克海默教授席位的继承人,哈贝马斯可以说是内在于批判理论传统的,但他并不满足于继承这个传统。^①“哈贝马斯是批判理论传统在当代的一个连续同时又是不连续

^① 哈贝马斯与法兰克福学派的第一代表人物的关系很难说清,因为这不仅仅是一个学术或理论的问题。哈贝马斯作为阿多诺的第一个助手,曾是阿多诺理论阵营中的一员干将,在与实证主义的争论中扮演了重要的角色。阿多诺在晚年的著作中也多次引证哈贝马斯,足见对他的重视和好感。哈贝马斯也说他与阿多诺是一个“战友”,而霍克海默则对他抱有“偏见”。但在阿多诺去世之后,哈贝马斯先离开法兰克福,后又于80年代回到法兰克福,入主法兰克福大学社会研究所,奠定其批判理论“第二代”的核心地位,掌握着法兰克福学派的主流话语权。而阿多诺富有影响力的学生内格特(Oskar Negt)、哈格(Heinz Haag)、施密特(Alfred Schmidt)、蒂德曼和施威彭霍伊斯等人则陆续淡出研究所,并在一定程度上形成了批判理论的“主流”之外的“正统”,这些人在各自的圈子里大多是坚持批判理论和辩证法的形象出现的。而在哈贝马斯超越传统的过程中,启蒙的辩证法和否定的辩证法被竖为最主要的“靶子”,并被定位在语言哲学范式的门槛之外。哈贝马斯及其学派[维尔默和霍耐(转下页)]

的形象。”“在他对批判理论的变革中涉及到对阿多诺的核心的否定辩证法的公开拒绝”。^① 哈贝马斯曾批判说，“批判理论对社会科学的理论成果和分析哲学一直漫不经心，没有给予认真对待”；“它隐身在抽象的工具理性批判中，对我们这个身份复杂的社会只做了贡献微乎其微的经验主义分析”；“它没有替自己的基本准则和地位提供一条确凿的理由。阿多诺总毫无保留地宣称他否认有向理性概念提供系统基础的可能性”。^② 按照哈贝马斯的说法，批判理论的这些问题是促使他提出交往行为理论的重要原因。哈贝马斯的交往行为理论试图实现哲学从“意识哲学的范式”向“语言哲学的范式”、从形而上学向“后形而上学”的转向。在哈贝马斯的哲学框架中，否定的辩证法以及整个批判理论的范式都是已经“过时”了的。所以，在哈贝马斯的哲学中，尽管我们随处可以发现否定辩证法的要素，但哈贝马斯又时时不忘对这些要素进行批判，以表明其已经超越这些要素。

就哈贝马斯的哲学范式转型而言，否定的辩证法无疑是一个“失败”。而按照哈贝马斯的看法，由于这种“失败”，阿多诺就与后现代主义者走到了一起。的确，否定的辩证法与福柯、德里达的后结构主义，与利奥塔、詹姆逊等人的后现代主义之间存在着诸多相似性。马克斯·彭斯基就曾将

(接上页)特等人]要求“非教条”地对待否定的辩证法，事实上主要是立足于交往哲学来“反观”否定的辩证法。长期以来，“主流”和“正统”之间形成“分庭抗礼”之势。哈贝马斯的观点在1983年的法兰克福阿多诺研讨会上(Adorno Konferenz)成为焦点；而紧接着，在1984年5月，施威彭霍依斯、门沁等人则在汉堡举行一场针锋相对的阿多诺讨论会[Adorno (Gegen-)Symposium]，以反对交往行为理论的“转向”。2003年法兰克福也举办了类似的两次阿多诺研讨会。其中哈贝马斯和霍耐特等人主导的“国际研讨会”成为外界关注的主要对象，而阿多诺的学生们(施韦彭霍依斯、Elisabeth Lenk和Prinz Rudolf zur Lippe等)虽然打出“批判社会理论的活力”的口号，却鲜为外界所知。参见哈贝马斯《现代性的地平线：哈贝马斯访谈录》，上海人民出版社，1997年版，第187页。Bruno Keller, *Kritik, Utopie, Nichtidentitaet: Adornos Kritik der identitaetslogischen Vernunft im Spannungsfeld von philosophischen Begriff, gesellschaftstheoretischer Analyse und aethetischer Erfahrung*, Universitaet Zuerich 1999, S. 6-7. http://www.uni-frankfurt.de/fb/fb04/forschung/gruschka_adorno/index.html.

① Martin Morris, *Rethinking the Communicative Turn: Adorno, Habermas, and the Problem of Communicative Freedom*, State University of New York Press 2001, P. 5.

② 哈贝马斯：《现代性的地平线：哈贝马斯访谈录》，上海人民出版社，1997年版，第17页。

这种相似性归纳为十余个方面^①,但我们大可以将其纳入形而上学批判这个“模糊”(詹姆逊)^②的范畴之下。正因为如此,阿多诺上世纪八九十年代以来就被卷入现代与后现代的论争之中。福柯晚年就承认其理论与法兰克福学派的批判理论的亲和性;德里达的解构学说与否定辩证法之间的比较研究已成为一个逐渐“流行”的课题,而他于2001年被授予法兰克福市的“阿多诺奖(Adorno Preis)”似乎表达了学界对这种相似性的认可;^③利奥塔曾有意识地与阿多诺进行“论争”,并与否定的辩证法划清界线;而詹姆逊则试图将“美学理论”和否定的辩证法诠释为一种后现代理论。除此之外,维尔默、伯恩斯坦(J. M. Bernstein)和古佐妮(Ute Guzzoni)等著名的阿多诺研究者都力图在现代与后现代的论争之中发现否定辩证法的价值。但是,“后现代”无疑是当前哲学探讨中的一个“危险”的概念,至今仍没有人能够廓清其边界。贸然介入者难免会由于“后现代”内容的错综复杂而迷失方向。但无论如何,我们还是可以把握到问题的中轴,即对传统形而上学的批判。在这个中轴上,我们便可以标定阿多诺的位置,并检讨后现代主义的得失。当然,阿多诺作为一个“被动”的介入者,“身份”自然是一个问题。有人认为否定的辩证法仍属于现代主义的宏大叙事,因此至多是接近后现代主义的门槛,而有一种观点则认为阿多诺远远超越了他所处的时代,是一个十足的后现代主义者。笔者认为,“身份”本身是无关紧要的,因为“现代与后现代”本就不是一个精确的坐标。我们宁愿在解释阿多诺的“身份危机”的同时,将更多的注意力投向问题本身。

① Max Pensky, *The Actuality of Adorno*, State University of New York Press, Albany 1997, P. 5-6.

② 詹姆逊认为,这些探讨中的“西方形而上学历史”概念是从海德格尔那里借来的。但我们已经知道,阿多诺在其教学活动中对形而上学历史也曾作过集中的批判,不过相关材料的披露是在1998年,而詹姆逊在1990年的断言是不甚准确的。Fridric Jameson, *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*, Verso, New York 1990, P. 10.

③ 参阅 *Derrida und Adorno*, in: *Die Zeit*, 24/2001.

第七章 哈贝马斯：后形而上学思想？

哈贝马斯的哲学立场可以浓缩为他的一部文集的标题，也是一句响亮的口号：“后形而上学思想”。这里的“后”不仅仅是一个时间概念，更意味着一种思维方式上的跳跃和转换。通过这种转换，哈贝马斯宣布了形而上学的结束和后形而上学时代的开始。如果按照“范式”在库恩那里的意义，这两个范式之间应该呈现某种不可通约性。但事实上，哈贝马斯自己也承认，所谓后形而上学的思想也得益于对黑格尔这样典型的形而上学家的批判。在这些批判中，否定的辩证法显然占据着显要位置，以至被哈贝马斯视为后形而上学的“前奏”^①。不过，按照哈贝马斯的说法，这些批判都是失败的，“最终又陷入了先验哲学的先验性之中”^②，陷入了形而上学之中。而唯有后形而上学思想、交往行为理论才能避免这一问题。不难看出，形而上学批判之间的互相攻击的一个有力武器，就是指责对方重新陷入了其批判的对象，即传统的形而上学之中。哈贝马斯也拿起了这个武器。而这恰恰说明，形而上学仍作为一个尺度在发挥着作用。下面我们要讨论的是，哈贝马斯的哲学范式转换的核心逻辑和问题。当然，

① 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，上海人民出版社2004年版，第366页。

② 哈贝马斯：《后形而上学思想》，译林出版社2001年版，第41页。

更重要的是在这个转换过程中,阿多诺的否定辩证法发挥着何种作用。我们将分两个部分将这一问题展开,首先要考察的是哈贝马斯的哲学范式转换的运作过程,以及阿多诺在这一过程中的实际位置(第一节);接着我们将对哈贝马斯的生活世界这个至今仍有广泛影响的关键性概念进行反思(第二节)。当然,在这个反思中,否定的辩证法发挥着重要的作用。

第一节 哲学范式的转换

哈贝马斯曾是阿多诺学术圈子里的核心成员之一,对阿多诺的否定辩证法自然是熟悉。事实上,哈贝马斯对传统形而上学的判断很大程度上可以视为对阿多诺的接受。但他对这个传统的批判却与阿多诺不同。这种不同集中体现在主体性和主体间性、交往与和解的区别上。阿多诺主张主体与客体的关系是形而上学的基本结构,并且形而上学批判也必须坚持这一结构,而哈贝马斯则主张用主体间的关系来替换它。所以阿多诺的批判所指向的乃是主客体关系的和解,而哈贝马斯的批判则指向理想性的交往。这可以说是二者最基本的逻辑分歧,也是我们理解哈贝马斯的哲学范式转换的关键。

一 形而上学的诊断

我们可以将哈贝马斯的哲学范式转换划分为两个部分:一是对形而上学的诊断,一是后形而上学思想的建构。对于一项“划时代”的工作而言,后一部分无疑是最重要的。但从逻辑上看,建构作为问题之解决,其核心内容应该先行地内在于对问题的诊断方式之中。如果我们考察一下哈贝马斯对形而上学的诊断,就会发现它并没有包含太多新东西,至少它没有超出阿多诺的形而上学概念。甚至可以说,仍在使用着阿多诺的语言。但是,出于其哲学范式转换的构想,他的形而上学诊断与阿多诺又是有所区别的。从逻辑上讲,这种区别是哈贝马斯偏离传统批判理论的起

点。而这种偏离又可以概括为：阿多诺以一种悲观的态度去解析形而上学，但却从中发现了内在超越的可能性和希望；而哈贝马斯似乎抱着一种相对乐观的态度来对待形而上学，但其结论却是，必须以另外的范式来替换它。

在《后形而上学思想》中，哈贝马斯以其简短、精练的语言对形而上学做了“诊断”。他将形而上学归纳为三个主要方面：“同一性思想、理念论与强大的理论概念”^①，而重点则在前两个方面：

古代哲学继承了神话的整体概念；但有所不同的是，它在抽象的水平上把万物归“一”。起源不再是生动的叙事所呈现的历史谱系的初始场面的开端，即世界的始基；相反，这些开端被剥夺了空间和时间的维度，抽象成了始基，作为无限物，它相对于有限世界，或作为有限世界的基础。……唯心论认为，一和多作为同一性和差异性的抽象关系，是一组基本关系，形而上学思想既把它当作一种逻辑关系，也把它视为存在关系。一既是原理和本质，也是原理和本源。从论证和发生意义上讲，多源于一；由于这个本源，多表现为一种整饬有序的多样性。

存在概念是随着叙事的语法形式和抽象水平向根据几何学摹本进行演绎解释过渡而形成的。因此，自巴门尼德以来，抽象的思想同其结果即存在之间便建立了一种内在联系。柏拉图由此认为，统一秩序决定了本质现象的多样性，而这种秩序本身在本质上又是抽象的。我们规整现象的种属，依照的就是事物自身的理想秩序。

形而上学思想在德国唯心论那里表现为主体性理论。自我意识不是作为先验能力的本源被放到一个基础的位置上，就是作为精神本身被提高到绝对的高度。观念本质变成了一种有创造性的理性的规定范围，以至于现在在真正的反思转向过程中都和这个独一无二

^① 哈贝马斯：《后形而上学思想》，译林出版社2001年版，第41页。

的创造主体性发生了关系。无论是从基础主义的角度把理性当作整个世界成为可能的主体性,还是从辩证法的角度把理性看做是自然和历史前进过程中显示出来的精神——在这两种情况下,理性活动都既是整体反思,同时也是自我关涉的反思。^①

这种一般性概述,在阿多诺关于形而上学的讲课中并不难找到。如果有一个熟悉阿多诺思想和教学活动的人说,这简直就是助手哈贝马斯的简要讨论记录,我们不应该感到吃惊。事实上,哈贝马斯在对传统形而上学所作的“面面观”中,不时地会提到阿多诺和哈格(Heinz Haag)等人的成果。在某种意义上说,这些关于同一性思想的论断在上世纪五六十年代的法兰克福已经成为了辩证法的“行话”。这个时候,哈贝马斯是“身在其中”的,甚至我们还有必要将哈贝马斯的贡献计算在内。值得一提的是,哈贝马斯的这个诊断作于90年代,也就是其理论的成熟期。所以可以说,阿多诺的形而上学分析框架对哈贝马斯始终是有有效的,至少在较宽泛的意义上可以这样说。

哈贝马斯并没有深入分析古代形而上学,而是将理论的目光集中在他要批判的直接对象,也就是近代主体性哲学,或者说“意识哲学”之上。阿多诺以历史哲学的方式将这种哲学的结构扩展到古代,甚至史前时代。而哈贝马斯对此却并不在意。但无论如何,主体-客体的关系作为这种形而上学的基本结构,却始终是一个共识。哈贝马斯说:“主观理性调节的是主体与一切客体所能建立起来的两种基本关系。主体哲学把一切能够想象而存在的东西都叫做‘客体’(Objekt);而所谓主体,则主要是通过客观立场与世界中的实体建立联系的能力,已经在理论和实践中掌握对象的能力。精神的两种特征是想象和行为。主体和客体发生关系,目的不是要如实地反映客体,就是要按照理想的形态来表现客体。精神的这两种功能是联系在一起的:对事态的认识在结构上与可能对作为一切事态

^① 哈贝马斯:《后形而上学思想》,译林出版社2001年版,第29—31页。

总和的世界的干预是联系在一起的；反之，目的行为要求对介入其中的效果关系加以了解。自然主义的主体概念越是普及，从康德经马克思到皮尔斯(Ch. S. Peirce)所揭示出来的认识与行为的认识论关系也就表现得越清楚。经验主义和理性主义所提出的主体概念依靠的是沉思行为，仅限于对对象的理论把握，但这种主体概念被彻底改造了，它吸纳了现代的自我捍卫概念。”^①对于哈贝马斯的这种理解，阿多诺无疑是会同意的。正如我们在第一章所表明的，在阿多诺那里，形而上学始终活跃于概念与非概念物、主体与客体的紧张关系之中。概念的本质乃是一种行为，其同一性的特质本身就包含一种控制的要素。如果主体理性是服务于自然统治和主体的自我捍卫，那么它便是工具理性，而阿多诺和霍克海默的理论则是一种工具理性批判。我们也可以看出哈贝马斯对此的把握是准确的。

但是，批判并不意味着完全地抛弃。在阿多诺看来，辩证法作为批判的方法乃是一种内在的批判，也就是通过对象自身的矛盾而将其引向自身之外。因此这种批判的动力乃是内在于形而上学之中的。也就是说，形而上学的内部便具有一种自我超越的机制。阿多诺发现了形而上学内部的批判与拯救的双重目的，从而也就发现了这种机制。否定的辩证法作为最激烈的批判和最热切的拯救的统一，可以视为形而上学的一种“继续”。应该说，哈贝马斯也敏锐地把握到了这一点，但是他却不愿意再沿着这个方向继续下去，因为他似乎在这个框架内没有发现丝毫的拯救的希望。在他看来，主体-客体的模式直接就等于工具理性，而对此的批判必须借助于这个模式之外的东西，也就是交往理性或者说主体间性。哈贝马斯与阿多诺的分歧就从这里开始了。二者在形而上学诊断上的差异一开始似乎仅仅是一个“态度”问题：阿多诺认为在主体-客体的结构乃是唯一“非辩证”的结构，并坚持在这个框架内寻求拯救的希望，而哈贝马

^① 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，上海人民出版社2004年版，第371页。

斯则对这一模式作一个简单的论断,并不将其认为唯一的模式,且必须用更好的模式将其替换。

但是,从中我们不难发现形而上学批判路径上的差异。首先,相对于否定的辩证法的“内在”批判而言,交往哲学的方式是“外在”的。外在的批判并不直接寻求其对象的问题的解决,而是要寻求将其替换的途径,或者使其在另一个更具有“包容性”的问题框架中得到解释。这便是所谓范式转换的核心程序。这可以说是库恩的科学范式理论的哲学化。范式是一个完形(Gestalt),构成了科学家的世界观的基本构架,甚至可以被视为科学家的世界本身。科学的范式是一个闭合的体系,因此,当某一范式的解释力出现危机的时候,科学家们就像政治的参与者放弃某种政治制度一样放弃了这一范式,转向一个崭新的、更有说服力的范式。库恩将这种新旧范式的更替称为科学的革命。^① 由于范式的封闭性,新旧范式之间是“不可通约”的,新的范式就意味着新的世界,“范式一改变,这个世界本身也随之改变了”^②。在哲学中,范式转型就意味着基本问题框架的更替。事实上,这种方式在海德格而那里已经存在了。海德格尔用以替换主体-客体框架的是存在-存在者的框架。在他看来,二者之间存在着一种“本真”与“非本真”的关系,前者仅仅是后者的一种沦落了的状态,而后者则是前者的本质之源。在哈贝马斯那里,类似的关系也不难发现。由韦伯诊断出的现代性问题被归结为认识-技术的理性,而要解决这些问题就必须依赖于交往理性。而交往理性又要依赖于生活世界的背景。对于理论建构而言,这个从胡塞尔那里借来的概念已经同海德格尔的存在非常接近了。

其次,由于支持“替换”的是外在于原有框架的东西,所以哈贝马斯必须采取某种问题框架或问题领域的“二分法”。在哈贝马斯这里,这种二分法本质上并不是“历史的”二分,而是“社会的”二分。因为在哈贝马斯

① 托马斯·库恩:《科学革命的结构》,第85页。

② 同上书,第101页。

看来,主客体间的工具活动和主体之间的交往行为是人类生活的两个不同的领域。所以,哈贝马斯的哲学范式转换看似一种历史性的过程,但其背后却是以一种非历史的结构作为支撑的。所以哈贝马斯就抛弃了黑格尔—马克思传统之中的历史哲学的模式,而转向了社会哲学的模式。在这一点上,他又不同于海德格尔。海德格尔对形而上学的克服本质上还是历史哲学的模式,因为他的两个问题框架终究是历史地相关的。传统形而上学的历史表现为存在沦落的过程,但存在与存在者的框架却始终以一种隐蔽的方式在发生着作用。所以,海德格尔克服形而上学的努力表现为向前的追溯,而哈贝马斯的哲学范式转型则是理论目光的非历史的转向。

我们不难看出,哈贝马斯对阿多诺形而上学批判的接受是有选择的,并且主要集中在对于传统形而上学的一般性论断。当需要提出克服形而上学的方案的时候,现象学和康德先验哲学的要素就被采纳进来了。而这些元素的混合构成了一个独特的形而上学批判方式。

二 和解(Versöhnung)还是交往(Kommunikation)

下面我们再具体考察哈贝马斯是如何从阿多诺的形而上学批判向哲学范式转型实现“过渡”的。很显然,哈贝马斯和阿多诺直接面对的是同一个对象,即近代主体性的形而上学。面对近代形而上学中主体与客体的关系的紧张,阿多诺的解决方案是通过主体的反思建立主客体的辩证法。而这一努力的支撑点就是客体,或者说是对客体的中介作用的认识。通过这种认识,主体便克服了主体自身,概念也超越了概念,从而达到主体与客体的和解。但如何呈现这种和解,对阿多诺而言,甚至对几乎所有的当代哲学家而言,都是一个难题。阿多诺在不同的时期也尝试过不同的表达方式。作为阿多诺的助手,哈贝马斯无疑能够明察到这一点。在一定意义上说,转向交往哲学正是为了“解决”这个难题。这样,哈贝马斯似乎就将阿多诺的难题承接了过来。所以他才说:“向交往理论的范式转

型实际上是回过头来从工具理性批判终止的地方重新开始；这就允许我把社会批判的理论未完成的使命重新承担起来。”^①

基于哲学范式转换的框架，哈贝马斯认为否定的辩证法已经非常接近交往哲学的范式，指示了交往哲学所要表达的东西。他说：

工具理性批判坚持的已然还是主体哲学的前提，它表现为一种缺憾，对此，它自身是无法解释的，因为它缺少足够灵活的概念来归纳被工具理性摧毁的一切。不过，霍克海默和阿多诺倒是找到一个名称，这就是模仿(Mimesis)。即便他们无法给出一种关于模仿的理论，这个名称也唤起了人们的思想，而且是带有一定目的的：模仿表示的是人与人之间的一种关系，在这种关系当中，一方紧紧依赖另一方，并与对方认同，把自己全身心地投入到对方身上。这层关系表明，把他者当作榜样，不会给自己带来损失而只会带来收获，让自己变得更加丰富。由于模仿能力源于主体与客体之间抽象的认知—工具关系，因此，它正好构成了理性的对立面，构成了冲动。阿多诺并没有否定这种模仿能力所潜藏的认识功能。阿多诺在其美学中试图阐明，艺术作品依靠模仿的解释力量究竟获得了什么内容。但是，如果我们用语言哲学范式（即主体间沟通或交往），来取代意识哲学的范式（即反映客体并作用于客体的主体），把认知—工具理性放到更具有包容性的交往理性当中，那么，我们就可以揭示出模仿活动内部所包含的合理因素。^②

哈贝马斯试图说明的是，阿多诺和霍克海默所追寻的新型的主客体关系在交往活动中得到了更好的表达，甚至完全实现。

应该说，哈贝马斯这种连接并不是完全没有根据的。事实上，阿多诺曾在不同的地方论述过交往概念，并且都是与和解的观念紧密相关的。

^① 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，上海人民出版社2004年版，第369页。

^② 同上书，第373页。

阿多诺曾说：“如果允许对和解状态进行思辨，那么在它之中主体和客体之间的无区别的统—和相互敌对的反题就是不可想象的；而毋宁是不同的东西之间的交往。只有这样，交往作为一个客观的概念才适得其位。当前的交往概念之所以如此卑劣，是因为它遵照主体理性的要求，将那最好的东西，即人与物之间的认同，出卖给了人们之间的信息传递。主体与客体的关系——包括认识论的关系——如果适得其位，那么它就应是人们之间以及他们与他们的它者之间的实现了的和平。和平是一种相互区别又没有统治的状态，在其中相互区别的东西相互介入对方。”^①不过，阿多诺强调的是，和解状态应该是不被压抑和扭曲的交往，而这种交往不仅是我们通常所说的人和人之间的交往，也包括人与物、主体与客体之间的交互状态。但哈贝马斯的交往概念就不同了。对哈贝马斯而言，交往无疑是人之间、主体之间的一种行为，而这种行为的媒介则是语言。哈贝马斯说：“交往行为概念是建立在一种关于语言和理解的具体观念的基础上的。”“交往行为概念表现出了这样一种直觉，即语言内部就包含着理解的目的。理解是一个具有常规内涵的概念，它超越了语法意义上的理解概念。言语者就一件事情和他者达成理解。如果双方都认为表达是正确有效的，他们才能达成这样一种理解。对某事的理解是用主体间对一种可以批判检验的基本表达的承认来加以衡量的。”^②这种承认的基础就是内在于语言结构之中的同一性。我们不难看出，阿多诺那种作为和解典范的交往概念与哈贝马斯的交往尽管在形式上具有相似性，但无论是其概念的外延上还是功能上都是不同的。所以，哈贝马斯与否定辩证法的连接乃是一个模糊的策略。

事实上，哈贝马斯的交往理论的构想自提出之初就受到来自各个方面的批评。例如，沃尔夫冈·韦尔施就列出了三方面的理由，以证明哈贝

① Theodor W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 743.

② 哈贝马斯：《后形而上学思想》，译林出版社 2001 年版，第 64 页。

马斯将否定的辩证法转换入交往范式的努力是失败的：“首先，在哈贝马斯的交往概念中，所有的参加者都一般地与一个同一性的第三者（意义和陈述）相关，而阿多诺的方法始终处于一种单纯的主体-客体关系的层面上。阿多诺的二元结构被替换为一种三元（ternaere）结构。其次，严格的同一性（这对于哈贝马斯的模式是本质性的，因为只有关涉到这个同一性的第三者，交往主体才能连接起来）在阿多诺那里是被排除了的：陌生者（Fremde）不应变成一个同一者（Identische），而应该保持距离，保持其为差异者。再次，哈贝马斯将其理想追溯到一种纯粹人的、不包括自然的、而恰恰是将自然排除在外的交往，这是与阿多诺最公开的对立……哈贝马斯的动机是以自然为代价的。”^①由于否定辩证法的问题无法转写入交往理论的模式，哈贝马斯承接批判理论传统就是成问题的。从而，哈贝马斯的哲学范式转换尽管声称“解决”了否定辩证法的难题，但事实上却是替换了问题，避开了这一难题。诚如“范式转换”一词所表达的，这乃是一个跳跃的过程。

无疑，哈贝马斯的这种“跳跃”是意味深长的。其中最值得注意的是，它使得哈贝马斯可以顺利地转向阿多诺所极力要排除的东西，这就是同一性。事实上，交往行为理论可以被视为对同一性的拯救。前面我们已经提到，在否定的辩证法中，阿多诺强调差异才是交往和和解的前提，而超越于主体与客体之上的同一性，也就是作为同一性的“第三者”是被坚决地排除了的。哈贝马斯也无法在这一框架之中重新建立一个强大的“第三者”。但是在他看来，在主体与主体之间发现共同的东西仍然是可能的，所以他才试图在语言的媒介之中寻求一个“第三者”。哈贝马斯说：“所有能够使主体之间通过语言获得沟通的视角，在任何一种对话语境中

^① Wolfgang Welsch, *Vernunft, Die zeitgenoessische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, 转引自 Bruno Keller 的博士论文, *Kritik, Utopie, Nichtidentitaet: Adornos Kritik der identitaetslogischen Vernunft im Spannungsfeld von philosophischen Begriff, gesellschaftstheoretischer Analyse und aethetischer Erfahrung*, Universitaet Zuerich 1999, S. 59 - 60.

相互之间都不可避免地会具有一种对称结构。因此，语言中介里有一种微弱而且转瞬即逝的理性同一性，这种理性同一性并不沉迷于一种超越特殊和个体的唯心主义普遍性当中而不能自拔。‘一’与‘多’这个主题在本体论、心灵论和语言哲学中表现为不同的范式。”^①但是，语言中的这种同一性却很难保证类似本体论和心灵论那样的普遍性。因为交往行为理论的一个根本前提乃是交往与工具行为的划分。对于以主体-客体为基本结构的工具行为，交往行为中的理性是无效的。因此，哈贝马斯的同一性拯救必须要以另一种类型的差异性为基础。后面我们将会表明，这种划分如何给交往行为理论造成了新的难题。

三 主体-客体还是主体间性

不言而喻，和解的内在结构是主体与客体的关系，而交往的内在结构则是主体间的关系。按照哈贝马斯的看法，前者的核心概念是主体性，而后者则是主体间性。哲学范式的转换就是以主体间性取代传统哲学中的主体性。前面已经表明，传统的主体性概念是阿多诺和哈贝马斯批判的共同对象。这种主体性与客体性相对立。但主体越是与客体对立，就越是迫切地要去构造客体。这一方面导致了主体对客体的统治，而另一方面，通过这种统治，主体实现了自我持存。阿多诺试图通过辩证的反思，冲出这种自我持存的主体性。这就意味着对客体的中介意义的意识，同时也将这种主体性还原为社会活动。这两个方面是相互缠绕的：在探讨主体与客体的问题的同时，阿多诺意识到了主体的社会性，而这里的社会性则主要被理解为诸多个体之间的统一性；这种统一性也不是全部，它作为一个统一体，却处于与自然的对立之中。这样，主体性就从不同角度得到透视：个体与一般主体、个体与社会、个体与客体、一般主体与客体。在这诸种辩证关系中，我们才获得了主体的具体形象。哈贝马斯则显然

^① 哈贝马斯：《后形而上学思想》，译林出版社 2001 年版，第 139—140 页。

有意避免阿多诺这个复杂的概念“星丛”，而是将注意力集中在个体与社会的关系之上。

这里我们不妨再来看一下阿多诺是如何论述先验主体的社会属性的：

一方面，它是社会的真理，是社会的‘普遍性’。它超越了单个存在的偶然的本性，甚至从根本上超越了社会在其特定的历史阶段所蕴涵的受条件限制的、短暂的形式。它的确是社会的逻各斯，普适的社会理性，在其中一种合理组织的社会的乌托邦已经蕴涵着了。而另一方面，恕我冒昧地说，先验主体也包含着社会的非真理。即是说先验主体的抽象特征无非是人类对自然统治的内在化和实体化。这一般是通过清除质，将质的区别还原为量的形式来实现的。^①

的确，如哈贝马斯所说，阿多诺认为只有在社会的视野下，个体才是可以理解的。阿多诺将先验主体还原为社会的统一性，并认为这种统一性是有其真理性的。这显然是哈贝马斯的交往理论所要阐述的重点。但哈贝马斯却忽视了阿多诺所说的社会的非真理性，或者说将这种非真理性归咎为“非社会”领域的入侵。哈贝马斯说：“我们如果把目的行为从非交往的角度对命题知识的运用作为出发点，就会作出一种有利于认知—工具理性(kognitiv-instrumentelle Rationalitaet)概念的预断；这种理性概念被经验主义深深地打上了现代性自我理解的烙印，具有丰富的自我论断的内涵，而且，通过对偶然的周围世界环境的深入占有和积极适应，这种自我论断还能够取得成功。反之，我们如果从语言行为对命题知识的交往运用出发，就会作出有利于另一种和古代逻各斯观念有着密切联系的理性概念的预断。这种交往理性(kommunikative Rationalitaet)概念的内涵最终可以还原为论证话语在不受强制的前提下达成共识这样一种核心经验，其中，不同的参与者克服掉了他们最初的那些纯粹主观的观念，

^① Theodor W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, Polity Press 2001, P. 173.

同时,为了共同的合理信念而确立起了客观世界的同一性及其生活语境的主体间性(Intersubjektivitaet)。”^①阿多诺认为,社会是内在于经验的,不是另一个世界。这里的经验主体必定也是与客体相对的主体。而哈贝马斯试图将社会的领域与这个主体划分开来。从而,这一领域就得以从统治中解脱出来,成为真理和自由的典范、统治之解除的支撑。“带有调和和自由色彩的乌托邦视角扎根于个体交往社会化的前提之中;并且已经包含在类的语言再生产机制当中。”^②

而我们可以看出,阿多诺认为人类的自然统治本身就是一个社会的行为。这种行为中的社会统一性内化之后才出现了主体性的观念。考虑到阿多诺对一般主体的批判,我们就不难理解,社会本身在他那里也是包含着统治要素的:“组织化的社会——后来的国家由此形成——对于人类抵御自然力——无论是外在的还是如本能这样(内在)的自然力——是必需的。但它从一开始就与特权、与社会组织的特定功能的强化、与统治紧密相连。个人往往不知道,作为单个的存在的他们从属于社会组织是获得了更多呢还是失去了更多。从个人直接和表面的满意度上看,被取消的权利始终是要多于其赢得的权利。这一权利的取消为现实所必须,而它的实现就意味着人、得益者以及其他一些东西的被驱逐。但同时,个人的反抗却一再表现出来。”“个人越是无限制地追求自己的利益,那就越是将社会组织的构建抛在视野之外,然而正是在这种构建中个人的利益才得到了保护。个体性似乎由于其无约束的解放造成了对自身的压制。”^③阿多诺的社会性关系可以表达为,单个主体在与客体的对立和斗争中结成了统一的社会整体,但这个整体又构成了对个体的压制。阿多诺将这种压制理解为自然统治的一部分,因为主体本身就是自然的一部分。

① 哈贝马斯:《交往行为理论》第1卷,上海人民出版社2004年版,第10页。

② 同上书,第380页。

③ Theodor W. Adorno, *Individuum und Staat*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 20.1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 287.

在涉及社会关系的时候,阿多诺将个体突出到一个显要的位置。统治意味着个体性的被压制,而和解首先也意味着个体性的解放。在和解的途径上,个体的作用同样重要。为了解个人与作为社会统一体的国家之间的关系,阿多诺认为:“首先必须唤醒那种个人命运与公共存在之间真实联系的洞见。对个人命运的茫然无知很大程度上来源于,个体错误地认为自己为纯粹的对象,而不知道自己是历史的承载者。这种假相应该被揭开。”^①无疑,阿多诺要将希望诉诸个体的觉醒。而哈贝马斯则不同,他将目光转向了本就存在于社会化前提之中的乌托邦,也就是主体间性。在哈贝马斯这里,主体间性是优先于主体的,正如语言的基本结构优先于单个的语言行为。而日常交往行为中的语言结构,却是一个模糊的背景。

事实上,哈贝马斯的主体间性提出之后就遭到来自各个方面的质疑。除了正统的批判理论的捍卫者之外,来自德国唯心主义传统的批评也值得一提。例如,曼弗雷德·弗兰克就说:“在我看来,主体间性不能被看做是合适的,倘若交往活动中联系在一起互动的诸主体的结构还没有在概念上被澄清(对此哈贝马斯还离得很远);我也看不出,关于‘自我负责的封闭的体系’的言谈而没有对自反相关(selbstreflexiver)的主体性模式明确的或含蓄的控诉,这如何能够成功。事实上,反身代词‘自-’(Selbst-)的回归很明显就是被压迫的模式的不屈性的证明。只有诸主体才能彼此切身(sich zu sich)相关。将自我相关性判归匿名的诸体系,乃是一种转喻的言谈方式。这种方式,就其控制在修辞学范围内而言,出于交往—经济学的理由是完全允许的,但是一旦它将自我反思的活动归诸纯粹抽象和观念化,就像归诸枯燥的眼中的语言或体系那样,那么,它就距离海德格尔或德里达的延迟的原初哲学立场不远了。在那两个人那里,几乎是同样的情形,时而是‘存在’,时而是‘文本’在说话,——如同这

^① Theodor W. Adorno, *Individuum und Staat*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 20.1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 292.

些无意义的表达式的语法所清晰暴露出来的那样——‘存在’和‘文本’仿佛就成了能活动能反思的主体。”^①阿多诺自然不会像弗兰克那样主张唯心主义，但其对主体间性的批评和对个体的不可消逝性的主张，无疑与阿多诺的观点有契合之处。

第二节 生活世界概念及其反思

哈贝马斯的主体间性似乎避免了以往主体性概念的某些困难。但它作为哈贝马斯哲学的一个奠基性的概念，我们却无法准确把握。在这个概念之中，我们无法找到一个实在的承担者，而任何试图将其阐明的企图都必定要滑向一个匿名的领域，也就是不属于任何一个个体，却又似乎确实存在于各个个体之间的领域。这便是他的生活世界概念。当然，这与目下学界流行的那种作为口号的生活世界不同，哈贝马斯的生活世界概念乃是他的哲学理论建构的一个重要的环节。生活世界的功能就是将各种矛盾吸纳到其模糊的概念之中，并且拒绝理论的反思。从而，这一概念就重新拥有了传统形而上学中的先验概念的功能。尽管我们通常只能说它是“准”先验的，但对哈贝马斯的理论动机已经可以一目了然了。

一 生活世界作为“第三者”(Dritter)

如果我们说，哈贝马斯的交往行为理论中也包含着批判的要素，包含着某种“拯救”方案的话，那么它是“准先验”地存在于人类生活社会化的“前提”之中的。这个前提就是“生活世界”。在哈贝马斯那里，生活世界是交往行为的“互补概念”，它既是交往行为的前提，却又是由这种行为所构成的。生活世界之所有具有批判的要素，乃是因为其同交往行为一样，与技术的、体系的世界相对立。这种对立在这个概念的发明人胡塞尔那

^① 曼弗雷德·弗兰克：《个体的不可消逝性》，华夏出版社2001年版，第11页。其中的“延迟”即“延异”，在此保留原译文。

里就已经存在了,而哈贝马斯的生活世界概念就直接来源于胡塞尔。因此其哲学的批判性也就掺入了现象学的要素。他说:“在论欧洲科学危机的文章中,胡塞尔从理性批判的角度引入了生活世界概念。胡塞尔当时所处的实际情况是:自然科学被认为是唯一的科学;在这种情况下,胡塞尔突出强调日常实践的偶然性语境是遭到排挤的意义基础。因此,生活世界与构成自然科学对象领域的那些理想化概念是相对立的。针对理想化的测量、因果假定、数学以及其中实际的技术化倾向,胡塞尔坚持认为,生活世界是现实领域,能够发挥原始的作用。从生活世界的角度出发,胡塞尔对自然科学客观主义遗忘自我的理想化进行了深入的批判。”^①在哈贝马斯看来,社会就是“由符号建构起来的生活世界”^②,而社会批判就意味着对社会的这一本质的揭示和保持。因此,我们也可以说,哈贝马斯承接了社会批判的理论传统,但其方法却是一开始就对“社会”本身做了“无问题”化的解释。社会或者生活世界之“无问题”化将它与真理和理想连接起来。真与伪、理想与现实之间的张力形成了批判力量。但哈贝马斯又强调这真理和理想并不是位于遥不可及的未来的乌托邦,而是存在于社会的本质之中的。所以哈贝马斯的生活世界可以说是一个“此在”化了的乌托邦。与前面我们所说的历史性的乌托邦不同,哈贝马斯的生活世界是先在于现实之中的,不是反思的结果,而是反思的前提。

这又与阿多诺的批判理论,甚至整个马克思主义的批判传统背道而驰。哈贝马斯曾说:“海德格尔从这一困境(理性批判的自我指涉)中逃到了一种神秘的特殊话语的光辉境界;这种话语一般都摆脱了推论言语的束缚,用不确定性来抵挡一切特殊的质疑。”^③事实上,哈贝马斯的生活世界概念也具备类似的功能。哈贝马斯一方面试图走出传统的主体性的困境,用主体间的交往代替主体与客体的对立,同时他又想以另一种方式

① 哈贝马斯:《后形而上学思想》,译林出版社 2001 年版,第 75 页。

② 同上书,第 81 页。

③ 哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,译林出版社 2004 年版,第 218 页。

延续西方形而上学历史中的同一性话语。但是，如果我们仅仅考虑主体之间的交往活动，那么这种同一性就无法得到保证。甚至可以说，如果从相互差异的主体出发，那么这种同一性是无法最终达到的。因此，就理论的构造而言，这个同一性必须是预先设定的。交往活动的参与者必须朝着一个目标前进，这就是交往理性的本质。而交往理性之能够得到保证，还在于生活世界的背景。

和海德格尔的存在以及后期的“居有事件”一样，生活世界是“非主题”的、“前反思的”。正是由于这种非主题性和前反思性，哈贝马斯也可以抵挡一些“特殊的质疑”：

和一切非主题的知识一样，生活世界的背景也是潜在的，通过前反思才能表现出来。生活世界背景的第一个特征是一个绝对的确切性(unvermittelte Gewissheit)。它赋予我们共同生活、共同经历、共同言说和共同行动所依赖的只是以一种悖论的特征。背景的在场既让人觉得历历在目，又叫人感到不可捉摸，具体表现为一种既成熟而又不足的知识形式。

第二个特征是它的总体化力量(totalisierende Kraft)。生活世界是一种总体性，具有一个中心和许多不确定的界限；这些界限是可以穿透的，但不能逾越，因为它们带有收缩性质。在感知层面以及意义层面上，表层的视界知识和语境知识从它们的基础那里获得了一种世界观的特征。……我无论是在肉体之中，还是作为肉体，一直都是在一个主体间所共有的世界里，集体共同居住的生活世界就像文本和语境一样相互渗透，相互重叠，直到相互构成网络。

第三个特征是背景知识的整体论(Holismus)，它和绝对性以及总体化是联系在一起的。有了这种整体论，背景知识表面上看起来是透明的，但实际上是无法穿透的：因此，生活世界是一片“灌木丛”(Dickicht)。不同的要素在其中混杂在一起，只有用不同的知识范畴，依靠问题经验，才能把它们分离开来。形式语用学家

已经从等待根据事实、规范以及经验所区分开来的主题知识转向关注生活世界。^①

生活世界的总的优势在于,它是前反思的,从而成为理论不可入的领域。因此,在通常的理论看来是充满悖论的东西,在生活世界中便可以得到包容,因为就前反思性的特质而言,我们不能以这种悖论性来证明这一概念的荒谬。相反,按照哈贝马斯的说法,在生活世界的整体性和总体性之下,容纳着各个不同的主体,各个差异的视角。这些相互差异的东西在生活世界中相互渗透,相互纠缠。但无论如何,它的整体性和总体性是无可置疑的。

如果我们回忆一下阿多诺的“星丛”概念就不难发现,生活世界的复杂性似乎表达了“星丛”想要表达的具体性,甚至将这种具体性包容到了自身之内。事实上,阿多诺的“星丛”也并不完全排斥统一性的要素,相反,在他看来,如果主体与客体、主体之间的统治关系得到消除,那么唯有在“星丛”之中,统一性的要素才能够保存下来。但是,生活世界的侧重点和目的却是其整合的功能。哈贝马斯说,生活世界的这三种基本特征“或许可以揭示清楚生活世界当中充满悖论的‘基本功能’,即接近经验的偶然有限性。根据我们从经验当中刚刚得到的确切性,生活世界建立起了一道围墙,用于抵御同样也是来源于经验的惊奇。如果世界知识肯定是后天获得的,而语言知识相对又具有先天性质,那么,悖论的基础则可能就在于,世界知识和语言知识在生活世界基础上是整合在一起的。”^②这种整合功能事实上正是阿多诺所极力清除的“第三者”的功能。阿多诺说:“对判断的每一个分析都导向主体和客体,这并没有建立一个超越这些要素的、自在的领域。它得出的是这些要素的星丛,而不是更高的,至少不是一个更一般的第三者。”^③对于主体之间的关系也是如此。用阿多

① 哈贝马斯:《后形而上学思想》,译林出版社2001年版,第79—80页。

② 同上书,第80页。

③ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 111.

诺的辩证话语说,社会作为主体与客体、主体与主体之间的中介,既是真实的,又是虚假的。如果社会成为“一个更一般的第三者”,那么它就是虚假的。

如果说哈贝马斯在试图构建一个哲学体系的话,那么生活世界概念就是这个体系得以完成的地方。这个我们不能主题化、理论化,但却又无可置疑地确知的背景知识,将诸多理论的分裂和悖论囊括入自身之中,使其得到整合和合理化。从功能上看,这一概念显然具有康德的先验形式的绝对性,但由于其同时被赋予了胡塞尔和海德格尔的生活世界的那种“前”理论和“前”反思,从而也是“前”主体性的特性,所以它又是拒绝反思的。用辩证法的术语来说,一切都由生活世界而被中介,但生活世界本身却是拒绝中介的。而前面我们已经表明,阿多诺认为,主体与客体的区分可以说是所有哲学理论的宿命和原罪,是辩证法中的“非辩证”结构。存在不具有超越性(Transzendenz),因此也不可能绕开主体的反思,这是阿多诺对海德格尔存在概念的直接性的批判。笔者以为,就生活世界对于理论主体的功能而言,也即就其前反思性而言,这一批判也可以用于哈贝马斯。因此,按照阿多诺的批判,生活世界可以说是传统形而上学要素的一种改头换面。事实上,哈贝马斯也并没有隐藏他的理论目的,他的哲学范式转换所指向的正是“一”与“多”这一主题的“语言学”的范式,而生活世界则是“多元声音中的理性同一性”的保证。

二 生活世界、感性世界(sinnliche Welt)和社会

但是,作为同一性之保证的生活世界同样有它的“他者”。哈贝马斯将社会理解为由符号建构起来的生活世界,但这与我们通常所说的社会和世界是有区别的。前面我们已经提到,哈贝马斯的生活世界概念是与交往行为相对应的互补概念,因此工具行为是被排除在外的。在哈贝马斯那里,由语言符号构建起来的生活世界与由工具行为所构成的体系是完全异质的两个领域。所以,尽管哈贝马斯声称生活世界是具有总体性

和整体性的,但我们却必须在某种“二元论”的基础上才能理解它。哈贝马斯的这种“世界观”不仅与阿多诺,甚至与整个马克思主义哲学传统都是不能相容的。我们知道,马克思的历史唯物主义是从人类生活的物质性方面,也就是生产劳动和经济活动的方面去理解人类社会和这个世界的。阿多诺尽管在很多地方批评了所谓“正统”马克思主义中的经济决定论,但对物质性活动与生活其他方面的统一性,阿多诺还是坚持的——尽管这种坚持的方式已经不同于马克思。在这种统一性的前提下,改变世界的可能性和理论的批判性便可以用一个历史哲学的框架来表达。前面我们已经表明,阿多诺和马克思在这一点上是一致的。但哈贝马斯却不同,他抛弃了历史哲学的拯救模式,而致力于证明,理想的要素、拯救的要素事实上已经存在于社会的前提之中了。也就是说,我们需要到现存的社会中去寻找批判的要素。而从理论上说,批判之所以可能,乃在于现实和理想之间存在着某种明显的距离。马克思和阿多诺都是用历史的方式表达了这种距离,而哈贝马斯则只能在社会生活的各个领域之间来发现这种距离。所以,如果哈贝马斯要保持住理论批判的张力,那么生活世界与体系的二元论就是不可避免的了。

但是,对世界的这种划分却给哈贝马斯带来了问题,即两个被区分开的领域是如何互相中介和互相影响的。如果这一问题得不到解决,那么这种批判的有效性就必定是成问题的。如哈贝马斯的一个批评者罗尔夫·约翰纳斯(Rolf Johannes)说:“哲学史上的任何一种严格的二元论立场,总是要面对这样的问题,即它因为不能解释那些相互区分的实体、因果性或者世界是如何能够被中介的,而陷入被批判的境地。笛卡尔就为了在人体内找到这样一个地方而绞尽脑汁,在这个地方,思维着的实体与跟它区分开来而被排挤的实体相互中介。由于他尽管给出了松果体但还不能解决问题,马勒布朗士寻求以这样一种方式来解决实体之间的中介,即将上帝解释为一种在任何时候(*occasio*)都能够把握住世界中发生的事情的主管。实体的二元论以及其机会主义的拯救企图都受到了启蒙运

动的批判。智性和经验特征的康德式的二元论并不能表明，从智性的特征中发源的道德律令、自由的一个因果性，是如何能够影响到驾驭着自然因果性的经验特征的。交往行为理论的世界的二元论面对着同样的问题。当哈贝马斯抛弃了社会的总体概念，并将体系与生活世界、体系性的组合体与社会的组合体、观察的视角和参与的视角、体系理论的解释方式和交往理论的解释方式严格地区分开来之后，他必须表明，这两个世界之间是如何可能被中介的。”^①哈贝马斯的社会生活的二元论事实上与康德的二元论是同构的。康德实现了哲学的先验转向，从而摆脱了之前的形而上学的独断而繁琐的争论；哈贝马斯将工具行为构成的世界与生活世界区分开来，并将其理论的视角转向生活世界，似乎也就避开了阿多诺等人的批判理论的困难。但是，如果哈贝马斯要真正解决工具行为中的问题，那么就必须表明交往行为和生活世界是如何能够影响到这一领域的。事实上哈贝马斯也并不是没有意识到这一问题，但鉴于其非历史的批判方式，它只能将这一问题搁置起来。

在德国古典哲学的历史上，康德的二元论最终在黑格尔的辩证法中得到了克服，而对于哈贝马斯的这种康德式的二元论，我们则可以在与辩证的“世界观”和社会观念的对比中更加清楚地揭示它的本质。这里我们主要涉及马克思的感性世界概念和阿多诺的社会概念。这些都是他们对现实社会的理解，而不同的理解方式则决定了各自的社会批判方式。

有学者指出，“哈贝马斯以社会实践主体为其哲学出发点的做法带有马克思和海德格尔的烙印”，“马克思在谈到主体时，总是以社会化的、社会性的和社会中的人为其出发点。”^②的确，马克思强调：“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^③但

① Rolf Johannes, *Ueber die Welt, die Habermas von der Einsicht ins System trennt*, in: *Unkritische Theorie: Gegen Habermas*, hrs. Gerhard Bolte, zu Klampen 1989, S. 49-50.

② 倪梁康：《现象学及其效应》，三联书店 1994 年版，第 356 页。

③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 60 页。

是马克思的社会概念与哈贝马斯的生活世界概念的内核却是不同的——尽管在最一般的意义上,社会都表示人与人之间的关系。马克思的社会毋宁说是人生活于其中的感性世界。而这个感性世界则应该理解为“构成这一世界的个人的全部活生生的感性活动”^①。在个人的全部的感性活动之中,首要的是物质生产活动,而其他类型的活动,包括被哈贝马斯所突出出来的人际之间的交往活动,则必须在生产活动的前提下得到解释。马克思说:

以一定的方式进行生产活动的一定的个人。发生一定的生活关系和政治关系。经验的观察在任何情况下都应当根据经验来揭示社会结构和政治结构同生产的联系,而不应当带有任何神秘和思辨的色彩。社会结构和国家总是从一定的个人的生活过程中产生的。但是,这里所说的个人不是他们自己或别人想象中的那种个人,而是现实中的个人,也就是说,这些个人是从事活动的,进行物质生产的,而是在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下活动着的。

思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动,与人们的物质交往,与现实生活的语言交织在一起的。人们的想象、思维、精神交往在这里还是人们物质行动的直接产物。表现在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等的语言中的精神生产也是这样。

生产本身又是以个人彼此之间的交往(Verkehr)为前提的。这种交往的形式又是由生产决定的。^②

在马克思的著作中,与哈贝马斯的交往(Kommunikation)概念最为接近的应该是“Verkehr”。但不同的是,马克思的 Verkehr 乃是在生产活动的基础之上结成的人与人之间的关系,包括商品交换和政治的制度,无疑,

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第78页。

② 同上书,第71—73页。

哈贝马斯的那种以语言为媒介的社会交往和沟通也包含在其中。但是，这种关系是与物质生产交织在一起的，而不像在哈贝马斯那里一样，被严格地区分开来。各种活动的交织，构成了马克思的感性世界，而被分离出来的以语言为前提的交往，则构成了哈贝马斯的生活世界。

由于社会交往活动是与生产活动是相互缠绕的，所以在讨论人类面临的统治的时候，也不能将二者分开。马克思说：“如果劳动产品不属于工人，并作为一种异己的力量同工人相对立，那么这只能是由于产品属于工人之外的他人。如果工人的活动对它本身来说是一种痛苦，那么这种活动必然给他人带来享受和生活乐趣。不是神也不是自然界，只有人自身才能成为统治人的异己力量。”“人对自身的关系只有通过他对他人的关系，才成为对他来说是对象性的、现实的关系。”^①马克思的感性世界是一个现实的世界，这个现实甚至是残酷的。而前面我们已经表明，哈贝马斯的生活世界是理想性的。

就关于现实的不自由的判断而言，阿多诺的社会概念与马克思的感性世界具有相似之处。阿多诺的社会概念同样是“批判的”，“它超越了那种认为‘一切与一切相联系’的陈词滥调。那个命题的糟糕的抽象性，不仅仅是浅薄的精神产物，而且也是社会糟糕的基础状态本身：现代社会中的交换的基础状态。在交换的普遍的贯彻中，它被客观地抽象化了；被生产和消费者的质的特性，被生产的形式，甚至被社会的机制从来都作为次等需要来满足的需要所排除。利润才是首要的。被等级化为消费力量的人性，需求的主体，便超出了所有质朴的观点而预先被定型，具体而言就是，不仅被生产力的技术状态，同样也被经济的背景定型，同样它们也可以被经验地控制。在其他的社会层面之前，交换价值的抽象性就伴随着与一般对特殊的统治，社会对其成员的统治。它并不是社会地中性的，就像朝向统一性的还原过程的逻辑性和社会的平均劳动时间所伪装的那

^①《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第49页。

样。在将人向商品交换的代理者和承担者的还原中,隐藏着人对人的统治。这里的确存在着政治经济学批判的范畴所面临的困难。总的关系都呈这样的形态,即如果它不想毁灭的话,那么它就必须屈服于所有交往的规则,而不论它主观上是不是从‘利润动机’所导出来的。”^①阿多诺并没有像马克思那样,为社会本身建构一个普遍的逻辑,也拒绝给社会一个空泛的规定,他对社会的描述毋宁说是对当代社会或“晚期”资本主义社会的一个诊断。而这个诊断又与马克思的经济学理论相关。不过如前面我们已经提到的,阿多诺的理论焦点主要集中在商品交换中的抽象原则对于当代社会的穿透。而这种抽象原则又可以追溯到形而上学和数学中的同一性原则。所以,尽管阿多诺强调商品交换中隐藏着人与人的统治,但这种统治最终乃是物化了的理性原则对人的统治。

总而言之,在阿多诺和马克思那里,社会都不仅仅意味着人与人之间的沟通和交流,他与物质生产活动是相互交织的;同时,社会自身就包含着统治的要素,或者说,所谓的统治主要就是社会的统治。因此,他们把社会的现实诊断为不自由的。因此,要摆脱这种不自由的状态,就必须改变现实。马克思为此提出了革命理论,而阿多诺则将自由诉诸于理论的批判。哈贝马斯对现实的不自由状态的诊断与阿多诺大致相同,但他认为在社会的现实中已经存在着真理和自由的领域,从而摆脱现实的不自由就意味着将目光转向现实的自由。如果套用马克思晚年的自由王国的学说,那么哈贝马斯生活世界大致等于在必然王国之外,同时也是以必然王国为基础的自由王国。无怪乎有学者说哈贝马斯的生活世界理论只对“闲暇时间”有效。^②

① Theodor W. Adorno, *Gesellschaft*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8.1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 13 - 14.

② 参见 Rolf Johannes, *Ueber die Welt, die Habermas von der Einsicht ins System trennt*, in: *Unkritische Theorie: Gegen Habermas*, hrs. Gerhard Bolte, zu Klampen 1989, S. 41.

第八章 现代性还是后现代性——否定的辩证法 与后现代主义

美国学者马克斯·彭斯基有一种说法：“阿多诺哲学的现实性问题——这关系到它自身当下的可能性和这哲学现状与它相关系的可能性——就是阿多诺的现代主义哲学与后现代的哲学精神之间关系的问题。”^①这似乎存在着将后现代精神作为标定阿多诺哲学的尺度的嫌疑，似乎正是与后现代主义的关联，或与后现代的亲和性使得我们今天谈论阿多诺显得合理。笔者认为，我们探讨阿多诺哲学与后现代的关系，不应该怀有或潜在地怀有论证阿多诺哲学现实性的理论目的。阿多诺哲学的现实性并不在于其能够加入到目下形形色色的后现代讨论中来，因为所谓后现代精神的现实性仍是需要我们深思的。我们不难发现，后现代主义始终处于与现代性的纠缠之中，或者说后现代的问题往往必须附着在现代性问题之上。而对现代性的反省和批判正与我们前面探讨的形而上学批判主题相重合。正是由于这个根本性主题的未完成性，后现代主义的探讨才获得了现实性。尽管“后现代”的名下隐含着各种各样的理论动

^① Max Pensky, *The Actuality of Adorno*, State University of New York Press, Albany, 1997, P. 5.

机,但所有的后现代理论都可以说是超出现代性,超出与这种现代性相匹配的形而上学的尝试。这一点无疑是后现代理论和否定的辩证法之间呈现亲和性的根本原因。我们可以说,否定的辩证法和后现代主义拥有一个共同的现实性尺度。基于这一尺度,阿多诺哲学和后现代主义的关系才得以展开。但是,阿多诺与后现代主义之间的区别也是不容忽视的。如蒂德曼所说,像总体、乌托邦和和解这样对否定辩证法而言具有根本性意义的范畴,在后现代主义那里都是缺失的。^① 基于这种差异,我们才能检讨各自在形而上学批判过程中的得失,准确把握二者的思路。下面我们首先要阐明现代性和后现代性的问题与形而上学问题的内在一致性,以及后现代主义作为一种形而上学批判的意义(第一节)。其次是考察几位后现代主义的代表人物在形而上学批判这一问题上与阿多诺的异同(第二节)。当然,全面的比较在这里是不可能的,我们只能以几个关键性的问题为线索展开论述。

第一节 现代、后现代与形而上学问题

形形色色的后现代口号已足以让我们对这一思潮望而却步。事实上,后现代主义从其产生的那一天起就将主要的精力耗费在“后现代是什么?”这样的问题上。各种各样的主张都试图一次性地将其自身与现代区分开来,以至于我们发现,目前为止的后现代就活跃于这种不停的“主张”之中。我们还不能将后现代主义作为一个确定范畴来探讨,因为它的边界还远不够明确,它的各项主张也不能统一。但我们还是可以把握到它的意图,即强烈的“划时代”要求。如阿多诺所说的那样,理解一种理论,就要知道它的特殊的热情是如何被唤起的,它到底抱了什么样的理论目的。当其实现这种目的的途径还不够明确的时候,目的本身就更显得重

^① Rolf Tiedemann, *Begriff, Bild, Name: Ueber Adornos Utopie der Erkenntnis*, in: *Frankfurter Adorno Blaetter II*, edition text+kritik, Muenchen 1991, S. 94-95.

要。对后现代主义,我们不难从其“划时代”的要求本身来透视它的本质。而这种“划时代”在根本上又表现为对形而上学问题的抛弃。这样,阿多诺与各种后现代主义的分歧就展现出来了。

一 现代性诊断与形而上学

我们暂且不去分析那些关于后现代主义的形形色色的定义,因为任何一种后现代主张,都必须以某种现代性诊断为前提。所以,我们的探讨就有必要回到当代哲学的共同的时代背景之中,也就是我们的“现时代”之中。在这里,阿多诺和后现代主义者们面对的问题是相似的:后现代之“后”和否定辩证法之“否定”最终无非是对我们所处的时代的状况表明某种态度。所以,如何把握现代,乃是讨论后现代问题的关键,也是后现代主义与否定的辩证法之间沟通的桥梁。

但是,如何把握我们所处的现时代,或者说,什么是现代,仍是一个难以回答的问题。^① 其实,现代概念之所以难以界定,本质上在于它自身是一种强烈的历史意识的产物,而正是这种历史意识使得它的边界游移不定。现代最初的也是最基本的意义就是“现时代”,就是我们当下的时代。它的作用首先是将当下和过去区分开来,将旧的时代和新的时代(Neuzeit)区分开来。随着历史的向前推进,现代的范围也必然会不断扩大。而后现代主义的工作似乎正是企图结束这种无限制的扩展,企图将现代作为一个即将过去的、特定的时代稳定下来。一旦现代作为一个既成的时代稳定下来,那么与之决裂便成为可能。就像现代早期的哲学家们与古代决裂一样。^② 正是在这个决裂之际,现代的本质逐渐为我们所把握。一方面现代规定或影响着 we 目前的生存状态,同时我们又正努力走出这种状态。

① 沃尔夫冈·韦尔施:《我们的后现代的现代》,商务印书馆2004年版,第67页。

② 在这一意义上,利奥塔无疑是正确的,他说后现代与现代并不是对立的,毋宁说后现代是现代的一部分,现代性在本质上是后现代的。

对于现时代的生存状态,韦伯的描绘可谓深入人心。根据韦伯的“诊断”,在现代化的过程中,目的合理性逐步扩展,而与之相应的则是价值合理性的日趋减缩,从而现代世界便成为这样一个高度合理化的世界:不仅资本主义的经济活动是一种精确的计算行为,社会劳动的工业化、政治领域的科层制、甚至学术领域的价值中立和“无意义”化都是合理化过程的结果,“再没有什么神秘莫测、无法计算的力量在起作用,人们可以通过计算掌握一切。而这就意味着为世界除魅”。^①事实上,韦伯本人并未展开对当代社会的全面批判,但是他的时代诊断,特别是这个“诊断”所描述的昏暗的现实图景,却成了20世纪伟大哲学家们的共识,规定着他们思考的主题。

韦伯诊断出的这个合理化世界,一般地被解读为技术统治的结果。例如,“哲学家海德格尔关于技术的思想触及到时代的恐惧,这在当时已是公开的秘密”。而海德格尔哲学的思路一开始便是“直接与马克斯·韦伯联系在一起”的。^②伽达默尔也说:“20世纪是第一个以技术起决定作用的方式重新确定的时代,并且开始使技术知识从掌握自然力量扩展为掌握社会生活,所有这一切都是成熟的标志,或者也可以说,是我们文明危机的标志”。^③霍克海默和阿多诺则在培根的名言——“知识就是力量”中找到了根据:“技术是知识的本质,它的目的不再是概念和图景,也不是偶然的认识,而是方法,对他人劳动的剥削以及资本。培根认为,知识中‘存留着的’‘许多东西’,其本身也仅仅是一种工具……人们从自然中想学到的就是如何利用自然,以便全面地统治自然和他者。”^④

但是,这种描绘还是远远不够的。哲学家们始终在探寻着现实统治的根源,并且不约而同地深入到了西方形而上学的思想传统之中。其中

① 马克斯·韦伯:《学术与政治》,三联书店1998年版,第29页。

② 萨弗兰斯基:《海德格尔传》,商务印书馆1999年版,第130、526页。

③ 伽达默尔:《科学时代的理性》,国际文化出版公司1988年版,第63页。

④ 马克斯·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第2页。

最典型的是海德格尔,他说:“形而上学奠定了一个时代,因为形而上学通过某种存在者阐释和某种真理观点,为这个时代的本质形态奠定了基础。这个基础完全支配着构成这个时代的特殊的所有现象。”“机械技术始终是现代技术之本质的迄今为之最为显眼的后代余孽,而现代技术之本质是与现代形而上学之本质相同一的。”^①在海德格尔看来,现代形而上学的基础乃是人成为一般主体(Subjectum),也就是成为柏拉图—亚里士多德传统所追求的“终极存在者”。而“如果人成了第一性的和真正的一般主体,那就意味着:人成为那种存在者,一切存在者以其存在方式和真理方式把自身建立在这种存在者之上。人成为存在者本身的关系中心。”^②这样,主体势必要将其他的存在者“摆置(stellen)”为它的对象,将世界建构为它的“图像”。这一过程实质上已经包含着现代技术的本质——座架(Gestell)。^③这样,海德格尔就将现代人的生活状态追溯到了主体性哲学的基本精神之中。按照黑格尔的看法,主体性哲学是从笛卡尔开始的。^④那么可以说我们这个时代的生活状况在笛卡尔的时代就已经具有其原型了。但在海德格尔看来,这种思维方式应该追溯到更为久远的古希腊形而上学传统之中,其本质便是对存在的遗忘和对第一存在者的不懈追求。

事实上阿多诺和霍克海默也做了类似的工作。在上世纪30年代,阿多诺和霍克海默将这种统治表达为“启蒙的辩证法”,“启蒙的辩证法展示了合理性与社会现实之间的复杂关系,以及自然与控制自然之间相应的复杂关系。”^⑤启蒙的辩证法中对“现代神话”的描述大致可以看做是对韦伯诊断的直接接受。他们说,“在通往现代科学的道路上,人们放弃了任

① 海德格尔:《林中路》,上海译文出版社,1997年版,第72页。

② 同上书,第84页。

③ 海德格尔:《海德格尔选集》(下),上海三联书店,1996年版,第937—939页。

④ 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,商务印书馆1978年版,第59—60页。

⑤ 马克斯·霍克海默,西奥多·阿多诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第5页。

何对意义的探求。他们用共识替代概念,用规则和概率替代原因和动机。”“任何不符合算计和使用规则的东西都是值得怀疑的。”然而,这一切又都可以在古老的形而上学传统中找到其原型(Urform):“形式逻辑成了统一科学的主要学派。它为启蒙思想家提供了算计世界的公式。柏拉图在其后期著作中把理念和数字等同起来,这点具有神话的味道,但它体现了所有祛除神话的渴望:数字成了启蒙精神的准则。”“启蒙运动从柏拉图和亚里士多德形而上学的遗产中却发现了某种古老的力量,并且对普遍的真理要求顶礼膜拜。”^①在《否定的辩证法》中,阿多诺又断定:“尘世的、历史的东西是与传统形而上学当作先验性来强调的东西相关联的”,或者说,“至少是与意识对那哲学的教规指派给形而上学的问题的态度相关联的。”形而上学所追求的是同一性,而“奥斯威辛集中营证实,纯粹同一性的哲学论断就是死亡。”^②很显然,阿多诺和海德格尔一样,要在西方的形而上学历史的某种连续性中寻求现代性问题的答案。但如我们在第三章已经表明了,两者的形而上学概念和形而上学批判的路径是不同的。

然而无论是在海德格尔还是阿多诺这里,现代性的本质在于,形而上学的目标成为了统治的工具,或者直接成为了统治权力本身。这几乎可以说是后现代主义者们的共识和起点。与启蒙的辩证法最为接近的是福柯对主体理性的“辩证法”的揭露。有学者指出,像霍克海默和阿多诺一样,“福柯相信现代理性是一种压迫性力量。不过霍克海默和阿多诺强调的是现代理性对自然的殖民统治以及由此而来的对社会和心理存在的压制,而福柯强调的却是现代理性通过社会制度、话语和实践等方式对个人的统治。”^③在福柯那里,启蒙的过程同时是对各种人类异质经验的监控

① 马克思·霍克海默,西奥多·阿道尔诺:《启蒙的辩证法》,上海人民出版社2003年版,第3—5页。

② Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997, S. 354, 355.

③ 道格拉斯·凯尔纳,斯蒂文·贝斯特:《后现代理论——批判性的质疑》,中央编译出版社2001年版,第49页。

和压制的过程。

不仅是福柯,在我们公认的后现代主义者中,形而上学传统与统治的关联几乎也早已成为了“行话”。这似乎就是他们在 20 世纪的现代性诊断中得到的最终结果,而形而上学的思维模式几乎就等于现代性——在这里,古代形而上学与近代形而上学的区别已经显得不再重要。德里达将形而上学的传统诊断为“逻各斯中心主义”或“在场的形而上学”。中心就意味着对边缘的压制:“形而上学的历史,尽管千差万别,不仅自柏拉图到黑格尔(甚至包括莱布尼兹),而且超出这些明显的界限,自前苏格拉底到海德格尔,始终认定一般的真理源于逻各斯:真理的历史,真理的真理的历史(不同于我们将要加以解释的形而上学转向),一直是文字的堕落以及文字在‘充分’言说之外的压抑。”^①“传统哲学的一个二元命题中,除了森严的等级高低,绝无两个对项的和平共处,一个单项在价值、逻辑等方面统治着另一个单项,高居发号施令的地位。”^②利奥塔则从知识不同叙事方式来理解这种压制。他说:“所谓‘现代’科学,仍然与正统的叙事学说有着显而易见的一致性,以‘后设论’的方式使之合法化。例如,在叙述者与聆听者之间,一句含有真理要素的话,要通过共识法则才能被接受。必须要在理性心灵之间,尽可能获得一致性认同,这句话方可生效。这种法则,源于‘启蒙叙事学说’,知识英雄总是力创‘优异’伦理政治指标——亦即太平盛事。从上述例证种我们可以发觉,倘若在后设论中用历史哲学的方法将知识合法化,我们就会遇到若干质疑,那就是控制引导社会规范的那些典章制度是否真的有效。这些有关典章制度的问题,也必须予以合法的解释才行。这样,正义就名正言顺地站在‘正统叙事学说’这边。诚如正义总是站在真理一边那样。”^③

① 雅克·德里达:《论文字学》,上海译文出版社 1999 年版,第 3—4 页。

② 雅克·德里达:《立场》,1981 年版,第 41 页。转引自陆杨《后现代性的文本阐释:福柯与德里达》,上海三联书店 2000 年版,第 2 页。

③ 让-弗朗索瓦·利奥塔:《后现代状况:关于知识的报告》,湖南美术出版社 1996 年版,第 28—29 页。

可以看出,后现代主义者们和海德格尔、阿多诺这样的“接近”后现代的哲学家对现代性的诊断是大致相同的。这是否定的辩证法和后现代和后结构主义理论之间呈现相似性的基础。对此彭斯基是这样描述的:“阿多诺与当代的后结构主义理论肯定有一些明显的亲和性:二者都致力于表达唯心主义哲学崩溃的哲学意义。二者都试图不将这种崩溃解释为哲学的简单的清除,而力图形成一种哲学的内容的自我清算,并导向一种彻底新的哲学实践的构想。二者都将意义和再现的危机解释为一个不可避免的事件,不仅是对于西方哲学还是对于西方文明的社会现实而言。二者都对这种危机抱有以彻底的方法和形式的进化的计划。二者最具特征的声音是对西方现代性传统已经建立起来的文本的批判性的拆除或解构,拒绝传统大陆哲学的总体化的理性。二者都要求批判理性的统治性的方面,并指向一种彻底新的哲学实践形式。”^①当然这不仅仅是偶然的相似性,事实上我们还可以找到一些证据表明,阿多诺对某些后结构主义者的思路产生了影响。但是,二者之间的分歧也是在所难免的。况且,阿多诺的否定的辩证法远不是后现代主义的主要思想来源,这些后现代主义者在参考阿多诺的同时,也有意识地与之保持距离。而要把握二者的分歧的实质所在,我们还是必须考察他们各自对形而上学的理解和各自采取的形而上学批判的路径。

二 “后—现代”: 一种含混的超越意向

我们界定了现代,那么下一步需要明确的势必就是后现代与现代的关系,也就是“后现代”之“后”意味着什么。我们不难发现,与哈贝马斯的“后形而上学”之“后”相比,“后现代”之“后”要含混得多。哈贝马斯的“后—形而上学”意味着从“意识哲学”范式向“语言哲学”范式的转换和跳

^① Max Pensky, *The Actuality of Adorno*, State University of New York Press, Albany 1997, P. 5-6.

跃。尽管在哈贝马斯的语言哲学范式中,我们仍可以看到形而上学的同一性要素被以另一种方式保存下来,但他那里的“后”作为范式转换的意义还是很明确的。而后现代所涉及的就不仅仅是一种理论。后现代之“后”在不同的理论家那里都有所区别,甚至在同一个理论家那里,这个词的含义也是不够明晰的。其中只有一点可以肯定,即任何一个后现代主义者都试图颠覆、超越和走出现代性。但这种超越和走出又往往被视为现代性的结果,或者本身就是一种现代性的表现。至于这种超越将会把我们引向何方?我们至今还不能从后现代理论中得到明确而统一的方案。

美国学者凯尔纳和贝斯特对后现代之“后”的含义是这样归纳的:“各种后现代话语所操弄的‘后’这个词本身就有着一种内在的模棱两可性。一方面,‘后’描述一种‘不是’现代的东西,它可以被解读为一种试图超越现代时期及其理论与文化实践的积极的否定。正因为如此,后现代话语和实践常常被视为压迫性的或枯竭衰朽的现代意识形态、现代风格以及现代实践实行了公开的决裂。”“另一方面,后现代一词中的‘后’字也表明了对此前之物的一种依赖和连续关系,这种依赖和连续关系使得某些批判者认为后现代只是一种进一步强化了的现代性,是一种超现代性(hypermodernity)”。^①这可以说是一种“辩证”的描述。而德国学者维尔默正是用“辩证法”一词来形容后现代的模棱两可性:后现代主义“加入到了某种模棱两可之中,而这种模棱两可又深深地植入了各种社会现象之中。这是一种对现代性进行批判而产生的模棱两可,这里所指的‘批判’不仅是理论上的叫喊,同时也是一场蕴涵着在观念和定位上发生转变的社会运动。在这场运动中现代性宣告进行自我超越,方向直指一个真正‘开放的’社会,同时也要宣告与那个‘现代性规划’(哈贝马斯语)决裂。”^②作为法兰克福学派的一

① 道格拉斯·凯尔纳,斯蒂文·贝斯特:《后现代理论——批判性的质疑》,中央编译出版社2001年版,第27—28页。

② 阿尔布莱希特·维尔默:《论现代和后现代的辩证法——遵循阿多诺的理性批判》,商务印书馆2003年版,第62页。

员,维尔默自然熟悉辩证法的实质。因此这里的“辩证法”仅仅是在形式上借用,也就是我们通常所说的“既……又……”。我们切不可认为后现代主义者们都像阿多诺一样自觉地运用着辩证法,如果那样,那么他们最终就会也像阿多诺一样“与形而上学保持一致”了。因为辩证法的本质中包含着一种拯救的要素,而恰恰因为这一点,后现代主义者认为阿多诺不够“革命”,不够后现代。

这种断裂性和连续性的两可状态,在利奥塔那里表现得最为典型。我们且来看看它与阿多诺的辩证批判有何区别。利奥塔说:

我们必须说,后现代总是隐含在现代里,因为现代性,现代的暂时性,自身包含着一种超越自身,进入一种不同于自身的状态的冲动。现代性不但以这种方式超越自身,而且把自己变成一种最终的稳定性,举例来说就像乌托邦计划,也像解放的大叙事包含的明确的政治计划致力达到的最终稳定性那样。现代性在本质上是不断地充满它的后现代性的。

从这一观点来看,我们可以认识到,历史的分期属于现代性所特有的强迫症。分期是把时间置于历时性之中的方法,而历时性是受革命的原则支配的。同样,现代性包含了对自身的克服的承诺,它有义务标明、指出一个时代结束和下一个时代开始的日期。既然人们开始一个据说是全新的时代,当然应该把时钟拨到新的时间,重新从零开始。^①

利奥塔的意思大致是,现代的结束和后现代的开始本身是隐含在现代性的本质之中的,因此后现代在现代的内部找到了自己的根据,也就是现代的暂时性和自我超越性。但是很显然,后现代和现代之间的连续性是为断裂性服务的。利奥塔这里所说的现代性仅仅是暂时性和不断超越的要

^① 利奥塔:《后现代性与公正游戏——利奥塔访谈、书信录》,上海人民出版社1997年版,第154页。

求,而后现代就是将这种要求发挥到极致。无论怎样强调后现代与现代的连续性,后现代终究是一个全新的时代,是从零开始的。所以,后现代主义并不打算从现代性那里保存什么,如果说有所保存的话,那也只是纯粹的否定和颠覆的精神。这与阿多诺的辩证的否定、辩证法的批判显然有区别。阿多诺对现代性的保存和拯救是实质性的。二者之间似乎刚好相反:后现代主义强调对现代性的某些内容的接受恰恰是试图将现代抛在后面,而阿多诺的否定的辩证法对现代性的激烈的否定反而是为了保存其最基本的内容。

显而易见,即使后现代主义到现代性中找到了某些根据,那么也只是其中暂时性和否定性的一面。或者说它仅仅是抓住了现代性的某种形式,其宣称与现代性的连续性并不是实质性的。在涉及现代性的核心内容,也就是形而上学的时候,这一点就表现出来了。按照后现代主义的观点,形而上学无疑是应该全部抛弃的。后现代主义普遍认为,形而上学的二元对立是所有统治的根源,而要消除统治,就必须消解和抛弃这种二元对立。只有取消二元对立,才能从根本上消除形而上学的同一性思想和具有总体化要求的理性。而阿多诺则不然,他认为形而上学的最基本框架是无法取消的。主体与客体的对立结构并不必然导致统治,或者准确地说,他相信存在着建立一种和平的主客体关系的可能性。所以如维尔默所说:“后现代主义对总体化理性的批判与阿多诺对总体化理性的批判是不同的,区别就在于后现代批判断然拒绝了和解哲学。在这一点上,与阿多诺相比,后现代主义的批判似乎得了一点便宜。在阿多诺那里,和解哲学的前景代表着在非理性主义面前捍卫理性,代表着某种努力不懈的辩证尝试:在蹩脚的理性中彰显某种略胜一筹的理性的微弱印记。”^①这种理性的捍卫对于否定的辩证法而言是至关重要的一面。所以蒂德曼才说,阿多诺的许多本质性的概念,如和解、乌托邦等等,在后现代主义那里

^① 阿尔布莱希特·维尔默:《论现代和后现代的辩证法——遵循阿多诺的理性批判》,商务印书馆2003年版,第108页。

都是缺失的。

总而言之,后现代主义之“后”,就形而上学批判这个主题而言,就意味着形而上学的终结,或者说形而上学问题框架的抛弃。而按照阿多诺的否定的辩证法,形而上学的问题框架不可能被抛弃,形而上学是未完成的。

第二节 亲和性与差异

当我们打算进一步阐述否定的辩证法与后现代主义之间的异同的时候,便遇到了困难。因为在所谓的后现代主义哲学家之间,很难发现一致的论断。这不仅因为他们的哲学活动的领域存在很大差异,我们还可以到后现代本身的不稳定性中寻找原因。所以我们下面的阐述便只能选出几个后现代主义中与阿多诺相关的代表人物来作比较。当然,这种比较也要集中在某些重要的、鲜明的理论主张之上。例如,福柯的主体问题,德里达的解构主义和利奥塔的多元性思想。在这些主题上,后现代主义哲学与否定的辩证法具有明显的亲和性。但是我们下面的任务却主要是,在这种亲和性的前提下,区分出他们的形而上学批判路径之间的差异。

一 主体死了!?

在后现代主义对形而上学的批判过程中,首当其冲的仍然是近代形而上学中的主体性。而如果将后现代主义对此的批判概括为一句话,那就是“主体死了”。这是继尼采宣布“上帝死了”之后的又一个深深震撼着形而上学的口号。如果按照海德格尔的看法,尼采的虚无主义乃是西方形而上学传统的颠倒,那么这种颠倒在后现代主义这里得到了继续。对于主体性以及基于主体而形成的主体与客体的二元对立,后现代主义者几乎都采取完全否定的态度,试图加以消解和完全抛弃。相比之下,阿多

诺的态度自然要保守一些。前面我们已经表明,尽管阿多诺对主体形而上学展开了激烈的批判,但他始终坚持主体以及主客体关系的不可消逝性。因此,在这一点上,后现代主义似乎更接近于哈贝马斯的后形而上学思想。不同的是,哈贝马斯在抛弃了主体性之后,提出了一个替代方案,也就是主体间性,而后现代主义则拒绝提供一个肯定性的方案。因此,在宣布了主体的死亡之后,后现代主义也就进入了某种“无主体”或者无限多个主体的状态。

我们知道,尼采哲学是否定辩证法的一个独特的思想来源,阿多诺本人也曾承认尼采对他自己的影响非同一般。同时,尼采也是公认的后现代主义的先驱。尼采颠覆传统的壮举几乎被所有的后现代主义者视为典范。就形而上学的批判而言,尼采的影响也许可以归纳为一句话:“上帝死了。”在尼采看来,上帝死了,基督教的一切崇高的价值都不再值得信赖,一切价值都需要“重估”。但这句话的颠覆性影响却远不仅仅在基督教之内。事实上,上帝只是某个领域的代表,只是彼岸世界的标志。依照海德格尔的解读,“在尼采思想中,‘上帝’和‘基督教上帝’这两个名称根本上是被用来表示超感性世界的。上帝乃是表示理念和理想领域的名称。自柏拉图以来,更确切地说,自晚期希腊和基督教对柏拉图哲学的解释以来,这一超感性领域就被当作真实的和真正现实的世界了。与之相区别,感性世界只不过是尘世、易变的,因而是完全表面的、非现实的世界,尘世的世界是红尘苦海,不同于彼岸世界的永恒极乐的天国。如果我们把感性世界称为宽泛意义上的物理世界(康德还是这样做的),那么,超感性世界就是形而上学的世界了。”“‘上帝死了’这句话意味着:超感性世界没有作用力了。它没有任何生命力了。形而上学终结了,对尼采来说,就是被理解为柏拉图主义的西方哲学终结了。尼采把他自己的哲学看做对形而上学的反动,对他而言,也就是对柏拉图主义的反动。”^①对柏

^① 海德格尔:《林中路》,上海译文出版社1997年版,第223、224页。

拉图主义的反动,自然应该包含着对近代主体理性的反动。但颠覆主体性却还没有成为尼采哲学的正式主题,并且在海德格尔看来,尼采提出一种“强力意志”的形而上学以取代上帝,这并没有走出传统形而上学的视野,因为“强力意志”仍是另一种形式的主体。

不言而喻,对主体性的消解成为了海德格尔哲学的任务。但如前面我们已经提到的,海德格尔的工作事实上乃是将主体与客体的关系替换为此在与存在的关系,并最终通过对存在的本质性和优先性的强调,使主体性消逝在存在之中。而按照阿多诺的看法,这意味着海德格尔又回到了形而上学,因为存在概念与主体概念的功能在根本上是一样的。后现代主义对主体性的消解往往与海德格尔不同,不是巧妙地绕开主体与客体的二元对立,而是深入到这种二元关系之中,并揭露出其中的权力关系。就这一点而言,后现代主义者似乎与阿多诺走得更近。

这里我们就不得不提到福柯。如果说,阿多诺的主体性批判的主要策略是通过揭示与主体之外的“他者”,也就是非同一物和客体来反抗主体性的话,那么福柯则是通过揭示主体内部的“他者”来实现这一目的的。有趣的是,尼采借一个“疯子”之口宣布“上帝死了”,并且是“疯子”的“我们”杀死了上帝,而福柯所揭示的主体内部的“他者”也正是“疯癫”。在理性的主体的成长过程中,以疯癫为代表的非理性是一直受到压抑的领域,并且在传统的观念中,对疯癫的压抑程度标定了理性发展和文明的程度。福柯说:“自中世纪初以来,欧洲人与他们不加区分地称之为疯癫、痴呆和精神错乱的东西有某种关系。也许,正是由于这种模糊不清的存在,西方理性才达到了一定的深度。正如‘张狂’的威胁在某种程度上促成了苏格拉底式的理性者的明智。总之,理性—疯癫关系构成了西方文化的一个独特向度。”^①但是,我们应该如何看待理性对疯癫的压抑本身呢?在福柯看来,这本身并不能说是理性的,是另一种形式的疯狂。“我们却不得

^① 米歇尔·福柯:《疯癫与文明》,三联书店1999年版,第3页。

不撰写一部有关这另一种形式的疯癫的历史,因为人们出于这种疯癫,用一种至高无上的理性所支配的行动把自己的邻人禁闭起来,用一种非疯癫的冷酷语言相互交流和相互承认。我们有必要确定这种共谋的开端,即它在真理领域中永久确立起来之前,它被抗议的激情重新激发起来之前的确立时刻。我们有必要试着追溯历史上疯癫发展历程的起点。在这一起点上,疯癫尚属一种未分化的体验,是一种尚未分裂的对区分本身的体验。我们必须从运动轨迹的起点来描述这‘另一种形式的疯癫。’这种形式把理性与疯癫断然分开,从此二者毫不相关,毫无交流,似乎对方已经死亡。”^①理性压抑着疯癫,但这却使得理性变成了另一种疯癫。这不能不令我们联想到启蒙的辩证法:启蒙是为了摆脱神话,但这却使得启蒙成为一种现代神话。

《疯癫与文明》和《启蒙的辩证法》中这些内容的更抽象的表达,就是唯心主义的狂怒和狂妄。而我们知道,这在阿多诺的《否定的辩证法》中得到了集中揭露。福柯在对疯癫做历史性考察的时候,也没有忘了到唯心主义哲学家那里取寻找“案例”。在笛卡尔那里,福柯找到了理性与疯癫的截然对立的开始。笛卡尔在其《第一哲学沉思集》中列举了可能欺骗我们的理智的很多东西,如“感觉的谬误、梦境的失真,以及疯子的幻觉”。对于前二者,笛卡尔认为它们与真实世界是有一定关系的,因此通过分析 and 对其虚幻性的意识我们就可以达到清醒状态。但疯癫状态则不同,它是与理性截然对立的,笛卡尔对之采取了断然排斥的态度。“笛卡尔对癫狂的排斥意味着什么?它意味着主体是真理的渊源。主体在这里不是指身体,因为肉体可以消亡,大脑可以被乌烟瘴气侵占。主体也不是意志,因为意志系激情推动,而如笛卡尔所言,没有约束的意志是谬误和罪恶的渊藪。主体是理智,是思想。思想才是真理的本源。”^②理性与疯癫的对立并不仅仅局限在形而上学的领域,它在精神病医学的临床实践中得到

① 米歇尔·福柯:《疯癫与文明》,三联书店1999年版,第1页。

② 陆杨:《后现代性的文本阐释:福柯与德里达》,上海三联书店2000年版,第81—82页。

了实现。福柯说：“在疯人那里，医学必须起唤醒的作用，把笛卡尔式勇气的寂寞变成一种权威性干预，通过清醒的而且确信自己清醒的人来干预半睡半醒的人的幻觉。这是一条武断地缩短笛卡尔的漫长道路的捷径。笛卡尔在其结论中，在一种永不自我分裂的意识的二元化中所发现的东西，正是医学从外部通过医生与病人的分裂强加给病人的东西。医生与病人的关系复制了我‘我思’之片刻与梦幻、幻觉和疯癫之时态的关系。医生完全是一个外在的‘我思’(Cogito)，与思考本身无关，只有用一种闯入的方式才能把‘我思’加到思考上。”^①

主体理性的发展和壮大的结果就是现代的合理化的社会，用阿多诺的话说，就是“被宰制的社会”。在这种社会中，非理性被压制下去，或是被排斥到了社会的边缘。在这种情况下，疯癫的偶尔出现被福柯视为一种反抗的力量：“自18世纪末起，非理性的存在除了个别情况下已不再表露出来，这种个别情况就是那些如划破夜空的闪电般的作品，如荷尔德林、奈尔瓦、尼采及阿尔托的作品。这些作品绝不可能被归结为那种可以治疗的精神错乱。它们凭借自己的力量抗拒着巨大的道德桎梏。”^②这种疯癫根本上是拒绝治疗的，也就是一个根本无法同化的“他者”。在这里，福柯的策略与阿多诺几乎是同构的。

福柯的工作实质上是在为近代主体理性写一部“另类”的历史。而阿多诺和霍克海默在《启蒙的辩证法》中以奥德修斯之名叙述的近代资产阶级主体的历史，可以说是类似工作的最初尝试。所以，福柯在方法和策略上的震撼力我们在启蒙的辩证法中已经可以感受到了。但是，福柯的独特视角，或者说其选择的话题的敏感性和尖锐性，则是无可比拟的。所以“疯癫史”似乎给了近代主体理性的更加沉重的一击，在这之后我们就可以高呼“主体死了！”但是，“疯癫史”的伟大之处也就到此为止了，事实上它并没有能够进一步为我们展示出主体的全部本质，也没有告诉我们，近

^① 米歇尔·福柯：《疯癫与文明》，三联书店1999年版，第169—170页。

^② 同上书，第257—258页。

代主体性被打倒之后呈现给我们的是一个什么样的图景。并且,福柯考察的是近代以来的主体性的“另类”史,但是古代是什么样的状态,他并没有给我们一个具体的画面。而与福柯不同的是,阿多诺的视野显然要开阔得多,甚至覆盖了整个人类文明史。在远古的神话中,阿多诺就发现了近代主体的潜在状态。正是因此,他发现主体性乃是内在于人类文明的基本结构的,尽管其在近代以来,特别是在现代社会中成为统治的根源,但是它无疑包含着人类文明的某种不可或缺的元素。因此,这种主体性是不会死亡的,也是不能死亡的。按照阿多诺的思路,主体性无疑应该在其与客体的新型关系中存活下来,癫癲与理性之间也是有希望和解的。当然,这一切还要诉诸主体性的自我超越。

二 批判与解构

马丁·杰曾说,解构主义是阿多诺思想“力场”中的一股力量^①。这显然不是在说阿多诺处于解构主义的影响范围之内,而是恰恰相反。这就造成了解构主义与否定辩证之间的相似性,并且集中地体现在阿多诺与德里达的身上。当然,这种影响是间接的。福柯曾承认自己认真研究过阿多诺的被“宰制的社会”的观念,而德里达则并没有提及自己与阿多诺哲学的直接关系。但是,解构主义和否定的辩证法之间的确存在诸多“中介”。前面我们已经表明,二者面对着共同的问题,而这些问题归根结底乃是形而上学批判的问题。从思想的发生过程上看,二者都深受海德格尔的形而上学批判的影响,并自觉地将其视为对手;二者又都关注尼采,并将其引为先驱。这些已经足以在二者之间建立起沟通的桥梁。用哈贝马斯的话说:

阿多诺和德里达都对确定性、总体化以及囊括一切的模式,特别是艺术作品中的有机结构保持高度的敏感。因此,他们都强调寓言

^① 马丁·杰:《阿多诺》,湖南人民出版社1988年,第14页。

先于象征、转喻先于隐喻、浪漫先于古典；他们都把片断当作表现形式，并对一切体系提出质疑。他们都从临界状态出发来推测常规状态。他们都是否定的极端主义者。他们在边缘和偶然中发现了本质，依靠颠覆和抛弃来寻找正义，在边缘和非本真性中寻找真实性。他们对一切直接性和实质性都抱着不信任，与此相应的，则是对中介化、潜在的前提以及依赖性不懈追踪。他们一边对源始、本源以及第一性加以批判，一边则是狂热地揭露一切制造、模仿以及次要的东西。阿多诺著作中贯穿着一个唯物主义的主题——比如，对唯心主义命题的揭露、对虚假的结构关系的颠覆，以及有关客体优先性的观点等，在德里达的补充逻辑中找到了其对应物。解构是一种革命活动，其目的是要打破基本概念之间隐蔽的等级秩序，推翻基础关系和概念的统治关系，诸如语言与书写、理智与感性、自然与文化、内在与外在、精神与物质、男人与女人等。^①

事实上，除了哈贝马斯之外，很多学者都已经注意到了这一点。在一定程度上可以说，将否定的辩证法与德里达的解构主义相提并论已经成为了一种时髦的做法。但是，我们不得不说，大多数的比较都像哈贝马斯的所做的这样，仅仅是对两者之间显而易见的类同加以概括。笔者认为，关键的问题在于二者的区别，也就是二者在形而上学批判上的路径差异。

事实上，哈贝马斯曾将阿多诺与德里达在海德格尔的形而上学批判背景下做比较，但似乎因为他急于将二者归为同一类，从而忽略了对二者根本性差异的挖掘。^② 其实，不仅仅是对于二者的类同，对于二者的差异，海德格尔也是一个极好的参照。因为前面我们已经表明了阿多诺的辩证法与胡塞尔和海德格尔的现象学方法的根本性分歧。而德里达的解

① 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，译林出版社 2004 年版，第 219—220 页。

② 同上书，第 218—222 页。

构(deconstruction)方法与海德格尔的解构(Destruktion)又有着直接的亲缘关系。^①在德里达接近海德格尔的地方,他就远离阿多诺,而在他远离海德格尔的地方,他就不可避免地接近了阿多诺。

首先,我们要澄清一种流俗的看法,即将解构视为纯粹的否定和破坏。这种观点就像认为阿多诺的否定的辩证法是单纯的、彻底的否定而没有肯定一样有害。事实上,无论是在海德格尔还是德里达都极力为自己的“解构”的肯定性辩护。海德格尔的“解构”是在其《存在与时间》中为了打破传统的形而上学中的存在论而提出的,其任务乃是“以存在问题为线索,把古代存在论传下来的内容解构成一些原始的经验”,就是“指出存在论基本概念的渊源,通过探索展示它们的‘出生证’”;解构“并不是否定地对待过去,它的批判针对‘今天’”,“这一解构工作并不想把过去埋葬在虚无中,它有积极的目的;它的否定作用始终是隐而不露的,是间接的。”^②海德格尔的解构直接地指向一个肯定性的目的,也就是形而上学的原始经验,是指向一个比传统形而上学的本原更为“本原的本原”。德里达对自己的解构方法也做了类似的澄清:“我当然要强化这样一个事实,即解构的运动首先是肯定性的运动,不是确定性的,而是肯定性的。让我们再说一遍,解构不是拆毁或破坏。我不知道解构是否是某种东西,但如果它是某种东西,那它也是对于存在(Being)的一种思考,是对于形而上学的一种思考,因而表现为一种对存在的权威、或本质的权威的讨论,而这样一种讨论或解释不可能简单地是一种否定性的破坏。认为解构就是否定,其实是在一个内在的形而上学过程(intrameta-physical process)中简单地重新铭写。”德里达也承认他的解构概念乃是海德格尔的解构概念的一种“积极的转译”,“海德格尔所谓的本体论的破坏不

① 对于德里达的 deconstruction 和海德格尔的 Destruktion 在通行的译本中大都译为“解构”。当然二者的区别是不言而喻的,但就其作为一种方法而言,却是相通的。本书也通称二者为“解构”(某些直接引文除外),就像辩证法在黑格尔和阿多诺那里有所不同,但我们均称其为辩证法一样。

② 海德格尔:《存在与时间》,三联书店1999年版,第26—27页。

是宣告本体论的取消,也不是对本体论的消灭,而是对传统本体论结构的分析”。^①从这里可以看出,德里达的解构与海德格尔的解构是一脉相承的,它们都是通过破坏掉一些阻塞导向本原的通道东西,以达到所谓真正的本原。至于本原对于二者分别意味着什么,则要另当别论。德里达的解构的肯定与阿多诺的“规定了否定”中的肯定显然是不同。从形式上看,德里达和海德格尔的肯定都是向各种对立“之前”的一种回溯,而前面我们已经表明^②,这种回溯与辩证法的内在批判的方向是相反的。

但是,在否定的方面,德里达与海德格尔的策略却大有不同,这就使得解构接近了阿多诺辩证批判的方法。海德格尔的解构直接地借助于形而上学历史上的那些固化了的范畴与其本原的关系,在这种关系中,那些流传下来的本原范畴便不再是本原。从而,海德格尔绕过了在这些固化了的范畴层次上的对立,或者说是存在者层次上的对立。而德里达的解构则正是从这种对立入手的,用哈贝马斯的话说,“他和阿多诺一样,也反对海德格而毫不犹豫地从其对手源始哲学那里模仿过来一种深层姿态”^③。然而,与阿多诺抓住了主体与客体的对立关系不同,德里达将他的理论目光投向了语言学层面,投向了逻各斯和文字的对立:

逻各斯的时代贬低文字,而文字曾被视为中介的中介,并陷入了意义的外在性中。对所指与能指的区分,或至少对其‘平行性’的奇特分离以及能指与所指的相互外在性(不管多名微弱)都属于这个时代。这种附属物在历史上构成了有机整体并被分为等级。所指与能指的区分深深隐含在形而上学历史所涵盖的整个漫长时代,并且更明显、更系统地存在于基督教创世论和无限论的短暂时期内,正是在这一时期,基督教创世论和无限论占有了古希腊的思想资源。这种附属物是基本的、不可还原的。不夹带所有的形而上学—神学之根,

① 德里达:《一种疯狂守护着思想:德里达访谈录》上海人民出版社1997年版,第18、19页。

② 参阅本书第三章第三节。

③ 哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,译林出版社2004年版,第219页。

我们就不可能保留斯多葛派的这种便利或‘科学真理’，也不能保留中世纪的所指与能指的对立。在形而上学—神学的根基上，不仅依附于可感之物与可知之物的区分（数量极大）以及它所支配的一切，亦即整个形而上学。最细心的语言学家和符号学家们，甚至连那些相信其工作的科学性始于形而上学终结的人，一般都把这种区分看做不言自明的事情。^①

逻各斯与文字的等级关系，似乎是形而上学中诸多等级关系中的一种，而德里达所揭示的压制似乎也仅仅是形而上学中压制的一种。这里，德里达与福柯和阿多诺的策略是类似的，都是试图通过被形而上学排斥的边缘领域，通过形而上学的他者来反抗形而上学。所以，德里达提出要以文字学来代替逻各斯。在这种意义上，解构可以说是一种“辩证”的方法。

不过在德里达看来，文字与本原有着特殊的关系。其实，在一种扩展了的意义上，德里达的文字乃是一种“原文字”（archicriture），^②而这种原文字并不是与逻各斯在一个层面上的，它几乎可以等于本原。这样，用文字学代替逻各斯就具有另一种意义。有学者指出：“德里达的文字学的意义绝非如通常理解的那样，仅限于对语言与文字之间等级关系的颠倒，仅限于对语音中心论和逻各斯中心主义的解构。毋宁说，它的真正意义在于：通过对传统语音中心论的解构，去追问语言与文字分裂之前的共同的‘本原’，追问那使它们得以可能的共同的条件，进而追问一般意义之可能的条件。”^③事实上，海德格尔的那种“深层姿态”重新被采纳了。不过，由于德里达的解构方法中加入了“辩证”的要素，它得出的本原是不同于海德格尔的“存在”的。“延异”这种“作为‘本原’的‘原文字’”，一方面被认为是先于逻各斯的，同时却又保持着与逻各斯相对立的形式，即差异

① 雅克·德里达：《论文字学》，上海译文出版社1999年版，第16—17页。

② 朱刚：《本体与延异：德里达对本原形而上学的解构》，上海人民出版社2006年版，第206—207页。

③ 同上书，第193页。

性,如果用阿多诺的话说,那便是一种“非一同一性”。不过阿多诺却决不会认“非同一性”为一种本原。

三 非一同一性与多元性

与福柯和德里达相比,利奥塔与阿多诺的关系就要直接得多。利奥塔对法兰克福学派的批判理论曾做过认真的研究,在他的著作中,马克思主义、批判理论等概念,以及霍克海默和阿多诺等人的名字不时会出现,并且还和哈贝马斯就现代和后现代的问题发生过激烈的争论。这里值得一提的是,他还曾专门撰写过文章来批评过阿多诺。不过,这种批评对利奥塔之所以必要,也许正是因为他的后现代主张与阿多诺的否定的辩证法过于接近的缘故。这种接近如果浓缩为一句口号,那便是“整体是虚假的”。阿多诺由此得出的是他的非一同一性思想,而利奥塔则由此提出了他的多元化主张。然而,尽管这两种主张是极为接近的,但无论是在其提出的方式上还是最终的结论上都存在着根本性分歧。这也是为什么利奥塔最终认为阿多诺还未进入“后现代”哲学家行列的原因。在利奥塔看来,否定的辩证法中的拯救目的和乌托邦倾向乃是在捍卫现代性,仍然是一种宏大叙事。当然,我们也应当对利奥塔的结论保持谨慎的态度,但并不是要对否定的辩证法是否属于宏大叙事存疑,而是对告别宏大叙事的可能性存疑。

前面我们已经提到,利奥塔将现代性诊断为“元叙事”,其本质就是通过合法化程序得到普遍实现,并以这种方式影响到人类社会生活的组织形式。这里说的合法化过程如果用阿多诺的话说就是同一化和体系化的过程。利奥塔认为“合法化叙事”主要有两种派别,“一派倾向于政治性,另一派倾向于哲学性;两者在现代史上,都占有十分重要的地位,特别是在知识史以及伴随知识而来的典章制度上”。^① 政治的派别就是政府通

^① 让-弗朗索瓦·利奥塔:《后现代状况:关于知识的报告》,湖南美术出版社1996年版,第108页。

过其代理人和专业人员以“自由论”的方式向人民传播知识,或者对人民施以训政并加以直接控制。从而知识通过政治的行为得到普遍化和合法化。而哲学的派别则主要借助“思辨”来使知识得到合法化,从而这里思辨就成为一种合法化的论证模式。“高中教育具有实用性功能的,而大学则是属于思辨的,也就是属于哲理性的。哲学必须把同一性归于知识教学上,因为目前各种实验室与大学预科教育里的教学知识,已被分割成各门各类的学科,只有靠语言游戏规则,才能把这些不同种类的学科联结一起。这种处理方法,今后会不断出现,变成一种精神,换句话说,就是以一种理性的叙事方式,把这些不同的科学说法贯穿起来。更精确地讲,就是用后设论说把不同的科学说法贯穿起来。黑格尔在他的《百科全书》(1817—1827)里,就试图实现这种整体性的设计。而这些在费希特与谢林(Schelling)的思想体系中也早已表现出来。”^①“思辨性工具产生了一种值得注意的结果,那就是:关于每种可能对象的一切论述,并不是靠具有直接的真理价值而被接受,而是视其在精神或生命的发展过程中,所占的地位以及所获得的价值而定。精确地说,也就是在百科全书里占有一席之地,并接过理性思辨的论述加以重新说明。”^②思辨这种合法化手段的直接影响就是德国古典时期以柏林大学为代表的大学制度。在这种制度中,各门科学最终都要受到哲学的统领并在哲学中得到合理解释。而这种解释最终又要追溯到主体性或人文性之上。

按照利奥塔的看法,阿多诺的哲学也属于一种宏大叙事,其合法化方式应该属于第二种。当然他的这一判断是在马克思主义的名义下作出的。利奥塔说:“马克思主义在以上两种叙事合法化的模式中,左右摇摆。共产党统御了大学制度,无产阶级取代了全民或人性,辩证唯物主义取代了思辨理性理想主义等等。……但从另一方面来说,马克思主义与我所

① 让-弗朗索瓦·利奥塔:《后现代状况:关于知识的报告》,湖南美术出版社1996年版,第111—112页。

② 同上书,第114页。

指出的第二种方法相契合。马克思主义也能够发展成一种批判性的知识形式,认为社会主义就是由自治主体所组成的,而科学存在的唯一理由就是要让经验主体(无产阶级)从异化与压迫中获得解放。这就是法兰克福学派的立场要旨。”^①应该说,利奥塔的判断是大致正确的,但是他似乎忽略了阿多诺在卢卡奇所开创的传统中做出的变革。如果将卢卡奇的阶级意识理解为一种“自治主体”,那是没有问题的。但这种自治主体在否定的辩证法中恰恰是受到批判的,主体与客体的辩证法正是致力于对这样一种自治主体的超越。更重要的是,如果将阿多诺所主张的主体性作为一个合法化的方式,那么显然已经违背阿多诺的原意了。

利奥塔认为,宏大叙事的合法化在当代社会中出现了危机。而这种危机的根源则正是在于合法化的程序自身内部。按照这种程序,“一门未被证明为合法性的科学,称不上是真正的科学。如果有某种专门制造合法化的说法,它的知识方式是属于前科学的,那么它的地位亦将被归类于‘粗鄙’的叙事说法,被降为最低层次,最后沦为被权势所利用的意识形态或工具。”^②利奥塔的逻辑其实很简单,即宏大叙事为其他的知识提供合法性,却不能为自身提供合法性,而一旦如此,那么宏大叙事按照其自身就是非法的。如果所有的宏大叙事都被宣布为非法,那么原有的科学的等级体系就轰然倒塌。按照利奥塔的观点,我们便进入了后现代。在后现代的状况就意味着“科学只能玩自己的语言游戏”,科学不能为其他的语言游戏提供游戏规则。这样,世界就进入了一种多元化的状态,各种语言游戏之间不可通约。在一定意义上可以说,利奥塔对合法化危机的论证所采取的乃是一种“辩证”的方法,亦可以称之为一种“内在的”批判。但其导出的多元性结论与阿多诺的非同一性却还存在着差别。最重要的一点在于,阿多诺的非一同一性并不是彻底排斥同一性。事实上,阿多诺

① 让-弗朗索瓦·利奥塔:《后现代状况:关于知识的报告》,湖南美术出版社1996年版,第117页。

② 同上书,第123页。

的和解观念正是寻求一种非一同一性的“同一性”，或者说是一种“和而不同”的状态。在这种状态中，主体与客体作为互不等同的“元”，之间是存在着交流的，是一种你中有我、我中有你的存在（Ineinander-Sein）。正是这种交流的存在构成了“和解”的可能性。但是这种“和”却不具有意识形态的强制功能，也就是没有利奥塔所说的合法化功能。

尽管如此，阿多诺这种和解的愿望仍被利奥塔以及其支持者视为宏大叙事，至少是宏大叙事的残余。因此，阿多诺虽然“接近”了后现代，但仍是“现代”的。例如韦尔施就认为说，阿多诺也“发现了一种无法消除的多元性。他把这种多元性称之为‘虚构’和‘模仿’或‘历史’和‘自然’。和穆齐尔不同的是，阿多诺认为虚构和模仿或历史和自然之间的结合是不可能的。在这方面，阿多诺始终是个黑格尔信徒——尽管是更为不幸的黑格尔信徒。阿多诺在《最低限度道德》（*Minima Moralia*）的最后一节里指出：‘哲学试图用解救（*Erloesung* 从肉体或精神痛苦种得到解脱）的观点观察一切事物。’在《否定的辩证法》的一个核心段落里，阿多诺考察了他的末世论的内容，勾勒了德国著名的浪漫派诗人艾兴多夫所设想的和解：‘这种和解状态不想借助哲学帝国主义并吞异国，相反地，它认为在与它的邻近的地方，在异质的东西和自己的东西的对面存在着远处和差别是它的幸运。’阿多诺梦想这样的和解，所以他是现代的。他甚至想摒弃浪漫派，因为他认为浪漫派的特点是‘悲天悯人’和‘因异化而感到痛苦’。他用艾兴多夫关于和解的理想反驳浪漫派这种悲天悯人的悲观主义思想。但是，这种和解的理想仍然停留在黑格尔的和与现代完全相容的浪漫派的思想范围之内。”^①显而易见，按照利奥塔的后现代主义主张，阿多诺被放置在时代转折的门槛边上，却又被“新”的时代所拒绝。在这里，阿多诺微妙的地位跟在哈贝马斯的交往行为理论中是一样的。

如果我们考虑到阿多诺和利奥塔各自对“现时代”的理解，这种区别

^① 沃尔夫冈·韦尔施：《我们的后现代的现代》，商务印书馆2004年版，第269页。

就更容易理解。我们注意到,利奥塔的后现代主张里不仅包含着前面我们提到的现代性诊断,更有一种关于后现代性的诊断。它试图描述我们生活的最新状况,并且以一种乐观的态度去迎接和接受它。因此,在利奥塔这里,后现代性不仅是理论解构的结果,它甚至已经成为了我们生活中的现实。所以,利奥塔的后现代主张并不仅是一种证明,而更多地是一种对所谓“后现代状况”的“报告”。在阿多诺那里也有某种“报告”,不过他的笔调要灰暗得多。阿多诺“报告”的大多是现代性的不良结果,因而他的对之始终持强烈的批判态度。利奥塔事实上在很大程度上接受了阿多诺的“报告”,但是他试图发现属于另一个时代的东西,或者说试图通过对这些新的状况的报告来划分出一个时代。他说:“我们研究的假设是:当许多社会进入我们通称的后工业时代,许多文化进入我们所谓的后现代化时,知识的地位已经变迁。至少在 50 年代末期这一转变就形成了。这一时期,标志着欧洲战后的时候已完成复兴和再造过程。”^①在这一时期,知识的多元性已经成为了一个“事实”,随着对这一事实的接受,利奥塔就宣布我们进入了“后现代”。但是,如果我们站在阿多诺的立场上,或者采取类似阿多诺的态度,那么利奥塔所“报告”的后现代状况并非是没有“问题”的。我们不敢保证在所谓后现代的多元性中没有隐匿着某种同一性和同质性。如果有,那么阿多诺的批判态度显然就有他的深刻和独到之处。而如果这种批判态度是合理的,那么一种解救的希望就始终存在。

^① 让-弗朗索瓦·利奥塔:《后现代状况:关于知识的报告》,湖南美术出版社 1996 年版,第 34 页。

结束语：辩证法的潜力

在否定辩证法的效应史中，阿多诺被高估了，也被低估了。之所以说被高估了，是因为否定的辩证法并没有结束一个时代，也没有开创一个时代；之所以说被低估了，是因为否定辩证法在形而上学这一个未完成的主题上的深度远没有被充分地意识到。阿多诺无疑撼动了形而上学的根基，但这决不是表现在否定辩证法那激进的外表上。其实，阿多诺对待形而上学的态度与康德最为相似。对他们而言，形而上学乃是人类生存之必需的一维。在对以往形而上学进行了激烈的批判之后，他们都期待一种“未来”形而上学。所以，形而上学不仅是未完成的，也许永远也不会完成。按照阿多诺的观念，在这个永恒的主题之中，始终活跃着辩证法。正是因为辩证法，形而上学才始终保持着生命力。从而，辩证法也应该是一个永恒的主题，具有无限的潜力。

也许，这正是因为人类的生活不能没有反思。只有不停地反思，才能生活得更好，至少可以说，只有不停地反思，才不至于生活得更坏。所以说，否定的辩证法最终指向的，仍是一个永恒的伦理学问题。我们今天身处的特殊环境尤其需要这种伦理学，也尤其需要这种反思。当代中国的社会还未真正享受到启蒙带来的成果，就必须直接面对启蒙造成的问题。

在这种现代与“后”现代的夹缝中,阿多诺的否定辩证法肯定具有无可替代的警醒价值。现代性和“后”现代性都在还没有正式出场的时候,就先行受到了批判。如果这二者都不足以代表我们的未来,那么我们便必须为另一种未来做好准备。当然,这将不仅仅是期待,更是创造。

主要参考文献

一 阿多诺的著作

1. Adorno, Theodor W. Gesammelte Schriften, Bd. 1 - 12, 20. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1997.
Band 1: Philosophische Fruehschriften.
Band 2: Kierkegaard: Konstruktion des Aesthetischen.
Band 3: Dialektik der Aufklaerung. Philosophische Fragmente.
Band 4: Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschaedigten Leben.
Band 5: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie.
Band 6: Negative Dialektik.
Band 7: Aesthetische Theorie.
Band 8: Soziologische Schriften I.
Band 9. 1 - 2: Soziologische Schriften II.
Band 10. 1: Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild.
Band 10. 2: Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Stichworte.
Band 11: Noten zur Literatur.
Band 12: Philosophie der neuen Musik.
Band 20. 1 - 2: Vermischte Schriften I - II.
2. Adorno, Theodor W. Nachgelassene Schriften, Abteilung IV. Bd. 10, 13, 14, Su-

- hrkamp Verlag, Frankfurt/M 1996 - 2001.
- Band 10; Probleme der Moralphilosophie (1963)
- Band 13; Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964 - 65)
- Band 14; Metaphysik. Begriff und Probleme (1965)
3. Adorno, Theodor W. Kant's Critique of Pure Reason, Polity Press 2001.
 4. Adorno, Theodor W. Der Begriff der Philosophie (Vorlesung 1951/52), in: Frankfurter Adorno Blaetter II, edition text+kritik, Muenchen 1993.
 5. Adorno, Theodor W. Das Problem des Idealismus (Stichworte zur Vorlesung 1953 - 54), in: Frankfurter Adorno Blaetter V, edition text+kritik, Muenchen, 1998.
 6. Adorno, Theodor W. Kritik der Pseudo-Aktivitaet: Adornos Verhaeltnis zur Studentenbewegung im Spiegel seiner Korrespondenz. Eine Dokument. in: Frankfurter Adorno Blaetter VI, edition text+kritik, Muenchen, 2000.
 7. Adorno, Theodor W. Einleitung in dialektisches Denken (Stichworte zu letzten, abgebrochenen Vorlesung SS 1969), in: Frankfurter Adorno Blaetter VI, edition text+kritik, Muenchen 2000.
 8. 马克思·霍克海默,西奥多·阿道尔诺.启蒙的辩证法.上海人民出版社,2003
 9. 阿多诺.否定的辩证法.重庆出版社,1992
 10. 阿多诺.主体与客体.上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编.商务印书馆, 1998

二 研究阿多诺的著作和论文

1. Bauer, Karin Adorno's Nietzschean Narratives: Critiques of ideology, readings of Wagner, State University of New York Press 1999.
2. Braun, Carl Kritische Theorie versus Kritizismus: Zur Kant-Kritik Theodor W. Adornos, Walter de Gruyter, Berlin 1983.
3. Braun, Carl Zentrale philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Philosophie Theodor W. Adornos, in: Die Negative Dialektik Adornos, Hrs. Juegen Naeher, Leske Verlag + Budrich GmbH, Opladen 1984.
4. Buck-Morss, Susan The Origin of Negative Dialectics, The Free Press, New York

- 1979.
5. Claussen, Detlev Adorno: Ein letztes Genie, Fischer Verlag, Frankfurt/M 2003.
 6. Dillmayr, Fred Life-World, Modernity and Critique: Paths between Heidegger and the Frankfurt School, Polity Press, Cambridge 1991.
 7. Figal, Guenter, Ueber das Nichtidentische: Zur Dialektik Theodor W. Adornos, in: Adorno im Widerstreit: Zur Praesenz seines Denkens, Verlag Karl Alber, Freiburg/Muenchen 2004.
 8. Grip, Helga Theodor W. Adorno: Erkenntnisdimensionen Negativer Dialektik, Ferdinand Schoeningh, Paderborn 1986.
 9. Guz, Tadeusz Der Zerfall der Metaphysik: Von Hegel zu Adorno, Europaeischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt/M 2000.
 10. Honneth, Axel Kampf um Anerkennung und Engagement. Wege zur normativen Begrueundung kritischer Theorie, In: Widerspruch, Nr. 26(1994), S. 69 - 76.
 11. Honneth, Axel Kapriolen der Wirkungsgeschichte: Tendenzen einer Reaktualisierung Adorno, in: Forschung Frankfurt, 3 - 4/2003.
 12. Hullot-Kentor, Robert Back to Adorno, in: Telos, 81(Fall), P. 5 - 29.
 13. Iber, Christian Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip: Grundzuege der philosophischen Entwicklung Schellings mit einen Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos, Walter de Gruyter, Berlin 1994.
 14. Jameson, Fredric Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic, Verso, London 1990.
 15. Kager, Reinhard Herrschaft und Versoehnung: Einfuehrung in das Denken Theodor W. Adornos, Campus Verlag, Frankfurt/New York 1988.
 16. Kohlmann, Ulrich Dialektik der Moral: Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos, zu Klampen, Lueneburg, 1997.
 17. Maras, Konstadinos Vernunft-und Metaphysikkritik bei Adorno und Nietzsche, Die Eberhard Karls Universitaet Tuebingen 2001.
 18. Merker, Barbara Wozu noch Adorno? in: Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie, 47 (1999)3.
 19. Moerchen, Hermann Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen

- Kommunikationsverweigerung, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981.
20. Moerchen, Hermann Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980.
 21. Morris, Martin Rethinking the Communicative Turn: Adorno, Habermas, and the Problem of Communicative Freedom, State University of New York Press, 2001.
 22. Pensky, Max The Actuality of Adorno, State University of New York Press, Albany, 1997.
 23. Tiedemann, Rolf Begriff Bild Name: Ueber Adornos Utopie der Erkenntnis, in: Frankfurter Adorno Blaetter II, edition text+kritik, Muenchen, 1993.
 24. Tiedemann, Rolf "Gegenwaertige Vorwelt": Zu Adornos Begriff des Mythischen (I), in: Frankfurter Adorno Blaetter V, edition text+kritik, Muenchen, 1998.
 25. Tuercke, Christoph Adornos inverse Theologie, in: Adorno im Widerstreit: Zur Praesenz seines Denkens, Verlag Karl Alber, Freiburg/ Muenchen 2004.
 26. 马丁·杰·阿多诺. 湖南人民出版社, 1988
 27. 维尔默. 论现代和后现代的辩证法. 商务印书馆, 2003
 28. 张一兵. 无调式的辩证想象. 三联书店, 2001
 29. 张亮. "崩溃的逻辑"的历史建构. 中央编译出版社, 2003
 30. 陈胜云. 星丛: 理性的修复——阿多诺的批判理论研究. 南京大学博士论文, 1999
 31. 赵海峰. 阿多诺否定的辩证法研究. 黑龙江大学博士论文, 2001
 32. 吴友军. 批判的人学——对阿多诺《否定的辩证法》的本质理解. 吉林大学博士论文, 2004
 33. 吴晓明. 阿多诺对“概念帝国主义”的抨击及其存在论视域. 中国社会科学, 2004年第3期

三 相关著作和论文

1. 柏拉图. 柏拉图全集. 第1—4卷. 人民出版社, 2003
2. 柏拉图. 巴门尼德斯篇. 商务印书馆, 1982
3. 柏拉图: 《理想国》, 商务印书馆, 1986年版。
4. 亚里士多德. 形而上学. 商务印书馆, 1959

5. 亚里士多德. 诗学. 商务印书馆, 1996
6. 培根. 新工具. 商务印书馆, 1984
7. 康德. 未来形而上学导论. 商务印书馆, 1978
8. 康德. 纯粹理性批判. 人民出版社, 2004
9. 康德. 实践理性批判. 商务印书馆, 2000
10. 康德. 判断力批判. 商务印书馆, 2000
11. 费希特. 全部知识学的基础. 商务印书馆, 1986
12. 黑格尔. 哲学史讲演录. 第1—4卷. 商务印书馆, 1959—1978
13. 黑格尔. 小逻辑. 商务印书馆, 1980
14. 黑格尔. 逻辑学. 商务印书馆, 1966—1976
15. 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯选集. 第2卷. 人民出版社, 1995
16. 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集. 第3卷. 人民出版社, 2002
17. 马克思. 1844年经济学哲学手稿. 人民出版社, 1985
18. 尼采. 偶像的黄昏. 湖南人民出版社, 1987
19. 尼采. 查拉图斯特拉如是说. 湖南人民出版社, 1987
20. 尼采. 快乐的科学. 漓江出版社, 2000
21. Zeller, Eduard Die Philosophie der Griechen. II. Teil 2. Abt. Fues's Verlag, Leipzig 1921.
22. 卢卡奇. 历史与阶级意识. 商务印书馆, 1992
23. 马克斯·韦伯. 学术与政治. 三联书店, 1998
24. 马克斯·韦伯. 经济与社会. 商务印书馆, 1997
25. 罗斯. 亚里士多德. 商务印书馆, 1997
26. 海德格尔. 哲学的终结和思的任务. 商务印书馆, 1999
27. 海德格尔. 林中路. 上海译文出版社, 1997
28. 海德格尔. 路标. 商务印书馆, 2000
29. 海德格尔. 存在与时间. 三联书店, 1999
30. 海德格尔. 海德格尔选集. 上海三联书店, 1996
31. 胡塞尔. 逻辑研究. 第2卷. 上海译文出版社, 1998
32. 胡塞尔. 第一哲学(上). 商务印书馆, 2006
33. 文德尔班. 哲学史教程上卷. 商务印书馆, 1987

34. 伽达默尔. 哲学解释学. 上海人民出版社, 1994
35. 伽达默尔. 伽达默尔论黑格尔. 光明日报出版社, 1992
36. 伽达默尔. 科学时代的理性. 国际文化出版公司, 1988
37. Colletti, Lucio Hegel und die "Dialektik der Materie", in: Neue Hefte fuer Philosophie, Vandenhoeck & Ruprecht, Goettingen, 1976.
38. 福柯. 疯癫与文明. 三联书店, 1999
39. 德里达. 多重立场. 三联书店, 2004
40. 德里达. 论文字学. 上海译文出版社, 1999
41. 德里达. 书写与差异. 三联书店, 2001
42. 德里达. 一种疯狂守护着思想: 德里达访谈录. 上海人民出版社, 1997
43. 哈贝马斯. 交往行为理论. 第1卷. 上海人民出版社, 2004
44. 哈贝马斯. 现代性的哲学话语. 译林出版社, 2004
45. 哈贝马斯. 后形而上学思想. 译林出版社, 2001
46. 利奥塔. 后现代状况: 关于知识的报告. 湖南美术出版社, 1997
47. 利奥塔. 后现代性与公正游戏. 上海人民出版社, 1997
48. Marx, Werne Hegels Phaenomenologie des Geistes: Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung", Vittorio Klostermann, Frankfurt/M, 1981.
49. Mensching, Guenther Historische Notiz zur Dialektik, in: Figuren der Dialektik, Hrsg. Hartwig Schmidt, Berliner Wissenschaft-Verlag, 2004.
50. Rosen, Michael Hegel's Dialectics and its Criticism, Cambridge University Press 1982.
51. Hudson, Wayne The Marxist Philosophy of Ernst Bloch, The Macmillan Press LTD 1982.
52. 萨弗兰斯基. 海德格尔传. 商务印书馆, 1999
53. 洪谦主编. 逻辑经验主义. 商务印书馆, 1982
54. 汪子嵩等. 希腊哲学史. 第1—3卷. 人民出版社, 1988
55. 陈晏清等. 马克思主义哲学高级教程. 南开大学出版社, 2001
56. 王南湜. 辩证法与实践智慧. 哲学动态, 2005年第4期
57. 王南湜. 作为实践智慧的辩证法. 社会科学战线, 2003年第6期
58. 王南湜. 新时期中国马克思主义哲学发展理路之检视. 天津社会科学, 2000年第

6 期

59. 王南湜、谢永康. 后主体性哲学的视域. 中国人民大学出版社, 2004
60. 倪梁康. 自识与反思. 商务印书馆, 2002
61. 倪梁康. 现象学及其效应. 三联书店, 1994
62. 倪梁康. 胡塞尔现象学概念通释. 三联书店, 1999
63. 邓晓芒. 论先验现象学与黑格尔辩证法的差异. 江苏社会科学, 1999 年第 6 期
64. 钱捷. 笛卡尔的“普遍数学”的方法论意义初探. 哲学门, 2004 年第 2 期
65. 陈中梅. 柏拉图诗学和艺术思想研究. 商务印书馆, 1999
66. 陆扬. 后现代性的文本阐释: 福柯与德里达. 上海三联书店, 2000
67. 朱刚. 本体与延异. 上海人民出版社, 2006

附 录

附录一 阿多诺年表^①

1903年9月11日 特奥多·路德维希·维森格路恩德·阿多诺出生于美因河畔法兰克福市,10月4日在法兰克福天主教堂受洗,其父奥斯卡·亚历山大·维森格路恩德是商人,母亲是巴巴拉·玛利亚·卡尔维利-阿多诺。直到11岁,阿多诺都是在位于法兰克福市美景大街(Schoene Aussicht)9号的家中度过,在家庭的庇护下长大。他经常与他的妈妈和姨妈阿伽特·卡尔维利-阿多诺一起在巴伐利亚的奥登森林(Odenwald)的一个田园诗般的村庄阿莫巴赫(Amorbach)度假。

1910年 阿多诺从4月10号起进入法兰克福市的条顿骑士中学(Deutschherren-Mittelschule)学习。

1913年—1921年 阿多诺转学到了位于法兰克福的萨克森豪森区(Sachsenhausen)的威廉大帝文科中学(Kaiser Wilhelms-Gymnasium),

^① 这个年表是阿多诺的学生、奥登堡大学的斯蒂芬·缪勒-多姆教授编写的。作为其为阿多诺撰写的传记的一个附录,它概括却不失精确地记录了阿多诺一生的重要活动。这里我们不妨将它翻译,也作为本书的一个附录。见 Stefan Mueller-Doohm, *Adorno: Eine Biographie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 2003, S. 926 - 940.

学习坚信礼课程(Konfirmationsunterricht)(他在1918年5月施了坚信礼)。

1914年 与父母搬家到塞海默(Seeheimer)大街19号,家中的葡萄酒生意和酒窖仍在美景大街7号。

1920年 夏天,阿多诺在威廉大帝文科中学跳了一级。

1921年 阿多诺获得高级中学毕业证书,作为年级最优秀的学生离开文科中学,并进入法兰克福大学。他在高级音乐学院的伯恩哈德·塞克勒斯(Bernhard Sekles)那里继续学习中学时代已经开始了的作曲理论,在埃都阿特·容格(Eduard Jung)那里继续学习钢琴课程。与西格弗莱德·克拉考尔(Siegfried Kracauer)保持交往。

1921年—1924年 在美因河畔法兰克福学习哲学、心理学、社会学和音乐理论,跟随汉斯·卡内琉斯(Hans Cornelius)学习哲学,跟随格特非德·沙罗门-德拉拖(Gottfried Salomon-Delatour)和弗兰兹·奥本海默(Franz Oppenheimer)学习社会学。

1922年 在大学的一个研讨班里认识了马克斯·霍克海默。

1923年 与瓦尔特·本雅明(Walthe Benjamin)交往,并开始通信。认识格蕾特·卡普露斯(Gretel Karplus)。在《音乐杂志》(*Zeitschrift fuer Musik*)上发表音乐批评。

1924年 4月在阿莫巴赫撰写博士论文,这篇论文于同年6月在哲学系的卡内琉斯那里获得通过。博士论文的题目是:“胡塞尔现象学中物和意向相关项的先验性”。初夏,阿多诺在《“沃采克”中三个声乐和管弦乐片断》(Drei Bruchstuecke fuer Gesang und Orchester aus Wozzeck)的法兰克福首演中认识了作曲家阿尔班·贝格(Alban Berg)。

1925年 阿多诺到了维也纳,师从阿尔班·贝格学习作曲,在埃都阿特·斯托依曼(Eduard Steuermann)那里上钢琴课。在维也纳他认识了阿诺德·勋伯格(Arnold Schoenberg)、索玛·摩根斯特恩(Soma Mor-

genstern)和乔治·卢卡奇(Georg Lukács)。8月阿多诺离开维也纳,与克拉考尔一起去意大利旅行,(在旅行中遇到了阿尔弗雷德·容恩-雷特(Alfred Sohn-Rethel)和本雅明),然后返回了德国。阿多诺专心作曲,他作的“弦乐四重奏的两个乐章”(2号)于1926年9月被柯里希四重奏小组(Kolisch-Quartett)在维也纳演奏。另外,他写了一些音乐批评和《音乐箴言》(*Musikalischen Aphorismen*)。

1926年 阿多诺在法兰克福卡内琉斯那里继续学习哲学,并开始与阿尔班·贝格通信。在柏林和维也纳小住。他撰写了关于贝格、安通·韦伯恩(Anton Webern)以及十二音音乐的文章。8月的暑假,他住在上巴伐利亚,9月与母亲和姨妈在阿莫巴赫度过。

1927年 阿多诺撰写教师资格论文的草稿,同时发表了大量的音乐批评文章。5月底,格蕾特·卡普露斯拜访了他。9月他们一起去意大利旅行。11月阿多诺向卡内琉斯提交了他的题为“先验灵魂学说中的无意识概念”的教师资格论文。但由于卡内琉斯的反对而未获得通过。

1928年 年初,阿多诺到柏林旅行。在那里他拜访了格蕾特·卡普露斯,在此期间他们订婚。阿多诺想在柏林谋一个音乐批评家的固定职位而未果。会见了恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch)和伯特·布莱希特(Bertolt Brecht)。阿多诺在法兰克福参加了《破晓音乐通讯》(*Musikblätter des Anbruchs*)的编辑工作。年初,阿多诺开始与作曲家恩斯特·克雷纳特(Ernst Krenek)通信,是克雷纳特首先掌握十二音技巧的。年中,阿多诺选择“基尔凯戈尔”作为新的教师资格论文的题目;他想发掘出基尔凯戈尔哲学中的美学内容。阿多诺的《六个简短的弦乐乐章》(*Sechs kurzen Oresterstuecken*)(4号)在柏林上演,瓦尔特·赫尔伯特(Walter Herbert)任指挥。阿多诺在柏林完成了《组歌》(*Liederzyklus*)(1号),这是他献给贝格的。9月又与格蕾特去意大利旅行,在卡普里(Capri)逗留。

1929年 在《破晓》杂志社与同事发生矛盾。阿多诺的《组歌》(1号)

在柏林首演。重新在柏林申请音乐批评家的职位。新任的哲学正教授的保尔·蒂利希(Paul Tillich)告诉他,他的教师资格论文可望在法兰克福哲学系通过。

1930年 从年初开始,阿多诺就专心撰写他的(第二篇)教师资格论文。8月初,患神经衰弱;到多罗米藤(Dolomiten)和恩伽丁(Engadin)疗养。与卡尔·德莱弗斯(Carl Dreyfus)一道写作超现实主义的短篇读物,于1931年11月部分发表在《法兰克福报》(*Frankfurter Zeitung*)上。10月,完成了关于基尔凯戈尔的论文。与女演员玛丽那·霍普(Marianne Hoppe)交往。

1931年 1月蒂利希接受了阿多诺的教师资格论文;论文得到了他和第二评阅人霍克海默的肯定评价。2月获得了法兰克福大学哲学学科的教师资格,被聘为哲学私人讲师。5月进行了就职报告:“哲学的现实性”。在法兰克福会见了贝格。8月,到伯希特斯伽登(Berchtesgaden)和萨尔兹堡(Salzburg)度暑假。从冬季学期开始,阿多诺在法兰克福大学举办美学研讨班。

1932年 7月阿多诺应法兰克福康德学会之邀,作了题为“自然历史的观念”的报告。《社会研究杂志》上发表了阿多诺的论文《论音乐的社会位置》。11月,以一个歌剧脚本开始,他进行新的作曲工作。歌剧《印第安纳-乔的财富》(*Der Schatz des Indianer-Joe*)完成于1933年。

1933年 在J. C. B 莫尔(Mohr)(Paul Siebeck)出版了他的教师资格论文,题为“基尔凯戈尔的美学思想的建构”,作为“哲学及哲学史文丛”的一种。在纳粹上台的时候,阿多诺曾在柏林逗留,并且考虑转到维也纳教书。为《欧洲评论》、《法兰克福报》和《福斯报》(*Vossischen Zeitung*)等刊物撰写文章。犹太文化协会拒绝阿多诺参与工作。与格蕾特一起到波罗的海边的宾兹(Binz)度暑假。9月,纳粹取消阿多诺教书的权利。在塞海默大街的家受到搜查。阿多诺在11月到12月间求助于“学者援助委

员会”(Academic Assistance Council)(AAC),得到英国一所学校的接收。

1934年 4月,阿多诺来到英国,通过AAC的介绍与牛津大学取得联系。6月阿多诺以“高级学生”(advanced student)的身份公开加入默顿(Merton)学院的哲学系,并开始撰写他关于胡塞尔现象学的著作。他的博士论文开题报告(Dissertation Proposal)被人文科学(literae humaniores)委员会接受。同时他还撰写了一篇批判卡尔·曼海姆的知识社会学的文章。10月,流亡到纽约的霍克海默与阿多诺重新取得联系,他抱怨阿多诺与研究所的联系长期被打断。

1935年 阿多诺在牛津写了一本题为“箴言一书”(Aphorismen-Buch)的书,在研究哲学工作之余为维也纳的音乐杂志《23》和《序曲》(Der Auftakt)撰写文章。6月,因为他的姨妈健康恶化,阿多诺回到法兰克福父母的家。姨妈于1935年6月26日去世。阿多诺携未婚妻和母亲到黑森林的荷恩贝格(Hornberg)去疗养。12月阿多诺在巴黎和阿姆斯特丹与霍克海默见面。阿多诺从克雷纳克那里惊闻贝格悲惨去世。

1936年 阿多诺以赫克托·洛特维克(Hektor Rottweiker)的笔名在《社会研究杂志》上发表《论爵士乐》。与维利·莱希(Willi Reich)一起出版关于贝格的专著。霍克海默告诉阿多诺,一旦他获得一个英国的博士学位,就让他成为纽约社会研究所的永久成员。阿多诺开始与阿尔弗雷德·容恩-雷特通信。11月,在巴黎与本雅明和克拉考尔见面。

1937年 阿多诺受研究所的委托去了一趟巴黎,紧接着他回到法兰克福他父母家,又去柏林格雷特·卡普露斯那里。他们俩一同旅行穿越了弗兰肯(Franken)地区。阿多诺获得在英国的无限期停留许可并将他的德国护照延长了五年。应霍克海默之邀,阿多诺于6月9日到纽约作了两个星期的旅行。8月阿多诺重新与本雅明、容恩-雷特和克拉考尔在巴黎见面,并在那里参加了两个哲学会议。由维利·莱希出版的关于贝格的书在维也纳出版,里面有阿多诺的8篇文章。8月阿多诺与从柏林

来的格蕾特·卡普露斯在伦敦相会。他们于9月8日在帕丁通(Paddington)区的户籍登记处结婚;证婚人是霍克海默和英国经济学家雷德弗斯·欧皮(Redvers Opie)。10月,霍克海默写信告诉阿多诺说他可以到美国参加一项关于广播的研究项目。阿多诺和他的妻子作去美国的准备。12月中旬他们到里古里希(Ligurischen)海岸度假,并在那里与本雅明见面。又去布鲁塞尔与父母亲告别。

1938年 阿多诺取得广播研究项目的职位,和格蕾特移居纽约,这个项目由来自维也纳的社会学家保尔·拉扎非尔德(Paul Lazarsfeld)主持。阿多诺成为社会研究所正式的成员。阿多诺和他妻子迁到河沿路(Riverside Drive)的住宅中。他到美国的第一篇文章《音乐的拜物教特征与听觉的退化》在《社会研究杂志》上发表。

1939年 阿多诺的父母到古巴逗留一段时间后移民到了美国。阿多诺和拉扎非尔德之间就共同的研究工作产生意见冲突。5月阿多诺在哥伦比亚大学哲学系作了关于“胡塞尔和唯心主义问题”的报告,这篇报告后来发表于《哲学杂志》;阿多诺在《社会研究杂志》上发表了《关于瓦格纳的片断》。广播研究项目的音乐部分的资金支持被耗尽。阿多诺和霍克海默进行谈话和讨论,为计划中的共同的著作《辩证逻辑》打基础。7月和8月间,到缅因(Maine)州巴港(Bar Harbor)的格里高利(de gregoire)酒店休假。

1940年 阿多诺在广播研究项目中经历了不愉快之后,霍克海默允诺他成为研究所的全职成员,让他来管理《社会研究杂志》的编辑工作。此外他还草拟了一项关于反犹太主义的项目计划,和一份关于“国家社会主义的文化方面”的研究草稿。9月,本雅明在逃避纳粹的途中自杀。阿多诺和格蕾特听到这个消息后非常难过。10月18号,阿多诺在《建设》(Aufbau)上发表《纪念本雅明》的文章。又到巴港的格里高利酒店休假。

1941年 阿多诺写作《新音乐哲学》。他和妻子计划迁居洛杉矶,同霍克海默一道继续他们共同的著作《辩证逻辑》,后者在洛杉矶已经有了住所。阿多诺发表《论流行音乐》以及《广播交响乐》。8月,最后一次去巴港度假,11月迁居洛杉矶,从12月开始住在位于布伦特伍德海特区(Brentwood Hights)的肯特(Kenter)大街的租来的房子中。阿多诺一家买了一辆汽车,取名为“巴尔特辛”(Baldchen)。

1942年 新年伊始,霍克海默和阿多诺就专心于后来冠名为《启蒙的辩证法》的书的写作。阿多诺与汉斯·埃斯勒(Hanns Eisler)合作,进行一项关于电影音乐的研究项目。阿多诺在《建设》发表捐助倡议《为了恩斯特·布洛赫》,此外,他还在《建设》上发表《美国梦——三个记录》。与移民美国的社会名流和好莱坞协会的名人广泛接触。与蕾妮·内尔(Renee Nell)交往,接着与她产生一段不幸的恋情。

1943年 阿多诺和他的妻子获得“入籍证书”(Cergificate of Naturalization)。阿多诺完成了对反犹太主义的宣传者的访谈的内容分析。开始为托马斯·曼的小说《浮士德博士》作音乐哲学顾问。与他的父母保持有规律的书信联络,6月到纽约看望了他们。与“伯克利公共意见研究小组”合作,他们提出的“反犹太主义的本质和范围的项目”、“权威主义人格”就是从这个计划中产生的。与电影女演员露莉·德斯特(Luli Deste)(歌尔兹伯爵夫人,娘家姓巴罗尼萨·博登豪森)交往。

1944年 阿多诺花了大量时间与埃斯勒一起写作《电影作曲》。霍克海默写的《哲学片断》以胶版誊写印刷手稿的方式出版,献给波罗克的五十岁生日。美国犹太人委员会(AJC)允诺对反犹太主义研究计划提供资助。与夏洛特·亚历山大(Charlotte Alexander)交往。

1945年 2月,阿多诺将他的后来的著作《最低限度道德》的第一部分献给霍克海默,以祝其五十岁生日。8月,阿多诺与托马斯·曼、汉斯·埃斯勒和社会研究所的一些成员举行了一个庆祝胜利的晚会(victory-

party)。在《肯尼恩评论》(*Kenyon Review*)上发表《广播音乐的社会批评》以及《关于当今艺术和宗教的提纲》。

1946年 阿多诺的父亲于7月8日由于中风而去世;由于健康原因,阿多诺不能前往纽约去参加他的葬礼。罗文塔尔致了悼词。9月,阿多诺到纽约看望了他的母亲。阿多诺得了胃溃疡,此外他的心脏也有问题,还要做一次扁桃体手术。

1947年 《启蒙的辩证法》由阿姆斯特丹的克维里多(Querido)出版社出版。阿多诺为《权威主义人格》的研究收尾。与埃斯勒一道出版《电影作曲》,这项工作是他们俩在三年前就已经完成了的。8—9月,在塔霍泊的冰山覆盖下(Tahoma Lake Tahoe)的塔霍湖的塞达斯山林小屋(Tahoe Cedars Lodge)休假。阿多诺从他的出版商西贝克(Siebeck)那里得到消息,他的关于基尔凯戈尔的书一直都没有被查禁,在第三帝国期间也是可以卖的;阿多诺建议将他的《新音乐哲学》出版。

1948年 阿多诺作为音乐科学家活跃于拉哈布拉(la Habra)学院,并到精神分析研究所做报告。托马斯曼在《浮士德博士的起源》中赞扬了与阿多诺的合作。阿多诺为他《箴言一书》的另外两部分收尾。

1949年 出版《新音乐哲学》。阿多诺紧张地为《权威主义人格》的出版作最后一次修订。年末,阿多诺在15年的流亡之后途经巴黎首次回到德国,来到法兰克福代替霍克海默接受一个编外教授的席位。伽达默尔刚接受一个海德堡大学的聘请,他希望阿多诺接替他的教席。阿多诺就《露露》(Lulu)的缺失部分的交响乐化与海勒纳·贝格(Helene Berg)通信。在《新评论》(*Neuen Rundschau*)上发表了一篇海尔曼·格拉博(Hermann Grab)的讣告。他在书信和公开表态中控诉了德国民主的虚伪,相反他高度评价了大学研讨班的讨论中的紧张气氛。

1950年 《偏见研究》在纽约出版,其中也有《权威主义人格》。阿多诺参加了“达姆斯达特社区研究”(Darmstaedter Gemeindestudien),并参

加了关于德国与其过去之关系的研究的准备工作(专家小组)。与霍克海默一起紧张地筹备社会研究所在法兰克福的重建。在《法兰克福杂志》(Frankfurter Hefte)中发表《文化在德国的复活?》;出版了本雅明的《19世纪柏林的童年》(*Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*)。作为讲师参加了在达姆斯达特的克拉尼西施太恩(Kranichstein)举行的国际新音乐假期班。10月,在阿莫巴赫休假。开始与犹他布尔格(Jutta Burger)以及女作家玛丽·路易斯·卡施妮兹(Marie Luise Kaschnitz)交往。

1951年 苏尔坎普出版社出版了《最低限度的道德》。斯蒂芬·本雅明(Stefan Benjmn)授予阿多诺出版他父亲的著作的全部权利。10月,到贝弗利山(Beverly Hills)作短期访问,以参加由弗里德里克·哈克尔(Fredrick Hacker)领导的精神病学(Psychiatric)基金。访问一结束,阿多诺就于11月在维埃海姆(Weinheim)召开的第一届德国意见研究大会上作了开场报告,即“德国经验的社会研究的位置”。在《水星》(*Merkur*)上发表《巴赫为反对他的仰慕者做的辩护》。

1952年 《探讨瓦格纳》出版。2月23日阿多诺的母亲在纽约去世。由于在法兰克福愈加紧张的工作压力而没有参加葬礼。在《普塞克》(*Psyche*)杂志上发表《精神分析和社会理论的关系》。10月起他作为哈克尔基金会的研究主管在美国工作,并主持报纸的占星栏目(*Zeitungshoroskope*)和为电视剧作内容分析。

1953年 由于与哈克尔不断发生冲突和分歧,他辞掉了他的职位,并于8月返回德国。对《最低限度道德》的正面反应占了优势。阿多诺被聘为法兰克福大学的哲学和社会学的编外教授。发表大量的论文,例如《卡夫卡札记》、《作为意识形态的电视》和《无时间的时髦:论爵士乐》。年底,会见阿诺德·盖伦(Arnold Gehlen),紧接着与他保持有规律的通信往来。

1954年 作为社会研究所的代理所长,阿多诺渐渐地担负起了正在

进行的研究项目的主要责任,并与德国的主流社会学家建立联系。7月,阿多诺与埃都阿特·斯托依曼和鲁道夫·柯利希(Rudolf Kolisch)一道在达姆斯达特的克拉里希施太恩的国际新音乐暑期短训班任教。8月,在拉卡诺(Locarno)渡过假期。在海德堡举行的第12届德国社会学大会上,阿多诺就意识形态概念作了报告。阿多诺与勋伯格一道被授予奖章。在《科隆社会学与社会心理学杂志》发表《关于意识形态学说的论文》,在文学杂志《重音》(*Akzente*)发表《当代小说的内容与形式》。

1955年 出版《棱镜:文化批评和社会》。在美国签证过期之后,阿多诺获得了德国国籍,他是1938年随着移居美国而失掉德国国籍的。关于“小组试验”和“企业氛围”的研究在阿多诺参与出版的社会研究所的“文丛”中出版。阿多诺为霍克海默所作的传记性祝贺于2月12日在《法兰克福汇报》上发表。在“达姆斯达特对话”(Darmstaedter Gespraech)的栏目内作了关于“资产阶级剧场歌剧”的报告。阿多诺与他的妻子在弗里德里希·博兹乌斯(Friedrich Podszus)的协作下出版了两卷本雅明“文集”。春天,阿多诺和夫人在德国南部旅行,后来又在意大利逗留。7月—8月在西尔斯玛利亚(Sils Maria)的森林旅馆(Waldhaus)度假,在那里阿多诺听到了托马斯曼的死讯。与阿尔弗雷德·安德施(Alfred Andersch)开始通信。

1956年 《不和谐音:被宰制世界中的音乐》和《认识论元批判:胡塞尔和现象学的二律背反》出版。4月,阿多诺在维也纳会见了海勒纳·贝格。在《文本与符号》杂志上发表《海涅的创伤》。在达姆斯达特的短期班的报告之后,阿多诺和夫人到西尔斯休假。在年底,阿多诺与克拉考尔久别重逢,另外还引发了与格尔森·肖勒姆(Gershon Scholem)的交流。

1957年 发表《黑格尔哲学的诸视角》。阿多诺被聘为哲学和社会学的正教授。在《美国研究年鉴》上发表《陨落之星:洛杉矶时报的占星术栏目》,在《重音》上发表《关于抒情诗与社会的谈话》。与比特霍弗斯德

特(Peter Hofstaetter)就“小组试验”发生争论。与索玛·摩根斯特恩在久别14年之后重新见面,还见了玛丽那·霍普和卡尔·德莱弗斯。在维也纳过圣灵降临节,在西尔斯玛利亚渡过假期,8月在柏林,又与玛丽那·霍普会面。

1958年 《文学笔记》的第1卷出版。阿多诺成为社会研究所的所长。阿多诺在萨缪尔·贝克特(Samuel Beckett)的《决赛》(*Eendspiel*)的一次巡回演出中首次看到该剧,后来他在巴黎与作者相识。应人文科学院文学系(faculte des lettres et sciences humaines)之邀,阿多诺在巴黎作了三个演讲,在《法兰克福汇报》上发表了《在纸牌游戏中划掌心》(*Im Jeu de Paume gekritzelt*)。与卡拉·赫纽斯(Karla Henius)相识。阿多诺继续受失眠的困扰。4月阿多诺与夫人在勃艮第(Burgund),在维也纳过了复活节,在西尔斯玛利亚度过暑假。

1959年 《声音形象:音乐著作1》发表。阿多诺获得“柏林文学批评奖”和“德国文学批评奖”。5月在柏林举行的14节德国社会学大会上,阿多诺作了关于“半图像的理论”的报告。10月在“伽塞尔档案”(Kasseler Documenta)节目中作了关于“新音乐”的报告;在“巴登-巴登艺术对话”中作了关于现代艺术的谈话。在基督教-犹太教合作的协商会议上作了题为“清算过去意味着什么?”的演讲。黑森广播电台播出了阿多诺关于“德国大学民主化”的讲话。4月9日在《法兰克福汇报》上发表《致谢彼特·苏尔坎普》。“黑森高校周”中作了政府科学的深造的演讲。夏天,阿多诺又在西尔斯玛利亚的森林旅馆度假。由文学科学家彼特·兹恩蒂(Peter Szondi)策划的与保尔·策兰(Paul Celan)在恩伽登的会面没有实现。阿多诺在因格博格·巴赫曼(Ingeborg Bachmann)在法兰克福大学开设诗学课程期间会见了巴赫曼。

1960年 出版《马勒:音乐的外形学》。在古斯塔夫·马勒(Gustav Mahler)100年诞辰日在维也纳作了纪念演说。与保尔·策兰通信并进

行了私人接触。在《新德国杂志》上发表文章《伟大的布洛赫音乐》。4月巴登-巴登的布雷纳的公园旅馆(Parkhotel)待了十四天,探访了亚历山大·米特施尔利希(Alexander Mitscherlich),谈及社会研究所与西格蒙德-弗洛伊德研究所的关系。又在霍姆堡(Homburg)浴疗地举行的“黑森高校周”作报告(《文化与统治》)。夏天,与夫人到西尔斯马利亚的森林旅馆度假。

1961年 《文学笔记2》出版。3月在巴黎的法兰西学院作了三个演讲,紧接着到意大利进行了巡回演讲,到了罗马、巴勒莫(Palermo)和佩鲁甲(Perugia)等地。夏天,阿多诺在国际新音乐假期班的报告《走向一种无形式的音乐》(vers une musique informelle)中表示支持对自由的无调音乐计划的更新。阿多诺与卡尔波普关于“社会科学逻辑”的争论引发了所谓的“实证主义争论”。在苏尔坎普出版社的一本演讲集中阿多诺发表了《尝试:理解决赛》。

1962年 《音乐社会学学导论》、《十二个理论演讲》出版。1月,阿多诺与埃利亚斯·坎内特(Elias Canette)之间举行了一次广播对话;3月,阿多诺在托马斯·曼展览会上发表公开演讲;10月他在第六届哲学大会上作了关于“进步”的报告。4月,在巴登巴登休假,夏天在西尔斯马利亚,在那里他与海尔曼·黑塞(Hermann Hesse)及其夫人会合。在法兰克福与克拉考尔和德莱弗斯会面。开始与亚历山大·克鲁格建立友谊。

1963年 出版《黑格尔三项研究》、《攻击:新批判模式》和《半个幻想曲》(Quasi una fantasia)。在德国口袋书出版社出版了《棱镜:文化批判与社会》的高级版。当选德国社会学协会主席。阿多诺在其六十岁生日之际获得法兰克福市的歌德奖章。6月,在维也纳第六届“欧洲对话”上作了关于20世纪的博物馆的报告;在柏林作了关于荷尔德林的报告。4月到巴登-巴登休假,夏天在西尔斯马利亚,10月到了塔斯卡纳(Taskana)。

1964年 《音乐时刻》(Moments Musicaux)和《本真性的行话》出版。

履行德国社会学学会的主席的职责在海德堡组织召开第15届社会学大会,主题为“马克斯·韦伯与今天的社会学”。如阿多诺所愿,哈贝马斯成为霍克海默的继承人,法兰克福大学的哲学和社会学教授。5月,阿多诺和布洛赫会面并一起作了主题为“缺少点什么……关于乌托邦渴望的矛盾”的广播谈话。10月,在萨尔兹堡(Salzburg)召开的黑格尔大会上,阿多诺作了开场报告。在苏尔坎普的晚间报告会上,阿多诺就《本真性的行话》作了报告。在《南德意志报》上评论了《雷纳·洛布维兹对新交响乐的完全接受》(*eine Gesamtaufnahme der neun Symphonien unter rene Leibowitz*),题为《贝多芬:在现代性的精神之中》;在同一份报纸上发表了《纪念埃都阿特·斯托依曼》的讣告。在西尔斯马利亚度暑假。

1965年 出版《文学笔记3》。2月,阿诺德·盖伦和阿多诺进行了一次广播争论,主题为“社会学是人的科学吗?”。阿多诺以公开信的形式在《时代》杂志上表达了对霍克海默的七十岁生日的祝贺。阿多诺在霍克海默的瑞士的蒙塔格罗拉(Mobtagnala)的住宅里拜会了霍克海默。3月,阿多诺在巴黎作报告,并借机会见了萨缪尔·贝克特。在柏林作了关于社会概念的报告。在巴登-巴登和西尔斯马利亚休假。常常抱怨头痛和脖子痛。

1966年 出版《否定的辩证法》。与肖勒姆一道出版本雅明的两卷《通信集》。3月,在布鲁塞尔作了关于音乐社会学的报告。春天阿多诺在维也纳的拉莱斯帕菲(Lalais Palfy)参加了一个题为“演季—或重唱歌剧”(Stagione-oder Ensemble Oper)的讲台讨论。作为德国社会学协会主席事务繁多。在《南德意志报》发表文章《阿莫巴赫》和《来自西尔斯马利亚》。阿多诺表达了对社民党(SPD)和基民盟/基社盟(CDU/CSU)大联盟表示怀疑。最后一次到森林旅馆度暑假;10月,到意大利的罗马、那不勒斯和巴勒莫旅行。

1967年 出版《不要模范:小美学》(*Ohne Leitbild. Parva*

Aesthetica)。与罗尔夫·霍赫胡奇(Rolf Hochhuth)发生分歧。《否定的辩证法》出了第二版。在柏林艺术学院作了题为“关于音乐与绘画的一些关系”以及“艺术与艺术家”的报告。在《新苏黎世报》上发表《祝福肖勒姆》以贺肖勒姆的七十岁生日。4月,阿多诺重新到维也纳,就一些现实的题目作了报告,例如,“右派极端主义”和“性禁忌和社会冲突”。7月,在柏林大学的报告首次被学生运动打断。夏天到瑞士的克兰(Cran)度假。

1968年 出版《贝格:最小过门的大师》、《鲁道夫·博克哈特:诗选》,阿多诺选编并作导论。在德意志百科辞典中发表《音乐社会学导论》,印刷了18000册。与变得极端的学生之间的争吵与日俱增。1月,在巴黎作了一个关于美学的报告,与萨缪尔·贝克特会面。2月,他在科隆参加了一个关于萨缪尔·贝克特的著作的电视讨论;之后他又在苏黎世作了一场关于抒情诗人鲁道夫·博克哈特的报告,阿多诺曾在“苏尔坎普丛书”(Suhrkamp Bibliothek)中出版了他的《诗选》。他参加了当时“紧急状态的民主”的行动委员会的活动,这个活动被电视转播。11月,在维也纳和格拉兹(Graz)作讲座。春天,在巴登-巴登度假,夏天住在策马特(Zermatt)。

1969年 《批判模式 2:德国社会学中的实证主义争论》出版。在菲舍尔出版社出版《启蒙的辩证法》的新版,在《德意志百科辞典》发表《新音乐的兴奋点》。4月的前半段,阿多诺在巴登-巴登布雷纳斯的公园旅馆休养。阿多诺全力从事《美学理论》的写作。1月,他让警察清理了被一部分学生运动分子占领了的社会研究所,4月,他的讲课被学生粗暴地打断。在柏林自由电台作了关于“放弃”(Resignation)的报告。与马尔库塞就学生运动的行动主义的行动方式发生争执。做了理论与实践关系的笔记。在策马特休假期间,阿多诺因心肌梗塞于8月6日在维斯普(Visp)的医院里逝世。

1970年 格蕾特·阿多诺和罗尔夫·蒂德曼出版了《美学理论》。

后来又出版了《面向成熟的教育：与赫尔姆特·贝克尔的演讲和谈话 1959—1969》

附录二 阿多诺著作目录^①

(一) 阿多诺《文集》

阿多诺《文集》主要收录了阿多诺生前公开发表的著作,以及少量未公开发表,但已经修改成熟的著作,分为 20 卷(23 册),共计 10 000 余页。1970—1986 年出完第一版,分别于 1997 年和 2003 收入苏尔坎普“科学袖珍书”系列。

Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften*, Bd. 1 - 20. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1970 - 1986, 1997, 2003.

Band 1: *Philosophische Fruehschriften*. 1973

Band 2: *Kierkegaard. Konstruktion des Aesthetischen*. 1979

Band 3: *Dialektik der Aufklaerung. Philosophische Fragmente*. 1981

Band 4: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschaedigten Leben*. 1980

Band 5: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. 1971

Band 6: *Negative Dialektik*. 1973

Band 7: *Aesthetische Theorie*. 1970

Band 8: *Soziologische Schriften I*. 1972

Band 9. 1 - 2: *Soziologische Schriften II*. 1975

^① 本目录参考了 Stefan Mueller-Doohm, *Adorno: Eine Biographie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 2003, S. 959 - 961; *Frankfurter Adorno Blaetter* VIII, edition text+kritik, Muenchen 1992 - 2003; <http://www.suhrkamp.de/schnellsuche.cfm?suche=adorno>; http://www.etk-muenchen.de/sixcms/detail.php?&id=3724&template=neu_reihe_lieferbar_literatur&zuordnung=Autoren

- Band 10. 1 - 2; Kulturkritik und Gesellschaft. Prismen. Ohne Leitbild. Eingriffe. Stichworte. Anhang. 1977
- Band 11; Noten zur Literatur. 1974
- Band 12; Philosophie der neuen Musik. 1975
- Band 13; Die musikalischen Monographien. 1971
- Band 14; Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie. 1973
- Band 15; Komposition für den Film. Der getreue Korrepetitor. 1976
- Band 16; Musikalische Schriften I - III. Klangfiguren (I). Quasi una fantasia (II). Musikalische Schriften (III). 1978
- Band 17; Musikalische Schriften IV. Moments musicaux. Impromptus. 1982
- Band 18; Musikalische Schriften V. 1984
- Band 19; Musikalische Schriften VI. 1984
- Band 20. 1 - 2; Vermischte Schriften I - II. 1986

(二) 阿多诺《遗著》

阿多诺的《遗著》主要收录阿多诺未完成或未公开发表的著作以及各种学术演讲和谈话的整理稿。《遗著》按计划分为六个部分：1. 保存下来的著作片断(主要是三部音乐著作);2. 哲学日记(5卷);3. 诗歌研究(1卷);4. 讲课(16卷);5. 即兴演讲(2卷);6. 谈话、讨论和访谈(3卷)。目前已经出版的部分属于第一和第四部分。

Adorno, Theodor W. Nachgelassene Schriften. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1993 -

Abteilung I. Fragmente Gebliebene Schriften.

Band 1; Beethoven. Philosophie der Musik. 1993

Band 2; Zu einer Theorie der musikalischen Reproduktion. 2001

Band 3: Current of Music. Elements of a Radio Theory. 2006

Abteilung IV. Vorlesungen.

Band 4: Kants 《Kritik der reinen Vernunft》 (1959). 1995

Band 7: Ontologie und Dialektik. 2002

Band 10: Probleme der Moralphilosophie (1963). 1996

Band 12: Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft.
2008

Band 13: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit. 2001

Band 14: Metaphysik. Begriff und Probleme (1965). 1998

Band 15: Einleitung in die Soziologie (1968). 1993

Band 16: Vorlesung ueber Negative Dialektik. Fragmente zur Vor-
lesung (1965/66). 2003

(三) 阿多诺的通信集

阿多诺的通信集主要分为如下几个部分：一部分由苏尔坎普出版社成套地出版，已出5卷，另有两卷列入蒂德曼的“辩证法研究”(Dialektische Studien)丛书，还有一些单独出版或收入《法兰克福阿多诺研究通讯》。

Adorno, Theodor W. Briefe und Briefwechsel. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1993 - .

Band 1: Theodor W. Adorno/Walter Benjamin. Briefwechsel (1928 - 1940). 1994

Band 2: Theodor W. Adorno/Alban Berg. Briefwechsel (1925 - 1935). 1997

Band 3: Theodor W. Adorno/Thomas Mann. Briefwechsel (1943 - 1955). 2002

Band 4. I: Theodor W. Adorno/Max Horkheimer. Briefwechsel 1927 - 1969. (1927 - 1937). 2003

Band 4. II: Theodor W. Adorno/Max Horkheimer. Briefwechsel 1927 - 1969. (1938 - 1944). 2004

Band 4. III: Theodor W. Adorno/Max Horkheimer. Briefwechsel 1927 - 1969. (1945 - 1949). 2005

Band 4. IV: Theodor W. Adorno/Max Horkheimer. Briefwechsel 1927 - 1969. (1950 - 1969). 2006

Band 5: Briefe an die Eltern (1939 - 1951). 2003

1. Theodor W. Adorno/Alfred Sohn-Rethel: Briefwechsel. edition text+kritik, Muenchen 1991.

2. Theodor W. Adorno/Elisabeth Lenk: Briefwechsel. edition text+kritik, Muenchen 2001.

1. Theodor W. Adorno/Ernst Krenek: Briefwechsel. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 1988.

2. "So muesste ich ein Engel und kein Autor sein". Adorno und die Frankfurter Verleger. Der Briefwechsel mit Peter Suhrkamp und Siegfried Unseld. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 2003.

3. Theodor W. Adorno/Paul Celan: Briefwechsel (1960 - 1968). in: Frankfurter Adorno Blaetter VIII, edition text + kritik, Muenchen 2003.

4. Theodor W. Adorno: Um Benjamins Werk. Briefe an Gershom Scholem (1939 - 1955), in: Frankfurter Adorno Blaetter V, edition text+kritik, Muenchen 1998.

(四) 其他著作

阿多诺著作的收集和编辑工作仍未完成。未列入《文集》和《遗著》的

文章会以不同的形式发表,目前最集中的就是收入《法兰克福阿多诺研究通讯》的各种手稿、讲课提纲和学生的课堂记录。另外,阿多诺一生曾创作了大量的音乐作品,在此暂不列出。

1. Theodor W. Adorno: Traumprotokolle, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M 2005.

2. Theodor W. Adorno: Aufzeichnungen zur Aethetik-Vorlesung von 1931/1932, in: Frankfurter Adorno Blaetter I, edition text+kritik, Muenchen 1992.

3. Theodor W. Adorno: Der Begriff der Philosophie. Vorlesung 1951/52, in: Frankfurter Adorno Blaetter II, edition text+kritik, Muenchen 1993.

4. Theodor W. Adorno, Walter Boehlich, Mrtin Esslin, Hans-Geert Falkenberg und Ernst Fischer: "Optimistisch zu denken ist kriminell". Eine Fernsehdiskussion ueber Samuel Beckett, in: Frankfurter Adorno Blaetter III, edition text+kritik, Muenchen 1994.

5. Theodor W. Adorno: Elf Nachtraege zu den *Gesammelten Schriften*, in: Frankfurter Adorno Blaetter III, edition text+kritik, Muenchen 1994.

6. Adornos Seminar vom Sommersemester 1932: ueber Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspeils*. Protokolle, in: Frankfurter Adorno Blaetter IV, edition text+kritik, Muenchen 1995.

7. Theodor W. Adorno: Geschichtsphilosophischer Exkurs zur *Odyssee*. Fruehe Fassung von *Odysseus oder Mythos und Aufklaerung*, in: Frankfurter Adorno Blaetter V, edition text+kritik, Muenchen 1998.

8. Theodor W. Adorno/Karl Kerenyi: Mythologie und Aufklaerung. Ein Rundfunkgesprach, in: Frankfurter Adorno Blaetter V,

edition text+kritik, Muenchen 1998.

9. Theodor W. Adorno: Das Problem des Idealismus. Stichworte zur Vorlesung 1953/54, in: Frankfurter Adorno Blaetter V, edition text+kritik, Muenchen 1998.

10. Theodor W. Adorno: Kritik der Pseudo-Aktivitaet: Adornos Verhaeltnis zur Studentenbewegung im Spiegel seiner Korrespondenz. Ein Dokumentation, in: Frankfurter Adorno Blaetter VI, edition text+kritik, Muenchen 2000.

11. Theodor W. Adorno: "Gegen das Rohe". Ein Schema des Aufsatzes *Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie*, in: Frankfurter Adorno Blaetter VI, edition text+kritik, Muenchen 2000.

12. Theodor W. Adorno/Peter Szondi: Von der Unruhe der Studenten. Ein Rundfunkgespraech, in: Frankfurter Adorno Blaetter VI, edition text+kritik, Muenchen 2000.

13. Theodor W. Adorno, Hans-Juergen Krahl und andere: Ueber Mitbestimmung, Regelverstoesse und Verwandtes. Diskussion im Rahmen der Vorlesung am 5. 12. 1967, in: Frankfurter Adorno Blaetter VI, edition text+kritik, Muenchen 2000.

14. Theodor W. Adorno: Zur Situation der Studenten nach den Unfuhen. Ein Tellefoninterview mit Peter Langer, in: Frankfurter Adorno Blaetter VI, edition text+kritik, Muenchen 2000.

15. Theodor W. Adorno: Einleitung in dialektisches Denken. Stichworte zur letzten, abgebrochenen Vorlesung SS 1969, in: Frankfurter Adorno Blaetter VI, edition text+kritik, Muenchen 2000.

16. Theodor W. Adorno: Graeculus (I): Musikalische Notizen, in: Frankfurter Adorno Blaetter VIII, edition text + kritik, Muenchen 2001.

17. Theodor W. Adorno: Zum Problem der musikalischen Analyse: Ein Vortrag, in: Frankfurter Adorno Blaetter VII, edition text+kritik, Muenchen 2001.

18. Theodor W. Adorno: Musik im Rundfunk: Zwei unveroeffentlichte Texte, in: Frankfurter Adorno Blaetter VII, edition text+kritik, Muenchen 2001.

19. Theodor W. Adorno: Notizen ueber Eisler, in: Frankfurter Adorno Blaetter VII, edition text+kritik, Muenchen 2001.

20. Theodor W. Adorno: Ueber Spaetstil um Musik und Literatur: Ein Rundfunkgestraech, in: Frankfurter Adorno Blaetter VII, edition text+kritik, Muenchen 2001.

21. Theodor W. Adorno: Graeculus (II). Notizen zu Philosophie und Gesellschaft 1943 - 1969, in: Frankfurter Adorno Blaetter VIII, edition text+kritik, Muenchen 2003.

22. Theodor W. Adorno: Ueber das Problem der individuellen Kausalitaet bei Simmel Vortrag 1940, in: Frankfurter Adorno Blaetter VIII, edition text+kritik, Muenchen 2003.

23. Theodor W. Adorno: Individuum und Gesellschaft. Entsuerfe und Skizzen, in: Frankfurter Adorno Blaetter VIII, edition text+kritik, Muenchen 2003.

24. Theodor W. Adorno: Tagenbuch der grossen Reisen, Oktober 1949. Aufzeichnungen bei der Rueckkehr aus dem Exil, in: Frankfurter Adorno Blaetter VIII, edition text+kritik, Muenchen 2003.

25. Theodor W. Adorno: Theorie der Gesellschaft. Stichworte und Entwuerfe zur Vorlesung 1949/50, in: Frankfurter Adorno Blaetter VIII, edition text+kritik, Muenchen 2003.

26. Theodor W. Adorno: Gesellschaft. Erste Fassung eines Sozi-

ologischen Exkurses, in: Frankfurter Adorno Blaetter VIII, edition text+kritik, Muenchen 2003.

27. Theodor W. Adorno: *Theologie, Aufklaerung und die Zukunft der Illusionen*, in: Frankfurter Adorno Blaetter VIII, edition text+kritik, Muenchen 2003.

后 记

本书是我的博士论文,也是我对在南开这十年学生生活的一个“交代”。记得初进校门的时候,老师们就说,我们这些学生将是南开哲学新教学体系的“产品”。希望我这个“产品”是合格的。在这里要感谢哲学系这个大家庭,只有在这个温馨和谐的环境中,我才能自由自在地从事我所热爱的哲学思考。感谢陈晏清老师、王南湜老师、阎孟伟老师、李淑梅老师、杨桂华老师和王新生老师多年来的教导和关爱,你们的谆谆教诲是我一生的财富,必定会内化到我将来的哲学“气质”之中。特别感谢我的导师王老师,在您的身上我才真正体会到了“博导”(DoktorVater)”一词的含义有多么丰富。感谢夏莹博士、王时中博士的帮助和鼓励,在与你们的交流中我获益匪浅。

感谢李德顺教授、丰子义教授、杨耕教授、郭湛教授和韩庆祥教授,谢谢你们在我的论文评审和答辩期间给予的批评、建议和鼓励。

我在构思和撰写这篇论文的过程中,曾得到阿多诺的学生,德国汉诺威大学的君特·门沁教授(Pro. Dr. Guenther Mensching)和德国奥登堡大学的斯蒂芬·缪勒-多姆教授(Pro. Dr. Stefan Mueller-Doohm)的支持和鼓励,天津外国语学院的舒尔茨老师(Harald Schultz)和郑萌芽老师

在我学习德语期间提供了热心帮助,在此一并表示诚挚的谢意。

感谢所有帮助过我的同学和好朋友们,这里我就不一一列出你们的名字了。

感谢我父亲、母亲和我的女友曾贞女士。为了我的学业,你们付出了太多,希望我今后的努力能给你们带来更多幸福!

最后要衷心感谢江苏人民出版社的杨建平先生和王溪女士,正是有了你们的信任和支持,以及热情高效的工作,本书才有机会得以面世!

谢永康

2008年2月