



交往自由与 现代艺术

重读阿多诺的审美批判理论及其政治意义

凌海衡◎著

中国社会科学出版社



交往自由与现代艺术

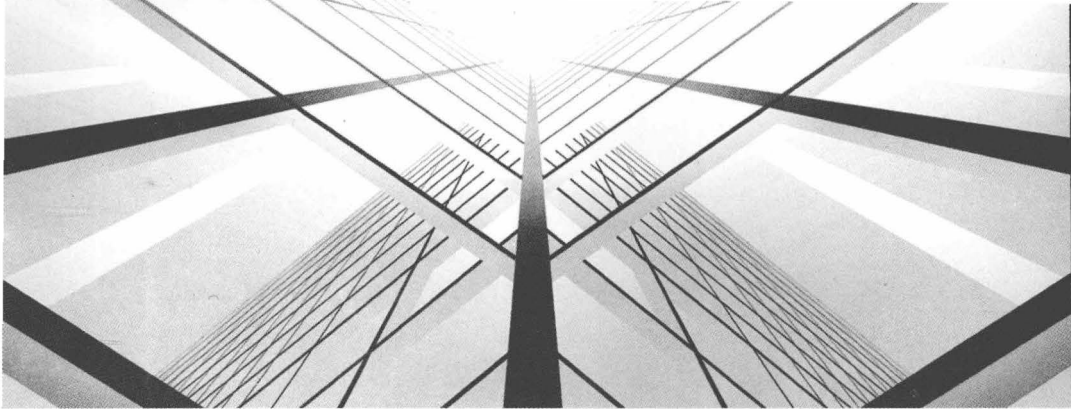
重读阿多诺的审美批判理论及其政治意义

ISBN 978-7-5004-8043-3



9 787500 480433 >

定价：28.00元



交往自由与现代艺术

重读阿多诺的审美批判理论
及其政治意义

凌海衡◎著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

交往自由与现代艺术：重读阿多诺的审美批判理论及其政治意义/凌海衡著. —北京：中国社会科学出版社，2009.8

ISBN 978-7-5004-8043-3

I. 交… II. 凌… III. 阿多诺, T. W. (1903—1969) —美学思想—研究 IV. B83-095.16 B516.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 128523 号

责任编辑 李炳青

责任校对 韩天炜

封面设计 回归线视觉传达

技术编辑 张汉林

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010-84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂 装 订 广增装订厂

版 次 2009 年 8 月第 1 版 印 次 2009 年 8 月第 1 次印刷

开 本 880×1230 1/32

印 张 9.25 插 页 2

字 数 230 千字

定 价 28.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

内容简介

特奥尔多·阿多诺是德国法兰克福学派的领袖人物之一。由于他对启蒙和现代性持激烈的批判态度，因此遭到了以哈贝马斯为首的当代许多理论家的严厉指责。然而本书认为，阿多诺并非对启蒙理性持彻底的否定态度。实际上，他始终坚持对启蒙进行再启蒙。在抵制工具合理性或同一性思维对具体的、特殊的、非同一性的客体的宰制与收编的同时，他力图通过反思启蒙思想迄今以来所犯的错误、重振非同一性思维和摹仿合理性来纠正人类发展的方向，最终建立主体—客体间的非宰制性的交往自由。但是，由于建构性的主体已经发展成为在庞大的社会体系下虚弱无力的客体化主体，从而无法承担起社会变革的重任，所以阿多诺更多地还是将变革的可能性与思维活动联系起来，而不是与社会结构的趋势或社会群体的行动联系起来。事实上，在他那里，只有阐释性哲学与现代自律艺术才足以承担起抵制宰制性力量的作用，尤其是现代艺术。后者实际上被视为社会改造和解放实践的典范，因为在艺术中，摹仿合理性被看做是精神性的东西而在文明发展的过程中得到了很好的保存，而且艺术中的摹仿因素恰恰体现阿多诺的乌托邦理想，即主体—客体间的交往自由。在这个意义，现代艺术就成了解放斗争的典范。

目 录

绪论 当代语境中的阿多诺·····	(1)
一 德国语境中的阿多诺及其理论·····	(5)
二 英语世界里的阿多诺及其理论·····	(8)
三 重估阿多诺·····	(15)
第一章 反思启蒙与拯救启蒙·····	(20)
第一节 阿多诺的启蒙辩证法·····	(20)
一 哈贝马斯对《启蒙辩证法》的批评·····	(20)
二 启蒙与神话的缠结·····	(31)
三 对启蒙的启蒙·····	(40)
第二节 理性的内在辩证法·····	(45)
一 理性的内在辩证法:工具合理性与摹仿合理性·····	(46)
二 工具合理性的主观性与客观性·····	(53)
三 文化工业与物化·····	(60)
四 抵制物化的可能性·····	(69)
五 阿多诺的进步观·····	(74)
第二章 主体—客体间的交往自由·····	(78)
第一节 客体的优先性·····	(78)

2 交往自由与现代艺术

一	阿多诺对传统主体哲学的批判	(79)
二	客体的优先性	(88)
三	更多而不是更少主体性	(98)
第二节	非同一性与交往自由	(105)
一	同一性思维的辩证法	(106)
二	主体—客体间的交往自由	(112)
三	非同一性的调和状态	(118)
第三章	主体性与实践	(125)
第一节	主体性的发展与变革的可能性	(125)
一	实践纲领的缺失与革命主体的无能	(125)
二	文化工业控制主体的思维	(132)
三	文化工业对消费者的心理的操纵	(138)
第二节	阿多诺理论的实践潜能及其对实践的反思	(147)
一	阿多诺的革命性主体	(147)
二	实践主体的动机问题	(157)
三	从承认斗争走向交往自由	(165)
四	阿多诺对实践问题的反思	(170)
第四章	现代艺术作为交往自由的典范	(179)
第一节	作为抵抗力量的阐释性哲学与自律艺术	(179)
一	阐释性哲学批判	(180)
二	反对介入性的艺术	(184)
三	自律的艺术	(189)
第二节	现代自律艺术的社会功能	(197)
一	哈贝马斯:通过艺术批评来重新联结系统与 生活世界	(198)

二	韦尔默:作为交往媒介的艺术	(205)
三	莫里斯:摹仿性战栗的政治学	(211)
四	艺术作为解放实践的典范	(216)
第三节	作为摹仿的交往自由	(220)
一	摹仿的定义	(221)
二	摹仿性语言	(228)
三	摹仿:让客体事物自身进行言说	(233)
四	摹仿与艺术	(244)
五	现代艺术中的摹仿与主体—客体的交往自由	(256)
结论	通往交往自由之路	(260)
附录	主要参考文献	(265)
后记	(287)

绪 论

当代语境中的阿多诺

第一代法兰克福学派中最负盛名的人物，毫无疑问，当属特奥尔多·维森格伦德·阿多诺（Theodor Wiesengrund Adorno）。阿多诺这个德国犹太人是一位充满了艺术禀赋的哲学家、音乐社会学家、文化批评家，他那“直面绝望”^①的非同一性哲学对德国乃至世界上的思想发展产生了巨大的影响。当代德国批判理论家阿尔布莱希特·韦尔默（Albrecht Wellmer）在评价阿多诺的时候说：“自从叔本华和尼采……以来，还没有哪一种艺术哲学对艺术家、批评家和知识分子的影响要比阿多诺的更深远，至少就德国而言。”^②

阿多诺于1903年出生在德国法兰克福一个富裕的犹太人家庭。阿多诺自幼就有良好的音乐修养，1924年在法兰克福大学获哲学博士学位之后，他曾到奥地利师从伯尔格（Alban Berg）学习作曲，后来还参加了著名的现代主义音乐家勋伯格（Arnold Schönberg）的音乐创作班子。1926年由于阿多诺对这

① T. W. Adorno, *Minima Moralia*, trans. E. F. N. Jephcott (London: Verso, 1978), p. 247.

② Albrecht Wellmer, *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, trans. David Midgley (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991), p. 1.

个维也纳圈子的“非理性主义”感到不满，他离开他们，回到了法兰克福。但直到 20 世纪 30 年代中期他才彻底放弃作曲，专门从事哲学研究以及社会、文化批评，当然也包括音乐批评。

阿多诺对哲学的兴趣很早就表现了出来。第一次世界大战之后不久，年仅 15 岁的他就与克拉考尔（Siegfried Kracauer）一道研读康德，阅读卢卡奇（Georg Lukacs）和布洛赫（Ernst Bloch）的著作。1926 年回到法兰克福之后，阿多诺为了在大学的谋得一个教师职位，开始着手写作大学任教资格论文（*Habilitationschrift*）。起初他写了一篇关于康德和弗洛伊德的论文，遭到拒绝后，他又着手写作《克尔凯郭尔：美学的建构》（*Kierkegaard: The Construction of the Aesthetic*），该书出版于 1933 年希特勒上台的那一天。在苦苦寻求教职期间，阿多诺还与许多当时的左派思想家和批评家交朋友，其中霍克海默（Max Horkheimer）和本雅明（Walter Benjamin）是他最为亲密，也是友谊保持最久的朋友。在霍克海默的邀请下，阿多诺加入了法兰克福大学社会研究所。纳粹上台之后，阿多诺辗转来到美国，与早已迁移到那里的法兰克福研究所的人员重新会合，并开始了与霍克海默的亲密合作。这项合作最大的成就，是 1944 年以油印本形式出版的《哲学片段》（*Philosophical Fragments*），即后来的《启蒙的辩证法》（*Dialectic of Enlightenment*）。该书的中心论点是，正由于理性放逐了所有非理性的因素，理性自身变成了非理性，从而成了一个盲目的工具，无法反映出自身本来的目的，也无法理解它所作用于其上的物质的特性。阿多诺和霍克海默将这种理性称为工具理性。

第二次世界大战结束后，阿多诺和霍克海默回到法兰克福，重建研究所。阿多诺也正式成为法兰克福大学的教授。自此之后，阿多诺越来越少从事经验性的社会学研究工作，越来越多地

深入阐述自己的思想理论。在此期间，他的一系列有重要意义的研究，包括他的音乐和文学批评论文集，纷纷问世，其中包括阿多诺的《黑格尔三论》（*Three Studies on Hegel*, 1957）、《否定的辩证法》和《美学理论》。除了以上所说的作品以外，阿多诺其他主要著作还有文化批评论文集《棱镜》（*Prisms*, 1955）和文学批评论文集《文学笔记》（*Notes to Literature*, 1958—1974）。

从阿多诺一生的论著来看，他的思想有着惊人的一致性。虽然他的研究范围非常广阔，从辩证法逻辑到报纸上的星象学专栏；从独裁个性到奏鸣曲式；从诗歌的句法到好莱坞电影，等等，无所不及，但终其一生，从 20 世纪 30 年代初的哲学讲演《哲学的现实性》^① 到后期的两大杰作《否定的辩证法》^② 和《审美理论》^③，作为坚持否定的辩证法的哲学家，他始终坚持抵制工具合理性或同一性思维对具体的、特殊的、非同一性的客体的宰制与收编，力图通过反思启蒙思想迄今所犯过的错误、重振非同一性思维和摹仿合理性来纠正人类发展的方向，最终建立主体—客体间的非宰制性的交往自由。虽然他的思想在不断深化、发展，但在他的所有研究中，他却始终关注一些基本的问题，如为什么志在解放人类的启蒙最终却使得当代人重新陷入一种非理性的宰制之中？理性与权力之间究竟有着什么样的关系？究竟有

① Adorno, "The Actuality of Philosophy" (1931), trans. Benjamin Snow, *Telos*, no. 31 (Spring, 1977), pp. 120—33; reprinted in *The Adorno Reader*, ed. Brian O'Connor (Blackwell Publishers Ltd, 2000), pp. 23—39.

② Adorno, *Negative Dialectics*. Trans. E. B. Ashton (New York: Seabury Press, 1973). 中文翻译参见阿多尔诺《否定的辩证法》，张峰译，重庆出版社 1993 年版。

③ Adorno, *Aesthetic Theory*. ed. Gretel Adorno and Rolf Tiedemann and trans. Robert Hullot-Kentor (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997). 中文翻译参见阿多诺《美学理论》，王柯平译，四川人民出版社 1998 年版。

没有一种不会给人带来苦难的思维方式？有没有一种不遮掩不公的思维方式呢？有没有可能建立一个人们幸福生活但又不是建立在他人的痛苦之上的世界？还是我们已经不可避免地被封闭在一个每一种快乐都必然牺牲他人的生活，以至我们根本就无法设想一个没有社会不公的世界？

阿多诺反复思考的，其实还是在于人类的命运。本来，“在最宽泛的意义上，启蒙被理解为思想的进步，它总是志在使人类从恐惧中解放出来并使他们成为主人”^①。但是结果却恰恰相反，人类文明堕落为一种新的野蛮。阿多诺在1964年《否定的辩证法》最后一节《关于形而上学的沉思》中，对自我吹嘘的“优等民族”的彻底疯狂作了这样痛苦的概括：

奥斯威辛集中营中所发生的一切无可辩驳地证明，文化业已失败。这一切居然会发生在哲学、艺术和启蒙科学的传统之间，这表明的，远不止是说这些传统及其精神缺乏把握人类并在他们中间引起变化的力量。它更说明了，在那些领域本身里，在那强烈要求它们自给自足的国度本身里，已经存在着虚妄。奥斯威辛之后的一切文化，包括对它的急迫批判，都是垃圾。^②

正是这种激烈批判的态度和悲观的结论，使得阿多诺的理论以及他本人的命运几经沉浮。

^① Adorno and Max Horkheimer, *The Dialectic of Enlightenment*, ed. Gunzelin Schmid Noerr; trans. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002), p. 1. 中文翻译参见马克斯·霍克海默、西奥多·阿多诺《启蒙辩证法：哲学断片》，渠敬东、曹卫东译，上海人民出版社2003年版。

^② Adorno, *Negative Dialectics*, pp. 366–367. 中译文见第367页。

一 德国语境中的阿多诺及其理论

希特勒上台之后，阿多诺和法兰克福研究所的其他成员先后流亡到美国。第二次世界大战结束后，阿多诺和霍克海默（Max Horkheimer）回到法兰克福，重建研究所。但是马尔库塞（Herbert Marcuse）、弗洛姆（Eric Fromm）和洛文塔尔（Leo Lowenthal）等人并没有回国，而是选择在美国定居。20世纪60年代学生运动风起云涌之际，马尔库塞成了激进分子的精神领袖。当美国学生运动扩展到西德的时候，那里的叛逆者重新发现了法兰克福学派其他成员的著作。那几乎被遗忘了的《启蒙辩证法》以盗版形式重新问世，瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）的著作获得空前的复兴，而阿多诺的年轻助手于根·哈贝马斯（Jürgen Habermas）也作为对学生的事业的支持者而获得了相当的知名度。几年之后，法兰克福学派成了德国学术界的主流团体。在“实证主义之争”中，阿多诺战胜了批判理性主义卡尔·波普尔（Carl Popper）的德国支持者，而一度占据支配地位的以海德格尔为核心的学派也失去了原有的力量。

然而，就在这个时候，批评理论的许多青年弟子们却纷纷公开表示对阿多诺和霍克海默的不满，认为他们对当时的政治斗争持一种日益严重的清静无为的态度。1968年，正当学生运动最为激烈的时候，法兰克福社会研究所成了激进学生攻击的靶子，阿多诺本人甚至被指为是马克思主义和无产阶级的叛徒。对那些认为自己受了阿多诺本人的号召并征引他的著作以证明自己的行动的正确性的反叛者，阿多诺感到不寒而栗。尤其让这个自由思想家光火的是，在1969年的一次讲座中，几个裸露着胸脯的女

学生打断他的演讲，以抗议家长制作风。这位哲学家深受其辱，于是远走瑞士，到沃里斯度假去了，不幸却在那里去世，享年65岁。

如果说阿多诺的去世使得他本人最终获得了平静与安息，那么在他身后，他的思想却依然命途多舛。更有意思的是，阿多诺的理论所遭受的最为沉重的打击，竟然是来自于自己的学生——如今在思想界中影响力如日中天的哈贝马斯。应该说，早期的哈贝马斯虽然有着自己的一些看法，但总体上还是在批判理论的传统框架中循规蹈矩地工作着。《理论与实践》^①和《知识与人类兴趣》^②等著作明显地显示出阿多诺理论的痕迹。但是就在其20世纪60年代出版的作品中，人们已经可以看出哈贝马斯是如何努力摆脱他的导师的影响的了。

显然，《启蒙辩证法》所体现出来的对现代性的激进批判，一直让诸如哈贝马斯这样一些关注维护批判理论乃至更广泛的现代社会哲学的遗产中有进步价值的东西的思想家感到烦恼。对于他们这一代人来说，法兰克福学派创始人的研究规划在解决规范性基础的问题上遭到了失败，因此失去了可行性。哈贝马斯的皇皇巨著《交往行动理论》的任务就是要设定一条新的道路，为社会再生产和社会病理的分析提供一个充分扎实的基础，为解放改造指明方向。用哈贝马斯本人的话来说，他的目标在于发展“一种旨在证明其自身批评标准的有效性的社会理论”^③。哈贝马

① Jürgen Habermas, *Theory and Practice*, trans. John Viertel (Boston: Beacon Press, 1973) .

② Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971) .

③ Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), p. xli.

斯对阿多诺关于启蒙辩证法的观念中的总体化倾向表示批判的态度，他认为这使得阿多诺无法将调和的理想及其所有的神学色彩缓和为关于人类自律和责任的理想。在哈贝马斯看来，阿多诺并没有公正对待现代性的合理性内涵，第一是因为他未能考虑到，合理性与理论的动力推动科学超越了纯粹技术性地生产有用的知识。由于阿多诺认为这个世界已经全面物化、被全面管制起来的，因此他无法想象出任何抵抗的可能性。第二个缺点在于，阿多诺未能承认合理性起到了法律与道德的普遍性基础的作用。阿多诺激进的理性批判实际上是自挖墙脚，将自己的根基都瓦解了，批判失去了规范性基础。第三，阿多诺并没有很好地解释审美体验的合理性^①。

作为批判理性的继承人，哈贝马斯对阿多诺的批评得到了最广泛的引述、尊重，也引起了最广泛的争议。随着他的交往行动理论在国际学术界中的地位日益增长，法兰克福学派批判理论的延续性似乎被中断了。因为哈贝马斯的著作不仅触及许多老一辈没有表述过的社会政治理论问题，它还重新界定了一些参数，乃至它开启了一条与那些和霍克海默、阿多诺等人没有关系的理论家之间的对话的道路。社会研究所的现任所长阿克塞尔·霍内特 (Axel Honneth) 甚至声称，哈贝马斯与第一代批判理论家之间几乎没有多少共通的地方^②。人们普遍认为，交往行动理论取代了阿多诺的否定的辩证法。许多当代同情法兰克福批判理论的重构和复兴的评论家在很大程度上接受了哈贝马斯对阿多诺的批判。就连对阿多诺有较多同情并力图在自己的理论中融合阿多

^① Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996), p. 113.

^② Axel Honneth, *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*, ed. Charles W. Wright (Albany: SUNY Press, 1995), p. 86.

诺与哈贝马斯的观点的韦尔默也提出了类似的批评。而如今执掌着法兰克福学派的霍内特在对阿多诺的态度上完全继承了哈贝马斯的观点。他甚至认为：“批判理论转向阿多诺的历史哲学否定主义最终标志着，将批判与社会历史联系起来的努力彻底失败了。”^① 不过，有意思的是，与哈贝马斯敌视法国后结构主义不同，霍内特从后者那里吸取了不少营养，并据此提出了自己的交往理论。

因此，很显然，哈贝马斯的万丈光芒使阿多诺显得黯然失色。当然，在德国学术界中，同情阿多诺的也不乏其人，比如弗里德堡（Ludwig von Friedeburg）和内格特（Oskar Negt）。然而无论是就成就还是就影响而言，他们都无法与哈贝马斯比肩。因此，阿多诺的失势是难以避免的。

二 英语世界里的阿多诺及其理论

在美国，20世纪50年代和60年代初，批判理论主要指的是定居在那里的马尔库塞、弗洛姆和洛文塔尔等人的学说。显然，当时美国新左派所受的影响，主要来自马尔库塞等人，而不是来自阿多诺和本雅明。当然，马尔库塞的《爱欲与文明》和《单面人》为美国人20世纪70年代期间接受阿多诺的更加复杂的理论铺好了路。但是，正如马丁·杰伊所表明的，阿多诺的著

^① Honneth, “The Social Dynamics of Disrespect: Situating Critical Theory Today”, in *Habermas: A Critical Reader*, ed. Peter Dews (Malden, Mass.: Blackwell Publishers Ltd, 1999), p. 323.

作在美国的接受与整合是一个缓慢而不平稳的过程^①。有意思的是，阿多诺在美国的命运，依然深受哈贝马斯的影响。

20世纪60年代末，阿多诺、本雅明和早期哈贝马斯作为对马克思主义事业的加强而被整合进美国的学术讨论中。这些作者的抵抗性与批判性力量被直接指向新批评的形式主义偏爱以及自由主义社会理论。当时强调的显然是边缘性社会群体所实施的激进介入。詹明信在《马克思主义与形式》（1971）中表达了这一关怀。到了20世纪70年代，集结在《终极目的》（*Telos*）和《新左派评论》（*New Left Review*）这两份杂志周围的左派阵营开始对披着法国结构主义外衣的新“正统”进行了无情的攻击，他们有时暗中、有时则公开地依赖于法兰克福学派反对正统马克思主义所作的批判。对于他们来说，只有通过严格强调马克思作品中的批判性和颠覆性因素，才能够将他从第三国际的沉重压力之下拯救出来。在这种语境下，批判理论充当了破坏物化教条的武器。但是，就此而言，甚至连法兰克福学派都不具有足够的批判性，尤其是阿多诺的理论。在这种背景下，美国学界开始偏向哈贝马斯。有人甚至认为：“在美国，哈贝马斯作为一个思想大师而备受尊崇，其充分的理由是，他的交往行动理论被看作是最后一个伟大的左派社会理论哲学体系。”^②

美国学界扬哈抑阿的倾向在20世纪70年代是显而易见的。保罗·皮康（Paul Piccone）在《法兰克福学派基本读物》（1978）的序言中强调，必须按批判理论的精神对批判理论进行

① Martin Jay, “Adorno and America”, in his *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America* (New York: 1986), pp. 120–137.

② W. Schirmacher, “Introduction”, trans. Virginia Cutrufelli, in *German 20th Century Philosophy: The Frankfurt School*, ed. Wolfgang Schirmacher (New York: Continuum, 2000), p. xix.

批判。在他看来，批判理论的失败与《启蒙辩证法》的关键缺陷有关，这一缺陷就是它没有能力从具体的历史术语出发来分析阐明发达资本主义社会的辩证问题^①。在这个语境下，《终极目的》杂志许多年来一直支持哈贝马斯版的批判理论，因为后者《合法化危机》（1973）似乎提供了皮康在其序言中所勾勒的分析模式。在众多支持哈贝马斯的美国学者当中，《交往行动理论》的英译者托玛斯·麦卡希^②明确表示，哈贝马斯的理论通过揭示那被霍克海默和阿多诺毫无批判地接受过来的韦伯的社会学模式的决定论，纠正并超越了老派法兰克福学派。有意思的是，麦卡希的序言只是略为提了一下哈贝马斯早期的著作。相反，理查德·伯恩斯坦在《哈贝马斯与现代性》^③（1985）的序言中则提供了一个更加广阔的历史视角，因为他从哈贝马斯的早期经验入手。然而，他的说法同样强调“成熟的”著作以及合理性/现代性问题。与麦卡希不无相似，伯恩斯坦认为，首先在卢卡奇，后来在霍克海默与阿多诺中重新浮现的未获得解决的合理性问题（即韦伯的现代社会铁笼）使哈贝马斯超越老派法兰克福学派，提出更好的解决方案。这一方案将克服《启蒙辩证法》的困境。对于伯恩斯坦以及北美的哈贝马斯派学者——包括麦卡希与赛拉·本哈碧（Seyla Benhabib）——来说，对理性与现代性的合理性捍卫是可能的，也是极为必要的。就这样，批判理论与一种超越了工具合理性的合理性概念结合起来了。同样，在佩里·安德森的著作中

① Paul Piccone, "General Introduction", in *The Essential Frankfurt School Reader*, ed. Andrew Arato and Eike Gebhardt (New York, 1978), p. xvi.

② Thomas McCarthy, "Translator's Introduction," in Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society* (Boston, 1984), pp. v—xxxvii.

③ Richard J. Bernstein, ed., *Habermas and Modernity* (Cambridge, Mass., Polity Press, 1985).

对哈贝马斯的更加积极的评价（牺牲了阿多诺）反映了英国马克思主义格局中的一个重要的转变^①。

然而，随着英语世界对哈贝马斯了解的进一步深入，哈贝马斯理论的政治学，它在美国学界的作用，引起了左派的怀疑。而他的理论的准先验根据也招致了分析哲学与后结构主义哲学两个阵营的批评。实用主义哲学家理查德·罗蒂在这方面的贡献非常突出，因为他明确地将哈贝马斯拉到法国理论与后现代主义论争的轨迹中^②。由于哈贝马斯在其根本的批判中将霍克海默与阿多诺都包括在内，因此这场争论对当时阿多诺的接受产生了影响。罗蒂提议回归阿多诺和霍克海默以远离元叙事，这不是一个纯属偶然的事情。于是，在20世纪80年代的理论话语中，一种新的格局开始形成，批判理论被分裂为亲哈贝马斯派与亲阿多诺派。《终极目的》杂志开始回归阿多诺，对哈贝马斯逐渐采取了越来越多的批判态度^③。这一转向的核心在于拒绝哈贝马斯理论，拒绝他对进步、现代性以及社会正义的界定，以恢复阿多诺的否定的辩证法与美学理论中一些被哈贝马斯的共识理论所遗失或被压制的积极的方面。在这个语境下，怀特布克^④指出，哈贝马斯在克服早期批判理论的理论困境的时候往往没有公正地对待原初事业。怀特布克批评后者事业，认为它忽视了阿多诺与本雅明对幸福的集中关注，这种关注并非建立在抽象规范的基础上，而是与摹仿概念相关。

① Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (Chicago, 1984) .

② Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", in *Habermas and Modernity*, pp. 161-176.

③ 参见 Robert Hullot-Kentor, "Back to Adorno", *Telos* 81 (Fall 1989), pp. 5-29.

④ Joel Whitebook, "Reason and Happiness: Some Psychoanalytic Themes in Critical Theory", in Bernstein, *Habermas and Modernity*, pp. 140-160.

由于哈贝马斯在《现代性的哲学话语》中将阿多诺和霍克海默与尼采和法国后结构主义者联系起来，而后者在美国受到了许多学者的欢迎，因此，阿多诺在不少学者那里被视为后结构主义和后现代主义的先驱而得到了尊重，而哈贝马斯的“现代性事业”则往往被敬而远之。事实上，许多评论家将《启蒙辩证法》和阿多诺所表达出来的论题和立场描写为后现代和后结构主义问题与立场的先驱^①。的确，后现代和后结构主义关怀的问题与

^① 比如 David Hoy and Thomas McCarthy, *Critical Theory* (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994), pp. 119-139; Christopher Rocco, 1994, "Between Modernity and Postmodernity: Reading Dialectic of Enlightenment against the Grain", *Political Theory* 22 (1); pp. 71-97; Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation* (Baltimore: John Hopkins Press, 1982), 等等。Peter Dews 对德国批判传统与法国后结构主义之间作了一次精彩的比较 (*Logic of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London: Verso, 1987)。在 20 世纪 90 年代初，詹明信 (1990) 明白地将阿多诺说成比时代先行，或许是说成为 90 年代的思想家。此后，越来越多的研究探讨阿多诺在后现代时代的相关性。参见 Max Pensky, *The Actuality of Adorno: Critical Essays on Adorno and the Postmodern* (Albany, NY: State University of New York Press, 1997)、Tom Huhn and Lambert Zuidervaart, ed., *The Semblance of Subjectivity: Essays in Adorno's Aesthetic Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997) 和 Simon Jarvis, *Adorno: A Critical Introduction* (Cambridge: Polity Press, 1998)。Pensky 明确地宣称：“阿多诺与当代后结构主义理论当然有着非常清晰可见的亲缘关系。”(p. 5, also in pp. 1-20) 不过，在笔者看来，尽管这种做法对阿多诺的批判理论表达了许多同情，然而问题在于，当我们将阿多诺视为后现代和后结构立场之先驱时，实际上是在暗示，他的批判理论只是朝着这些问题的解决或表述成熟的后现代立场迈出了几步而已。无论如何，这种做法或明或暗地宣称，阿多诺对那些本质上属于后现代的洞见的把握，是不充分的、是局部的。这么一种描绘意味着他的理论实际上是后现代主义理论本身的先行者或甚至是其不成熟的亚属。相反，笔者的观点是，阿多诺提供了与后现代和后结构主义理论有着不同旨趣的一种自主的替代方案。当然，这个方案与后者有着某些共同的知识灵感和传统（如康德、黑格尔、尼采，乃至马克思和弗洛伊德）。然而，这一方案更多的是与后现代立场形成了一种对立，因为它不是单纯预期或接近于后者对它者和它者性的关注。本书原计划要处理阿多诺与后现代主义的关系，但由于后现代主义本身的理论复杂性以及笔者的学力、精力实在有限，因而无法就这一问题作过多深入的讨论，只好留待将来。

《启蒙辩证法》和阿多诺总体思想所关怀的一些问题之间存在着亲缘性。除了它对启蒙哲学和科学主义的不懈批判之外，吸引后现代思想家的，还有《启蒙辩证法》对作为理性与权力之缠结的分析。福柯晚年就曾以赞许的口气谈到他本人的思想与法兰克福学派的著作之间的某种亲缘性。他甚至还暗示说，如果他能够早一些阅读批判理论，那么他的著作或许会从中获益的（当然说的比较含糊）^①。然而，人们必须注意不要过分地强调早期批判理论与后现代或后结构主义立场之间的相似之处，因为辩证法的作用及其否定性的乌托邦前景在前者那里具有决定性的意义。

此外，更加引人注目的是，最近英美学界对阿多诺的关注发展到了政治领域中。在 20 世纪 60 年代和 70 年代初，理论问题常常被化约为政治问题，因此当时人们常常因为政治原因而强调与早期法兰克福学派保持距离。阿多诺的哲学尤其被视为寂静主义而遭到了拒斥。比如，马丁·杰伊就认为阿多诺是早期法兰克福学派中最为悲观的代表，而否定的辩证法则是“阿多诺的忧郁的科学之最悲凉的表达”^②。然而，在 20 世纪 80 年代出现了一种新的趋势，人们开始不再从激进对抗的政治学出发，而是在理论模式的伪装下，从自我反思的角度来讨论政治冲突。因此，阿多诺对文化与文学文本的微观批评开始得到了重视。在《现代文化与批判理论》^③中，伯尔曼认为，霍克海默和阿多诺的《启蒙辩证法》包含了一种政治信息，即社会改造在于教育个体去争取

① Foucault, "Critical Theory/Intellectual History", in *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977 - 1984*, ed. L. D. Kritzman, New York: Routledge, 1988; 以及 "Adorno, Horkheimer, and Marcuse", in *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, New York: Semiotext, 1991.

② Martin Jay, *Adorno* (London: Fontana, 1984), p. 241.

③ Russel A. Berman, *Modern Culture and Critical Theory: Art, Politics, and the Legacy of the Frankfurt School* (Madison, Wis., 1989).

自律。“对于批判理论来说，自律性乃是尚未摆脱异律性决定因素但又可能这么做的主体的事业，它潜在地标示了历史的开放性。”^①有意思的是，伯尔曼的比较对象是福柯的强调权力的谱系学概念。伯尔曼的意思是，阿多诺的批判理论与福柯的谱系学不同在于前者并不满足于对宰制结构的悲观描述。相反，它关注受害者的抵抗中的自由因素。

伯尔曼的立场代表了英美学界对阿多诺的接受的一个新的转向。最近几年间，有不少著作开始直接讨论阿多诺理论中蕴涵的抵制潜能。谢拉特的著作的标题就明显地突出了这一点：《阿多诺的积极辩证法》^②。该书从阿多诺对弗洛伊德理论的继承发扬角度入手，着重强调阿多诺的乌托邦理想。在谢拉特的解释下，《启蒙辩证法》以及阿多诺的其他著作揭示了启蒙的失败，以及相伴而来的有关拯救启蒙的乌托邦故事。相比之下，更加直接地处理阿多诺对政治的积极贡献的著作，当属马丁·莫里斯的《反思交往转向》^③一书。该书旗帜鲜明地反对哈贝马斯对阿多诺所作的指责，认为阿多诺提出了一种与哈贝马斯理论迥然不同的交往意识和对理性的伦理解。他甚至认为，由于阿多诺关注“主体性的客观性”（objectivity of subjectivity）、强调人类社会性的非同一性内容，因此他实际上同样非常关注如何培育一种主体—客体间的交往自由。他的结论非常明确：“尽管哈贝马斯的理论提供了许多有价值的洞见，对批判社会理论作出了巨大的贡献，

① Berman, *Modern Culture and Critical Theory*, p. 214.

② Yvonne Sherratt, *Adorno's Positive Dialectic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) .

③ Martin Morris, *Rethinking the Communicative Turn: Adorno, Habermas, and the Problem of Communicative Freedom* (New York: State University of New York Press, 2001) .

然而当我们用阿多诺的批判理论来衡量他的理论时，它就显得有着严重的困难和缺陷，甚至达到了‘典范的’程度。最终，阿多诺的否定的辩证法所提出来的交往方向为今天的批判理论与民主政治标示出了更加有希望的道路。”^①莫里斯的论证非常严密，对阿多诺的理论中的解放潜能做了充分而又令人信服的挖掘。

三 重估阿多诺

阿多诺的理论几十年来经历了无数的起伏跌宕，个中原因说到底还是人们对阿多诺对人类文明以及当代社会的诊断结果有着许多不同的看法。应该说，随着历史尘埃的落定，随着个人恩怨的消泯，最近的研究成果还是比较客观地澄清了阿多诺的真实思想。

的确，虽然《启蒙辩证法》似乎给我们展现了一幅阴郁的历史图景，然而，该书是从自律与宰制的辩证关系的角度来阐释启蒙的历史发展的，目的在于探求为什么本来旨在“使人类摆脱恐惧、使他们当上主人”的启蒙但最终却导致了一个“散发着得意洋洋的灾难”的世界^②。该书最重大的发现是，工具合理性将理性化约为一种纯粹的工具而成功地瓦解了理性的批判能力以及启蒙的幸福承诺，从而导致人性倒退到一种“新的野蛮状态”^③中。在阿多诺看来，启蒙并非注定是只能走向“自我毁灭”的东

① Martin Morris, *Rethinking the Communicative Turn: Adorno, Habermas, and the Problem of Communicative Freedom* (New York: State University of New York Press, 2001), p. 8.

② Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 1.

③ Ibid., p. xiv.

西，在原则上它可以得到改造。他认为，启蒙要得到改造，关键就是要反思它的历史发展中“倒退的环节”，就是说，对启蒙进行一次再启蒙，真正认清启蒙迄今所行进的危险轨迹及其潜在的纠正希望，以图最终冲破启蒙向神话倒退的循环。这实际上是对启蒙的前进方向的一种矫正，而不是放弃启蒙。在阿多诺看来，希望并不在于彼岸世界，而在于人类的理性。虽然人类理性的发展走上了工具合理性的道路，然而它同样有着一个并非是宰制性的维度，即摹仿合理性。虽然这一维度遭到了工具的压制，但它是不可能被彻底消灭掉的，实际上，在现代艺术中，人们依然可以窥见它的踪迹。人类最终要获得解放，就必须在工具合理性的“淫威”下重新释放出这一非宰制性的摹仿合理性的力量来。

因此，对于阿多诺来说，当前最迫切的任务，乃在于批判历史发展的现有逻辑，力图避免最糟糕的事情再次发生，并努力拯救被宰制性的工具合理性所践踏的摹仿合理性，从而实现一种类似乌托邦的世界，其中主体与客体、主体与主体之间能够自由交往。这是莫里斯的著作中非常强调的一点。的确，在阿多诺的历史叙事中，为求得自我生存而不断发展的建构性主体在自己所创造的社会体系的操纵与宰制之下不断萎缩为软弱无能的主体。据此，阿多诺提倡一种策略性的“客体优先性”原则。这种原则反其道而行之，它谋求的是削弱主体的建构性、工具性和宰制性。但这并不意味着消灭主体性本身，毋宁说，阿多诺的目的是要“利用主体的力量来突破建构性主体性的谬误”(to use the strength of the subject to break through the fallacy of constitutive subjectivity)^①。实际上，阿多诺提出的客体的优先性原则，并不仅仅把客体当成是主体的认识对象，它要求主体与客体或者

^① Adorno, *Negative Dialectics*, p. xx. 中译文见第2页。

其他主体和平共处，彼此尊重，相互聆听。作为某种未知的东西，客体（或其他主体）不再是让主体感到害怕恐惧的东西，不再是有待主体去征服、控制的对象。主体所要做的，就是去意识、体察、领会客体（或其他主体）对主体所作的自我“表达”。就是说，要求主体与客体之间、主体与主体之间达成一种在差异中求共识的圆通无碍的交往自由。

因此，阿多诺对启蒙的历史性失误以及宰制性的主体—客体关系的批判同时也展示了一种调和了的替代方案，即一种非还原主义的、非等级制的、非工具性的辩证法主体—客体关系。但由于阿多诺拒绝对革命代理人作任何浪漫的构想，而且他本人的干预并不指向任何可能改变真实世界的物质力量，因此他的解决方案实际上给我们留下了深刻的政治问题。首先，在策略上，变革如何发生？由谁来进行？他们的动机来自何方？阿多诺究竟是如何看待斗争实践的？阿多诺对现代艺术与审美体验情有独钟，尤其是在晚年的时候他几乎将人类解放的一切赌注都押在现代自律艺术上面。那么，究竟如何看待这个问题？艺术在人类谋取自由公正的斗争中究竟应该发挥什么样的作用？国际学界中的许多学者都或多或少对上述问题作过回答，但都无法让笔者感到满意。写作本书的目的，就是要澄清这些问题。

本书的第一章和第二章利用国外学者的研究成果，详细地梳理了阿多诺思想中蕴藏的积极因素，着重强调了阿多诺试图通过弘扬非宰制性的理想来对启蒙进行再启蒙的远大目标。笔者认为，阿多诺提出的“客体优先性”原则直接指向主体—客体间的一种自由交往的调和状态。第一章首先梳理了哈贝马斯对阿多诺的严厉批判，然后对《启蒙辩证法》进行了一次重新解读，以证明哈贝马斯的诸多指控很多地方都是错误的。第二章则在哈贝马斯对阿多诺的主体哲学的批判框架下，从客体优先性和同一性/

非同一性思维的角度详细阐述了由莫里斯论证过的主体—客体间的交往自由。

本书的立场具体体现在第三章和第四章中。在这两章中，笔者集中讨论了阿多诺对政治介入的可能性以及现代艺术在其中所应该起的作用的看法。第三章首先讨论了阿多诺理论中实践纲领的缺失及其对革命代理人的不信任。笔者认为，阿多诺的启蒙辩证法提供了一个有关人类主体性发展的原初历史，其中建构性的主体最终发展成为在庞大的社会体系下表现得虚弱无力的客体化主体——在文化工业中最为清晰可见，从而无法承担起社会变革的重任。不过，笔者认为，阿多诺并没有彻底抛弃现代主体作为潜在的抵制与反抗的根源的可能性。相反，现实中的阿多诺其实是非常强调所有人的自律自由的。事实上，如果我们借鉴霍内特的承认斗争理论，那么我们就可以解决阿多诺理论中革命代理人斗争动机缺失的问题。但是，笔者清醒地意识到，阿多诺本人对于直接的政治介入和主体作为实践执行人等问题，始终是抱有强烈的怀疑态度的。他更多的还是将变革的可能性与思维活动联系起来，而不是与社会结构的趋势或社会群体的行动联系起来。

阿多诺之所以并未对某种不存在的革命力量或纯粹理想的解决方案产生过多无望的信仰，是因为在他看来，晚期资本主义社会的最主要的矛盾不再是阶级矛盾，而是关系到人类思维以及整个社会的结构性问题。因此抵抗再也无法以政治组织的形式来进行。实际上，阿多诺的理想是要通过“客体优先性”的原则来重建主体—客体间的交往自由。正是在这里，现代艺术发挥了它的典范作用。在第四章中，笔者首先指出，在阿多诺那里，只有阐释性哲学与现代自律艺术才足以承担起抵制宰制性力量的作用，尤其是后者。但是，现代艺术并非实现解放的工具。因此，在正式讨论阿多诺对艺术的社会批判潜能的想法之前，本章首先考察

以哈贝马斯为首的新一代批判理论家从交往角度出发对阿多诺艺术理论所进行的改造，从而展现了将艺术视为实现解放的工具所存在的危险。阿多诺对工具主义思维方式的反感提示我们，他将反对任何将他的批判理解成为激进行为铺路的纯粹策略性的介入。因此，笔者的观点是，我们应该将现代艺术视为社会改造和解放实践的典范，因为在艺术中，摹仿合理性被看做是精神性的东西而在文明发展的过程中得到了很好的保存，而且艺术中的摹仿因素恰恰体现出阿多诺的乌托邦理想，即主体—客体间的交往自由。本书的关键，因此就在于艺术与摹仿的关系，对此笔者提供了极为详细的阐释。

最后，在结论部分，笔者认为，虽然阿多诺对政治运动怀有深刻的戒心，但 20 世纪后半叶以来的社会抗议与解放运动实际上的确对实现阿多诺心目中的理想社会有着极为重要的现实意义。如果我们能够运用“客体优先性”的原则来指导这些实践斗争，那么我们或许能够越来越接近主体—客体间的交往自由。正是在这个意义，将现代艺术设定为解放斗争的典范和例证就有着积极的政治意义。

第一章

反思启蒙与拯救启蒙

第一节 阿多诺的启蒙辩证法

一 哈贝马斯对《启蒙辩证法》的批评

今天，任何对特奥尔多·阿多诺的重新评价，都不可避免地要面对哈贝马斯对他的指控。哈贝马斯对自己的导师的指控，远比其他人的要更为彻底，也更为致命。他不是纯粹指控阿多诺的悲观绝望，而是直指他的理论根基，认为阿多诺激进的理性批判实际上从根本上破坏了自己的批判基础，从而瓦解了自身理论的有效性。因此，在哈贝马斯之后再面对阿多诺，要么同意哈贝马斯的观点，认为阿多诺的主体哲学或意识哲学范式已经过时，要么反对哈贝马斯对阿多诺的解读，指出哈贝马斯的误解之处，然后才能从容地将阿多诺理论中的真理内容释放出来。所以，在这里，在进入对阿多诺著作的讨论之前，我们先来看看哈贝马斯对阿多诺做了哪些指控^①。

^① 关于哈贝马斯对上一代法兰克福学派批判理论家的批评，可参见 Axel Honneth, "Communication and Reconciliation in Habermas' Critique of Adorno," *Telos* 39

根据霍亨达尔的追溯，哈贝马斯最早对阿多诺的理论提出质疑的，是他发表于1969年的一篇文章。在该文中，哈贝马斯已经开始关注理性的辩证法以及阿多诺的悲观结论。哈贝马斯指出，对于阿多诺来说，启蒙在征服自然的时候也导致了人性的压制，因此它无法达到自己所企及的水平；相反，这一过程只是发展成为失控的自我肯定（self-affirmation gone wild, *verwilderte Selbstbehauptung*）^①。当时，由于哈贝马斯对这一观点尚还有些怀疑，因此他的笔端也流露出一种犹豫，暗示读者自己不一定同意这一论断背后的理性分析。所以，哈贝马斯在此时并没有充分发展这些思想。当时他主要是想从阿多诺的生平以及他那一代人的历史经历的角度来理解阿多诺的立场。他并没有强调自己的研究与阿多诺哲学之间的差别，而只是呼吁更加系统地研究阿多诺的否定的辩证法所提出的一些根本的认识论问题。在他看来，阿多诺对否定性的坚持与他的调和思想之间存在着根本的矛盾，因为调和状态超越了否定的姿态。他认为阿多诺无法克服这一矛盾。

然而，就是在这里，哈贝马斯提出了自己在《知识与人类兴趣》一书中开始发展的替代性方案：“那已经隐含在人们所说出

(Spring 1979), pp. 45–61; reprinted in *The Frankfurt School: Critical Assessments*, vol. 6, ed. Jay Bernstein (London: Routledge, 1994), pp. 40–55; Jay Bernstein; “Art Against Enlightenment: Adorno’s Critique of Habermas”, in *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, ed. Andrew Benjamin (London and New York: Routledge, 1989), pp. 49–66; Peter Uwe Hohendahl; “Dialectic of Enlightenment Revisited: Habermas’s Critique of the Frankfurt School”, in his *Reappraisals: Shifting Alignments in Postwar Critical Theory* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1991), pp. 99–130.

① Jürgen Habermas, “Theodor Adorno: The Primal History of Subjectivity—Self-Affirmation Gone Wild” (1969), in his *Philosophical-Political Profiles*, trans. Frederick G. Lawrence (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1983), p. 101.

来的第一句话中的真理观念，只能按人们在不受宰制的交往中所期待的理想化的一致性之模式来塑造。就此而言，一个命题的真理性与人们想过上真实生活的愿望密切相关。”^① 哈贝马斯的意思是，自由交往构成了真实生活的基础。霍亨达尔指出，这一论断实际上取消了阿多诺否定的辩证法所依据的物化逻辑^②。哈贝马斯心中非常明白，阿多诺是不会接受他的观点的。他于是极力解释为什么法兰克福学派的老一辈学者会反对以不受宰制的交往来作为社会组织的真正可能性。他认为，阿多诺的调和思想必须建基于一种对大自然的前理性理解，在这种理解中，主体与客体的分裂是不存在的。最后，哈贝马斯提出了自己的疑问：“阿多诺（以及本雅明、霍克海默、马尔库塞和布洛赫）抱有一些怀疑，即如果没有大自然的复兴，人性的解放是可能的吗？如果人类不能像与兄弟姐妹那样与周遭自然相互作用的话，人类能够不带任何焦虑和压迫而彼此相互交谈吗？就第一次的暴力性自我肯定行为（这意味着对外在自然的技术控制，也意味着对人的自身天性的压制）而言，同情的纽带是否已经被撕裂而必须通过调和来重新确立？普遍的调和是不是一种相当奢侈的想法？”^③ 哈贝马斯的结论是，就人性是否有逃脱宰制逻辑的机会而言，启蒙辩证法，或者说合理性的历史逻辑的态度是模棱两可的。

至此，哈贝马斯的质疑还是小心翼翼的。他只是不愿意接受支配着《启蒙辩证法》总体物化的逻辑，只是想与阿多诺的调和

① Jürgen Habermas, “Theodor Adorno”, in his *Philosophical-Political Profiles*, p. 107.

② Hohendahl: “*Dialectic of Enlightenment Revisited*”, in his *Reappraisals*, p. 105.

③ Habermas, “Theodor Adorno”, *Philosophical-Political Profiles*, pp. 107—108.

思想保持一定的距离^①。然而到了20世纪70年代末，哈贝马斯的批判态度就越来越明确了。不过，霍亨达尔认为，这一转变与其说是从一种模式跳到另一种模式，毋宁说是一种批判性的重新审视的结果。哈贝马斯的重新审视产生了一种基于语言学理论、社会行动理论和系统理论的与阿多诺的理论极为不同的话语模式。这个模式取代了法兰克福学派的马克思主义—黑格尔主义基础，并且对这些基础展开了系统的批判。在《交往行动理论》这一皇皇巨著里，哈贝马斯通过追溯从韦伯经由卢卡奇而到霍克海默和阿多诺的物化概念，展开了一次系统的重估。在哈贝马斯看来，霍克海默和阿多诺接受甚至扩大了卢卡奇的物化概念，从而使自己陷入困境，无法构想出一种能够抵制被全面管制的社会（the totally administered world, *die total verwaltete Welt*）的力量^②。

哈贝马斯的结论是，霍克海默和阿多诺对理性所展开的激进批判最终瓦解了批判反思本身的可能性。阿多诺的批判反思只能以摹仿的形式来暗示真理，而无法将它发展为一种有着形式的方法论后果的理论：“霍克海默和阿多诺将不得不提出一种摹仿理论，然而根据他们自己的思想，这是不可能的。”^③显然，哈贝马斯在这里将阿多诺的摹仿理论理解为有着交往潜力的因素。但对于哈贝马斯来说，经由物化概念的工具合理性批判是不可能将理论建基于交往互动中的。关于阿多诺的摹仿理论，我们后面将做详细的考察。这里我们仅仅想指出，虽然哈贝马斯说，根据

① Hohendahl: "Dialectic of Enlightenment Revisited", in his *Reappraisals*, p. 105.

② *Ibid.*, p. 106.

③ Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston, 1984), p. 382.

阿多诺的理论自身的逻辑，阿多诺是无法提出摹仿理论来的，然而问题在于，阿多诺毕竟是提出来了。因此，要么阿多诺的理论是矛盾百出，要么就是哈贝马斯错误地理解了阿多诺。

如果说《交往行动理论》对阿多诺还是持一种批判性的同情，那么在1982年的《神话与启蒙的缠结》^①一文中，哈贝马斯对霍克海默和阿多诺的《启蒙辩证法》的批判就益发尖锐了，霍亨达尔认为在哈贝马斯那里甚至还产生了一种以前所未有的严厉的恨意。哈贝马斯毫不含糊地指出，批判理论在20世纪40年代的发展出了问题。这一严厉的批判直指阿多诺后期的著作，尤其是《否定的辩证法》和《审美理论》。按照霍亨达尔的解释，哈贝马斯之所以如此尖刻，原因在于他认为，《启蒙辩证法》是中了尼采的毒。对理性的总体化批判，真理与权力的相互依赖，解放潜能的缺乏——正是通过这些特征，哈贝马斯在尼采、阿多诺与后现代主义之间建立了联系。哈贝马斯哀叹阿多诺和霍克海默与尼采之间的亲缘性，也将后现代主义视为不可调和的反现代主义。哈贝马斯如此痛恨尼采，不仅因为德国左派思想家普遍对与纳粹有牵连的尼采和海德格尔抱有疑心，更主要的是，同样深受尼采影响的法国思想家福柯所提出的知识谱系学和权力理论直接挑战了哈贝马斯本人的理论的有效性。如果福柯对理性的批判是正确的，那么哈贝马斯本人建立在经由言语行为而达成的合理性共识基础上的交往行动理论就岌岌可危了。由于哈贝马斯认为阿多诺和霍克海默和福柯等法国后结构主义思想家们都深受尼采的影响，所以他对阿多诺的态度就出现了很大的转变，无论是批

^① Habermas, "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-reading Dialectic of Enlightenment", *New German Critique*, No. 26 (Spring/Summer 1982), pp. 13-30; reprinted in *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass., 1987), pp. 106-130.

判的策略还是修辞都和从前有了极大的不同^①。

尽管批判态度变得更加尖锐了，但是《神话与启蒙的缠结》一文与《交往行动理论》一样，还是同样关注批判理论的基础问题。哈贝马斯在诸如尼采、阿多诺和霍克海默等批判合理性的思想家那里，在诸如利奥塔、德里达和福柯等当代后现代性哲学家那里发现了操作性的自我矛盾（performative self-contradiction）。哈贝马斯极力想证明，霍克海默和阿多诺的《启蒙辩证法》的研究路数导致了一种悖谬，就是说，虽然他们的批判积极地诋毁理性，但这一批判却是建立在理性的基础上的。在他看来，阿多诺这种危险的批判乃是一种总体化的批判（totalized critique），内在有着一种操作性矛盾。哈贝马斯的意思是，在阿多诺那里，理性是被自身的“工具”所批评的：“这种对批判能力之自我毁灭的描述非常悖谬，因为就在描述的时候，它依然在运用那被宣告已经死亡的批判。”^② 在这里，哈贝马斯的批判在结构上与柏拉图对极端怀疑主义的经典驳斥非常相似：怀疑论者的困难在于，如果其对合理性的攻击是全面彻底的，那么这种攻击就不可能是合理性的；如果它得到了合理性的阐释，那么它就不可能是全面彻底的。哈贝马斯说：“如果阿多诺和霍克海默不想放弃最终揭露的效果，如果他们还想坚持批判，那么，为了解释一切标准的堕落腐烂，他们至少必须维护一个标准的完整正确性。面对这一矛盾，自我指涉的批判失去了方向。”^③ 哈贝马斯之所以这样攻击自己的老师，不仅因为他认为阿多诺对启蒙运动

① Hohendahl: “Dialectic of Enlightenment Revisited”, in his *Reappraisals*, pp. 114–122.

② Habermas, “The Entwinement of Myth and Enlightenment”, in *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 119.

③ Ibid., pp. 126–167.

所取得的成就持论不平，更严重的是，他认为阿多诺对工具合理性所作的批判意味着后者彻底抛弃了理性，因为阿多诺错误地将理性等同于“目的—工具合理性”并据此而展开了激烈的批判，结果连自己的立足基础都丢失了。对于哈贝马斯来说，激进地将启蒙视为宰制而进行批判，其主要后果就是，理性概念变得模糊了，而这威胁着要摧毁西方文化本身的合理性遗产。这也是哈贝马斯对尼采、福柯等人的诊断^①。哈贝马斯抱怨说，针对理性和启蒙的总体化批判使得这些思想家抛弃了解放的理想。

哈贝马斯根据合理性的先验范畴来衡量思想的合法性，因此对操作性矛盾非常反感，而尼采和阿多诺等人对理性的所进行的总体化批判则恰恰体现了这种矛盾。这种总体化批判的另一个错误，则表现在对解放潜能的忽视乃至拒斥。就此而言，哈贝马斯秉承了康德的理性主义精神。在康德的传统中，一个理性的人是不会希望矛盾的，而且在逻辑上，理性是不会质疑自己的根基的。现代性的合理性规划不允许矛盾，它将批评局限在合理性的范围内。如果批判质疑自己的真理主张，那么，这种批判的刀刃就会刺向自己，逾越可接受的批判行为的疆界，因此就会失足于现代性的合理性规划之外。诚然，批评作为一种合理性行为可能会反思自身，但是，如果批评话语破坏了自己的理论预设，那么，在传统理性主义者的眼里，它就会变成理性的它者，对理性构成威胁。然而，与阿多诺等人对理性的总体化批判之悖谬的、自我矛

^① 有关哈贝马斯的操作性矛盾之指控的批判，可参见 Hernnstein Smith, *Belief and Resistance: Dynamics of Contemporary Intellectual Controversy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997)。亦可见 Martin Jay, “The Debate over Performative Contradiction: Habermas versus the Poststructuralists”, in *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, ed. A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe and A. Wellmer, trans. William Rehg, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992)。

盾的游戏相反，以合理性为根基的批判方法乃是建立在传统的合理性概念之上的行为，是一种遵守效用、共同善、因果关系等律令、追求共识协商的合逻辑的事业。因此，哈贝马斯认为，对启蒙运动与现代性工程的肯定，与理性的解放力量息息相关。

就现代性而言，在哈贝马斯看来，《启蒙辩证法》忽视了韦伯对三种自律的价值领域的区分，从而过度简化了现代性，抹杀了现代性的合理性内涵。现代性发展的过程，绝非只是走向自我毁灭的直线进程。在扬弃韦伯的现代性理论的基础上，哈贝马斯提出，艺术、科学与法律等领域各自引发了有关鉴赏力、真理与正义的问题，从而形成了不同的专家文化，这使得它们“命题的真理性、规范的恰当性以及本真性取得它们自己的逻辑”，各个领域“按照各自的逻辑而展开”。它们的发展与“权力之要求有效性主张被同化以及我们的批判能力的毁灭”形成了竞争^①。根据哈贝马斯的观点，《启蒙辩证法》并没有公正对待现代性的合理性内涵，因为它未能考虑到，合理性与理论的动力推动科学超越了纯粹技术性地生产有用的知识。《启蒙辩证法》也未能承认合理性起到了法律与道德的普遍性基础的作用。就艺术领域而言，阿多诺与霍克海默也没有很好地解释审美体验的合理性^②。一句话，现代性发展在这三个领域中取得的积极成就，统统被视而不见。

哈贝马斯在《现代性的哲学话语》中指出：“理性本身摧毁了人性，而这人性起初却是由于理性而成为可能的——正如我们所看到的……这一影响深远的主题的根据在于：启蒙过程从一开

① Habermas, “The Entwinement of Myth and Enlightenment”, in *The Philosophical Discourse of Modernity*, pp. 112–113.

② Ibid., p. 113.

始就是自我保护冲动（the drive of self-preservation）的结果。然而，这一冲动损害了理性，因为它只是以一种对大自然和本体的目的理性控制的形式来证明自己就是理性的。准确地说，就是工具合理性。但这样并不等于就证明，理性在其最近的产品中——比如现代科学、普遍主义的正义观念和道德观念、自律艺术，等等——也屈服于目的理性的专制统治。”^①显然，哈贝马斯认为理性的发展自有其值得肯定的方面——即他所谓的交往合理性。而这就是哈贝马斯之所以要坚持继续完成现代性之未竟的事业的原因。对于哈贝马斯来说，这种探究方法远比将现代性的潜能彻底抛在身后的解决方案要好得多。他认为后者在哲学上是不负责的，在政治上是危险的或是倒退的。

哈贝马斯认为，阿多诺与霍克海默的悲观的启蒙观是受历史情境所激起的，如今已经不再适合于描述当前状况。当前，我们已经不再像阿多诺和霍克海默那样对理性和启蒙持强烈怀疑态度了。我们不再有这种“心态”，因为我们可以将希望寄托在被交往合理性所调和的生活世界。在哈贝马斯所展望的生活世界里，韦伯的艺术、道德与科学领域各自按自己的标准运作，而交往合理性乃是各个专家文化与价值领域之间为达成共识而进行话语协商的模式。哈贝马斯甚至认为，阿多诺和霍克海默“本来能够为批判理论设定规范性基础”^②。这话说得很耐人寻味。也不知道哈贝马斯是在惋惜自己的导师走上了邪路呢，还是在暗自高兴前人的失误给自己的崛起留下了空间。有一点很清楚，那就是哈贝马斯没有认识到《启蒙辩证法》的作者们所具有的深刻的理论倾向。事实上，阿多诺与霍克海默的激进的怀疑主义、否定主义及

① Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 111.

② Ibid., p. 129.

其反体系冲动，注定他们不会去设定什么规范性的基础。

令人奇怪的是，虽然《交往行动理论》一书与这篇写于1982年的文章得出的结论是一样的，但在前者那里，哈贝马斯将罪责归咎于西方马克思主义的理论遗产即物化理论，而在后者那里，他却归罪于尼采的影响。霍亨达尔认为，这实在有些令人费解，因为这两个传统是很难调和的。霍亨达尔的解释是，哈贝马斯只关注策略问题，而这两个传统所采取的批判手段最终都导致了理性主义的毁灭^①。不过，无论哈贝马斯从哪种角度来展开对阿多诺的批判，他的结论都是一样的：第一，阿多诺认为这个世界已经全面物化、被全面管制起来了，以至于无法想象有任何抵抗的可能性；第二，阿多诺将启蒙理性的发展化约为工具合理性的单维发展，从而无视启蒙所取得的进步；第三，阿多诺激进的理性批判实际上是自挖墙脚，将自己的根基都瓦解了，批判失去了规范性基础。

哈贝马斯承认理性的发展有着走向生活世界的殖民化的危险倾向，然而他始终坚持认为，我们应该拯救启蒙之值得肯定的成果，以完成现代性未竟的事业。他指责说：“《启蒙辩证法》并没有公正对待文化现代性的合理性内容——这些内容为各种资产阶级理想所把握（也随之而被工具化）。”^② 他禁不住惊叹：“这两位启蒙主义者（他们俩一直都是）怎么会如此不赏识文化现代性的合理性内容，以至于他们举目所见的一切，都是理性与宰制、权力与有效性的混合呢？”^③ 他实在不理解这一点。在他看来，

① Hohendahl: “*Dialectic of Enlightenment Revisited*”, in his *Reappraisals*, p. 117.

② Habermas, “The Entwinement of Myth and Enlightenment”, in *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 113.

③ Ibid., p. 121.

他们“几乎就没有指出任何可以逃避那已经转变为客观暴力的目的—合理性（purposive rationality）神话的前景”^①。

当代许多同情法兰克福批判理论的重构和复兴的评论家在很大程度上接受了哈贝马斯对霍克海默和阿多诺的批判，也接受了他对这两位长辈对批判理论所作的贡献的评价。就连对阿多诺具有较多同情的阿尔布莱希特·韦尔默（Albrecht Wellmer）也提出了类似的批评。按照他的理解，《启蒙辩证法》将外在自然的技术性改造以及内在自然的制度性改造看做是工具合理性的体现。他认为，虽然阿多诺目标瞄准的是科学主义与技术主义的意识形态，但他的工具合理性批判意味着要拒绝一般理性，因此，要想对当代社会进行一种内在批判是非常困难的，因为很难为社会改造找到一个历史根基^②。在韦尔默看来，马克思主义与批判理论的关键缺陷在于，他们未能在对现代社会和合理性的分析与其理论中的乌托邦视阈之间建立一种可以理解的联系。他认为，这是由于他们的范畴架构并没有对现代合理性过程的矛盾的、含混的特征进行必要的区分性阐释。而哈贝马斯的理论的优点就在于，他的概念策略对目的合理性与交往合理性进行了范畴区分，从而使得他能够通过交往合理性在新的社会与政治制度之中的恰当的“客观化”来拯救马克思主义和批判理论的乌托邦许诺^③。相反，阿多诺无法解释如何才能将理性的自我超越构想为一种历

① Habermas, “The Entwinement of Myth and Enlightenment”, in *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 114.

② Albrecht Wellmer, “Communications and Emancipations: Reflections on the Linguistic Turn in Critical Theory”, in *On Critical Theory*, ed. John O’Neill (New York: Seabury Press, 1976), pp. 231—263.

③ Wellmer, “Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment”, in *Habermas and Modernity*, ed. Richard J. Bernstein (Cambridge: Polity Press, 1985), pp. 35—66.

史规划^①。

哈贝马斯看上去的确提供了一条走出阿多诺在其主要文本中发展的在自我意识问题上左右为难的批判理论的道路，或许正是这些提高了前者的吸引力。许多站在哈贝马斯的事业这一边而反对后结构主义的批判理论的批判家发现，哈贝马斯对批判理论的问题的阐释非常有说服力。在他的影响下，《启蒙辩证法》常常被描绘为是一种黑暗而又悲观的“工具理性批判”。许多论者认为，这种批判将韦伯的合理化命题，马克思的商品拜物教理论，以及弗洛伊德的压抑理论三者合一，展现了一个无路可逃的总体化图景^②。

那么，《启蒙辩证法》到底是一本什么样的书？

二 启蒙与神话的缠结

《启蒙辩证法》^③大约是在1939年到1944年间成书的，是霍克海默和阿多诺在流亡美国期间通力合作的结果，以至很难从中分辨出他们的不同特征来。用他们自己的话来说，就是：“局外人很难想象，我们两个人在每一句话上是如何的紧密协作。大

① Wellmer, “The Dialectic of Modernism and Postmodernism: The Critique of Reason since Adorno,” in Wellmer, *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, trans. David Midgley (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991), p. 63.

② 参见 Joel Whitebook, *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995)。

③ 将 *Dialectic of Enlightenment (Dialektik der Aufklärung)* 翻译为《启蒙辩证法》，实在是一种取巧的做法。事实上，该书与《否定的辩证法》不同，不是要提出什么哲学理论，而是要对启蒙内在的辩证问题进行深入的揭示。事实上，哈贝马斯的批评文章《神话与启蒙的缠结》这一标题非常准确地说明了阿多诺和霍克海默的著作的主题。因此，该书的标题，其实应该翻译为《启蒙的辩证性》或者《启蒙的辩证问题》。但由于《启蒙辩证法》这个标题已经广为人所接受，本书还是采用这一译名。

的段落安排是我们共同商量决定的；我们两个人的精神气质虽然有所差别，但在《启蒙辩证法》中却融为一体，并且成了一种共同的生命因素。”^① 不过，从霍克海默和阿多诺在该书出版之后各自的发展来看，显然阿多诺更多的坚持《启蒙辩证法》的一些基本思想。就是说，阿多诺后来的理论发展与该书的总体倾向是一致的。因此，本书在讨论该书的时候，基本上视它为阿多诺的本人的著述^②。

① Horkheimer and Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, p. xi. 中译文见第1页。

② 据《阿多诺传》的作者披露，阿多诺后来曾跟鲁尔夫·梯德曼（即《阿多诺全集》主编）说，论述启蒙的概念的第一章是由他们两人通力合作写就的，关于《奥德修纪》的部分由阿多诺执笔，关于萨德的部分由霍克海默执笔。《作为大众欺骗的启蒙》一章则由阿多诺起草，霍克海默仔细修订。而关于反犹太主义的内容则反过来先由霍克海默起草，阿多诺仔细修订。最后的格言式文本基本由霍克海默主笔，阿多诺补充了少数一部分（Stefan Müller-Doohm, *Adorno: A Biography*, trans. Rodney Livingstone, Cambridge: Polity Press, 2005, p. 280.）。哈洛特-肯托认为霍克海默与阿多诺之间分歧远比想象得要大。他认为该书在霍克海默的全部著作里显得非常独特，与其他著作的风格和思想论调有些格格不入。霍克海默甚至不太同意该书于1969年学生运动最激烈的时候再版，因为当时的他已经基本放弃激进的批判而转向宗教了。哈洛特-肯托对两位作者的差异、哈贝马斯的态度以及1972年的英译本的翻译问题等作了较为深入的探讨，详见Robert Hullot-Kentor, “Back to Adorno”, *Telos*, No. 81 (fall, 1989), pp. 5-29。维格司豪斯在其《法兰克福学派的历史、理论与政治意义》一书中则提出，霍克海默和阿多诺各怀不同的目的，见Rolf Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994), p. 326。此外，应该指出的是，《启蒙辩证法》最早是以油印本的形式出现的。油印本的标题为《哲学片断》(*Philosophical Fragments*)。该手稿正式成书在1947年，但经过了较大的修订。在这些修订中，尤为引人注目的是，许多马克思主义术语被比较中性的词语所代替了。具体修正可参见最新的英译本补录的一篇文章：Willem van Reijen and Jan Bransen, “The Disappearance of Class History in *Dialectic of Enlightenment*: A Commentary on the Textual Variants (1944 and 1947)”, in Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, trans. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002), pp. 248-252。1972年的英译本遭到较多的批评。见Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, trans. John Cumming (New York: Continuum, 1972), pp. 248-252。

《启蒙辩证法》一书的任务，乃是要对启蒙的发展作一深刻的反思，揭示启蒙与神话之间相互缠结、相互逆转的辩证过程。因此，《启蒙辩证法》并不是什么对历史事件的客观重构，它并不假称提出了什么历史真相。实际上，它是一种对历史的叙事性意识形态批判，就是说，它对启蒙进行了一种去神话化和祛魅化。就此而言，它是对启蒙的一次再启蒙。因此，阿多诺与霍克海默的去历史化了的启蒙概念必须放在他们对社会的结构性批判的语境中才能得到理解，而不应该将它理解为对真实历史事件的重构和理解。因此，《启蒙辩证法》所提供的，是一种另类的文明史。事实上，它对启蒙的看法，与传统理论的看法完全相反。

从历史的角度来看，启蒙指的是在 17、18 世纪发生在欧洲的一场知识运动。造成这场运动的原因有很多，但总体而言，文艺复兴时期的人本主义、欧洲宗教改革，以及实证的自然科学的兴起等构成了这场运动的基础。在启蒙知识分子看来，欧洲的中世纪是个黑暗的时代，基督教的知识大厦与政治大厦主宰了人类社会的一切，人们盲目崇拜上帝、迷信权威。实际上，中世纪的哲学家尊重他们的前辈，也毫无保留地接受他们的方法。比如说，如果有关大自然的新发现与亚里士多德的理论相悖，那么他们通常会认为这一发现本身是错误的。启蒙运动所要做的，就是推翻旧有的权威，尤其是王位与神坛。事实上，西欧知识分子自文艺复兴以来就一直在努力摆脱中世纪的权威和教条主义，启蒙可以理解为这一运动的高潮。

众所周知，欧洲文艺复兴重新发现了许多古典文化，并复兴了人作为一种有创造力的存在的概念。这种人本主义颠覆了基督教对人的传统看法。而宗教改革则更长远地挑战了罗马天主教的坚如磐石般的权威。对于路德，对于培根，对于笛卡儿等人而

言，通往真理的道路，在于人类理性的应用。曾经被人广泛接受的权威，如科学研究中的亚里士多德和托勒密，精神事务方面的教会威权，等等，都遭到自由思想的深刻质疑。事实上，启蒙运动的倡导者将自己视为大无畏的文化先锋。他们认为，启蒙运动的目的是引导世界走出充满着传统教义、非理性、盲目信念，以及专制统治的传统，从而走向自由、进步和幸福。不过，值得注意的是，启蒙并不鼓励无政府状态或永远革命。就是说，启蒙并非要颠覆一切权威，而只是想树立一个新的权威，以取代旧的权威。这一新的权威，就是理性。理性在核心地位体现在启蒙的方方面面。尤其在科学与数学中，理性取得了最为显著的成就。事实上，归纳与演绎的逻辑使得一种全新的宇宙学成为可能。特别是在牛顿成功地发现一些数学等式统辖着天体的运动法则之后，人们开始相信，宇宙只不过是一个由一些简单的、人类能够理解的法则所支配的机制。这种韦伯称之为“祛魅”了（disenchanted）的观念对基督教核心观念即人格化上帝和个人救赎等概念造成了颠覆性的效果，直接导致了自然神论的兴起。这是一种以理性为基础的神学理论。自然神论者认为，上帝创造世界之后就抛弃了它，不再支配生命，不再向自然现象施加影响力，也不再给予超凡的启示；人事万物都受法则的控制，连国王的权力都是由这一法则所赋予的。因此，这种神学所信奉的不再是传统的人格神，而是一种类似于建筑师或机械师的上帝。虽然它从未成为一种有组织的崇拜或运动，却整整两个世纪一直在与基督教相冲突，尤其是在英国和法国。

启蒙思想家相信一个合理性的、有秩序的、可知的宇宙，并据此对知识与国家进行了合理性的、有序的组织。比如，英国哲学家洛克将人类头脑看做是生来就像一块白板（tabula rasa），感官经验在其上自由地、大胆地书写，根据对世界的个体经验而

产生个别的性格。因此，传统基督教所相信的诸如原罪的说法，就失去了合法化根据。霍布斯走得更远。在他的描述之下，人只受自身的快乐与痛苦所驱使，人非善非恶、只关注自身的生存和快乐的最大化。这种观念导致了激进的政治理论。国家曾经被看作是永恒秩序的地球上的近似，人之城按上帝之城而建造，可是如今国家却被看做是一种人与人之间互利的安排，目的在于保护每个人的自然权利和自我利益。人们越来越关注个体的自由，并视之为由大自然和自然之神所赋予的基本人权。因此，启蒙运动高扬自由、平等与合理性。这些信念至今依然被看做是大多数政治哲学的基础。

显然，启蒙的核心就在于对理性的运用和颂扬。启蒙知识分子坚信，人类借助理性能够理解宇宙，提升自己的自由与幸福。对此，康德有着明确的说明：启蒙就是指人类摆脱其自己招致的受监护状态。受监护状态就是人在没有来自他人的指导下没有能力来运用他的知性。这一状态是自己招致的，因为它的根源不在于理性的缺乏，而在于缺乏决心与勇气来在没有来自他人的指导下运用理性。“鼓起勇气，运用你本人的理性！”——这是启蒙的箴言^①。因此，在传统理论中，启蒙就是一种解放过程，在这一过程中，理性得以不断展开，朝着道德的自决（self-determination）而大步向前。事实上，启蒙运动将理性奉为至高无上的判断力以及获得知识的工具。理性维持着挑战神话、揭穿迷信、消除无知等的许诺，对自然法则所作的科学调查不仅会控制自然力量，而且也会产生道德的永恒的、普遍的基础。启蒙思想家希望，合理性秩序的建立最终能够实现正义、自由以及全人类的幸

^① Immanuel Kant, "What is Enlightenment?" in his *Philosophical Writings*, trans. Lewis White Beck, ed. Ernst Behler (New York: Continuum, 1991), p. 263.

福。这不仅仅是康德的观点。黑格尔也强烈相信理性之无法阻挡的进程，以及相伴而来的主体对自由的意识的发展。因此，培根的“知识就是力量”这一说法概括了启蒙的最根本的理念：即合理性越强就越好。

然而，启蒙对理性的强烈推崇，引起了后人的许多纷争。当启蒙还正在开花结果的时候，康德就认为他所处的时代只是一个“启蒙的时代”，而不是“启蒙了的时代”。就是说，在当时，启蒙的道德要求和政治要求并没有得到充分的满足。康德对他所处的时代的评价也适用于我们这个时代。就是说，我们所处的时代也尚且只是一个启蒙时代，而非已经启蒙的时代。事实上，我们的时代面临着一种康德未曾料到的挑战：后现代的挑战。它试图推翻理性本身的权威。在文学世界和学术世界的许多地方，道德是否真的被理性所统辖，一直都受到怀疑，如果不是直接的讽刺。后现代思想家宣称，理性是一种建构，权利是一种发明，自然是一种虚构，而真理其实是幻象。不过，对启蒙的激烈批判并非仅仅出现在以尼采为历史先导、以福柯、德里达等人为代表的后现代主义阵营中。实际上，在马克思主义阵营中，同样也有对启蒙的进步观表示强烈怀疑的思想家，尤其是阿多诺和霍克海默。他们对传统启蒙论的线性发展式的乐观态度深为怀疑。

在《启蒙辩证法》一书中，他们描绘了一幅远为含混的历史图景。对于他们来说，启蒙过程乃是一个辩证的过程，而不是一个从黑暗到光明、从神话到理性的普遍的、明确的前进运动。的确，启蒙运动树立了合理性的理想，而这一理想则为一个据说是启蒙了的理性人的社会提供了规范性标准。事实上，《启蒙辩证法》开篇直指传统的启蒙概念：“在最宽泛的意义上，启蒙被理解为思想的进步，它总是志在使人类从恐惧中解放出来并使他们

成为主人。”^①然而，该书是从自律与宰制的辩证关系的角度来阐释启蒙的历史发展的。《启蒙辩证法》主要关注“启蒙的自我毁灭”^②。就是说，阿多诺和霍克海默试图弄清楚，为什么启蒙本来旨在“使人类摆脱恐惧、确立他们的自主”，然而从中出现的思维方式和社会组织形式却最终制造了一个“散发着得意洋洋的灾难”的世界^③？为什么启蒙思想没有引发社会自由，反倒导致了新的社会宰制形式的出现？该书最重大的发现是，在启蒙思想中，存在着一种因素，这种因素通过将理性化约为一种纯粹工具而成功地瓦解了理性的批判能力以及启蒙的幸福承诺。这就是工具合理性，它是一种已经被整合进一切社会经济、文化和精神过程中，而且还决定着这些过程的认知模式。正是工具合理性的成功，导致人性倒退到一种“新的野蛮状态”^④中。

在阿多诺与霍克海默的批判的眼里，历史始终纠缠于理性与自然之间的永恒冲突。一方面，这一历史可以解读为人类努力通过合理性支配的手段从对大自然的屈从地位中崛起的故事。在神话与巫术时代，对大自然的力量是通过命名和仪式而获得的。在宗教时代（尤其是在犹太教—基督教传统中），通过设定一个统治宇宙的神并指定人类为神在地球上的代表，人类实现了对大自然的宰制。而到了科学时代，对大自然的征服就依赖于系统的研究和实验等对世间物体控制的方式来实现。但是，这一历史也是伴随着这一过程的无数威胁与危险的故事，人类随时有可能重新跌回神话中。事实上，这不仅仅是一种理论上的可能。就在实际的历史上，已经出现了类似的事件：20世纪的实证主义与法西

① Horkheimer and Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, p. 1.

② Ibid., p. xvi.

③ Ibid., p. 1.

④ Ibid., p. xiv.

斯主义就是其中的典型事例。阿多诺在他的社会学中对这一理性发展的危险倾向进行了深刻的批判，其具体目标瞄准的是现代社会被组织的方式：资本主义生产关系和财产的私有形式的社会不公；帝国主义的经济剥削力量；文化工业的操纵性力量；大自然的外在世界的被毁；强制性的禁欲主义对人类内在自然的统治；形式主义和技术主义的科学的统治，等等。一句话，阿多诺的批判直指“被全面管制的世界”。

因此，现代社会所谓的发展是倒退性的，摆脱大自然的宰制的努力，最终表现为日益加剧的对大自然、对人类的宰制。人类思维在克服了迷信之后，开始对被祛魅的大自然、其他人以及自我实施控制：“知识就是力量，它不知道什么叫限制，无论是在对造物的奴役中还是在对世界统治者的顺从中。”^① 虽然启蒙事业通过消除神话，并以知识来取而代之，从而使世界去神话化了，但是，《启蒙辩证法》认为，正是由于工具化了的合理性所获得的知识，这一过程逆转为神话了。具体而言，启蒙是将自己的运作神话化了。这些运作包括科学研究、技术、量化分析，等等。根据《启蒙辩证法》，在这些运作过程中，思想放弃对意义的建构，公式、规则和概率取代了创造性思想。理性被诸如功用性与可测性之类的范畴所支配。事实上，“对于启蒙运动来说，一切与可算计性和功用性这些标准不相一致的东西都必须受到怀疑”^②。启蒙与资产阶级社会都迷上了数字与等价，以至于数字成了启蒙的准绳：“资产阶级社会被等价逻辑（equivalence）所统治着。它通过将毫不相似的东西化约为抽象的量，从而使它们成为可以比较的东西。对于

① Horkheimer and Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, p. 2.

② Ibid., p. 3.

启蒙而言，那些不能化约为数字、最终不能化约为一的东西，都是幻象；现代实证主义将它打发到诗歌中去了。”^① 启蒙通过宣称不可通约者为虚构而将它们驱逐出去，而科学思维与实证主义思维则通过以可量化的实体来取代上帝、质量和实质内容而复制了形而上学思维。因此，一方面，启蒙追求将个体从迷信与过时的信仰中解放出来，而在另一方面则又实行了一种暴力性的、极权性的倒退过程。通过试图粉碎神话，启蒙思想最终会走向自我毁灭。

宰制外在自然的斗争必然转向自身。《启蒙辩证法》通过奥德赛的历险故事展现了个体为了摆脱大自然、迷信和巫术的支配而必须付出自我异化、克己禁欲和牺牲的代价。为了实现自我维存 (self-preservation) 与权力的扩张，个体必须作出牺牲，比如压抑感情与本能，推迟需要的满足。为了自我保护，我们不仅宰制自然，而且还宰制自身以及我们的“内在”自然。自然冲动、本能和激情等都被压制、被驯化、被扭曲。感性体验被贬抑，肉体成了一切罪恶的根源，而身体也成了拥有、利用和控制的对象：

当人类不再认为自己是属于大自然的时候，他们生存的一切目标，包括社会进步、一切物质 and 知识力量的提升，甚至是意识本身，就都成为虚空了；而在晚期资本主义中，手段以露骨的疯狂形式跃升为目的——这在主体性的最初的历史中就已经可以感觉得到了。人类对自己的控制——自我就建立在这种控制之上——实际上总是关涉主体的毁灭。控制服务于主体，因为被自我维存所控制、压制和解体的内容就

① Horkheimer and Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, pp. 4-5.

是活生生的实体——通过这种力量，自我维存的成就只能界定为这个实体的功能——换句话说，自我维存所摧毁的，恰恰就是要得到保护的。^①

为了宰制自然与自我，理性被工具化了。就是说，工具合理性取代了更加复杂多样的理性，成为社会发展的宰制性动力。在资本主义社会，技术与商品化席卷一切，任何无法被转变为有用的东西、无法实现利润的东西都被消灭殆尽。从此，启蒙就逆转为了神话了。历史就完成一次循环：

人类总是得在屈服于大自然或使大自然屈服于自我之间作出选择。随着资产阶级商品经济的延伸，神话的黑暗领域被算计着的理性的太阳所照亮，在其冰冷的光线之下，新的野蛮状态的种子正在开始萌芽。^②

三 对启蒙的启蒙

《启蒙辩证法》对作为一种彻底倒退和压制的过程的启蒙的批判似乎表示了一种非辩证的否定主义。然而表面现象是会欺骗人的。尽管《启蒙辩证法》中充满了批判之词，阿多诺却从来也没有蔑视过启蒙。即便是尼采，这个深受阿多诺欣赏的哲学家，在他的解读中，也成了启蒙者，一个对人为的资产阶级意识形态进行了唯物主义批判的启蒙者。事实上，仔细的阅读表明，

^① Horkheimer and Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, pp. 42–43. 中译文见第 54 页。

^② *Ibid.*, p. 25.

《启蒙辩证法》本身也证实了一种摆脱了宰制的启蒙图景。更值得一提的是，阿多诺在艺术中找到了抵制启蒙与宰制的总体化的因素。当然，这是后话，我们将在本书后面再对此问题作详细的讨论。

对于阿多诺与霍克海默来说，启蒙并非完全命定的东西，在原则上它可以得到改造。启蒙之所以发展到今天的地步，完全是一个历史性命题，而不像哈贝马斯所暗示的那样是本体论命题，后者宣称霍克海默和阿多诺“将那生产了意识的物化的机制锚定在人类历史的人类学基础之中，锚定在必须通过劳动来再生产自己的人类的存在形式中”^①。的确，根据《启蒙辩证法》的诊断，工具合理性对自然的宰制在人类历史中有着某种延续性，但也存在一些有着质的不同的历史形式和合理性形式，尤其是摹仿合理性。这些遭到工具合理性压制的形式展示了启蒙之转型的可能性。实际上，就在《启蒙辩证法》一书的前言中，作者就已经清楚地表明说：“我们并不怀疑……社会中的自由与启蒙思想是密不可分。但是，我们认为，我们同样也清楚地认识到，启蒙思想的概念本身……已经包含着倒退的根源，这种倒退今天已经随处可见了。如果启蒙不吸收对这一倒退因素所进行的反思，那么它的命运就被注定了。”^②就是说，霍克海默和阿多诺认为，启蒙要得到改造，关键就是要反思它自己的“倒退性因素”，重新认识历史上的启蒙过程，就是说，作者希望对启蒙进行一次再启蒙，真正认清迄今启蒙发展所行进的危险轨迹及其潜在的纠正希

① Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), p. 379.

② Horkheimer and Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, p. xvi. 中译文见第3页。

望，减少宰制，以图冲破启蒙向神话倒退的循环。他们写道：“通过谦逊地承认自己是力量而因此被重新引回大自然中，思想摆脱了宰制要求，正是这一要求使它遭到了大自然的奴役。……文明的每一次发展都延续了控制，也延续了纾解这一控制的前景。”^①

因此，阿多诺与霍克海默坚持认为，他们的批判不能与启蒙传统分割开来。事实上，他们所进行的乃是一场内在批判(immanent critique)，是以启蒙的理想来审查启蒙的实际进程。就是说，他们的批判力图揭示出启蒙之所是(what is)和所应是(what should be)之间的实质性矛盾。虽然该书对启蒙的回忆性批判冒着使结论总体化的危险，但它的确将自己归置于启蒙事业内部，而不是外部。与此同时，他们构想了自己的现代性事业，这一事业的关键在于激进的自我批评与自我反思。阿多诺与霍克海默的批判并非要摧毁启蒙，也没有滑到非理性主义的泥淖里，而是“意在为一个积极的启蒙概念铺路，这种启蒙概念摆脱了自己与盲目的宰制的纠缠”^②。对启蒙的批判，其目的就是要落实一种新的、更好的启蒙观念，以使理性从其摧毁自我的倾向中拯救出来。在讨论反犹主义的章节中，作者以同样的论调结束了全篇：“驯服了自己、取得了自己的力量的启蒙能够突破启蒙的局限。”^③就此而言，企图运用哈贝马斯的交往理论来调和阿多诺的批判理论的韦尔默看得更清楚：“作为优秀的马克思主义者(和黑格尔传人)，阿多诺和霍克海默坚持这么一种观念，即文明是一个启蒙过程；‘调和’、‘幸

① Horkheimer and Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, pp. 31–32. 中译文见第 37 页。

② Ibid., p. xvii. 中译文见第 5 页。

③ Ibid., p. 172. 中译文见第 233 页。

福’、‘解放’对于他们来说只有作为这一过程的结果才是可以想象的。”^①

阿多诺就是试图从现代的、彻底启蒙了的时代之欠考虑的技术拜物教、从其非反思的因而是倒退的对进步的崇扬中拯救出那总是在激励着启蒙的乌托邦冲动。因此，在启蒙的自我毁灭形象背后，潜藏着一个启蒙的乌托邦景象，这个启蒙摆脱了所谓进步的毁灭性机制。阿多诺展望一种摆脱了上帝、形而上学、启蒙的神话等阴影的世界，但由于其典型的否定性思路，他并没有提出什么替代性方案。这点非常重要。事实上，阿多诺所展望的，绝非哈贝马斯等人所指责的什么准神学的乌托邦，而是现代性之未被实现的理想。阿多诺的乌托邦图景只能以否定的术语来表述。《启蒙辩证法》从未明确表示肯定性的启蒙概念应该是什么样子的。这种对提供一种乌托邦图景的拒绝，应该在阿多诺对否定性的强调及其后期的否定的辩证法的语境下来理解。对于阿多诺，辩证思想起着批评与否定性的作用，而乌托邦图景则提供了肯定。这些肯定既设定了一个更好的未来，也伪造了当前现实和过去的的天不公。阿多诺不愿意为了政治实践而提供什么乌托邦目标或提出任何指导性纲领，因为这将意味着思想约束现实的尝试：“思想中的乌托邦冲动越是不使自己客观化为乌托邦，它就会越强大。客观化乃是一种更深层次的倒退，它会破坏自身的实现。开放性的思想指向自身之外。”^② 乌托邦思考自以为对现实和未

① Albrecht Wellmer, *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, trans. David Midgley (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991), p. 4.

② Adorno, "Resignation", in his *Critical Models: Interventions and Catchwords*, trans. Henry W. Pickford (New York: Columbia University Press, 1998), pp. 292-293.

来的潜能有着更深刻的认识，从而使启蒙的进步神话化为一种永恒。因此它实际上接近于一种带有极权性质的真理主张。由于阿多诺拒绝对绝对真理的宣称，因此，他所提供的，就只不过是批判的否定性与实验性的分析。将否定性美化作为一种救赎承诺，代表了一种对欺骗的不真实的抵抗。

因此，《启蒙辩证法》有关启蒙的“积极概念”事实上是一种否定性的模式：就是说，它是一种摆脱了“与盲目宰制的缠结”的启蒙。它不是源自于对未来的积极展望，而毋宁说是表达了对一种缺场之物的渴望，即在启蒙纠缠于宰制中所缺场的东西的渴望。它是对本来应该在历史进程中得到实现却没有实现的理想的渴望。虽然阿多诺所坚持或维护的启蒙尚未存在，但在任何领域中的一切进步发展中都能够发现它——作为一个因素。在这个意义上，我们可以认为，对于阿多诺来说，虽然启蒙事业有着悠久的历史，但它尚有待重新开始。因此，只有在人们在“启蒙本身”之内寻找“启蒙之倒退为神话”的根源的时候，这一摆脱宰制的解放过程才可能得到实现。就是说，对于阿多诺来说，人类解放之最终实现的根本，在于对启蒙的当前进程进行批判，从而力图扭转启蒙的工具合理性方向，以避免它最终走向自我毁灭。这实际上是对启蒙的前进方向的一种矫正，而不是放弃启蒙。事实上，阿多诺为自己确定的任务是：通过批判，通过对走上歪路的启蒙所释放出来的技术欺骗与野蛮统治进行坚决的辩证否定，从而坚持忠于启蒙的历史使命。这并非不可能的，因为启蒙的宰制逻辑并非不可抗拒，事实上，在历史的废墟中，依然可以寻见非宰制性的合理性，尤其是在现代艺术当中。现代艺术的摹仿合理性告诉人们，通往主体—客体之间自由交往的道路并没有被彻底堵死。

第二节 理性的内在辩证法

哈贝马斯对阿多诺的评价基本上依据其对《启蒙辩证法》的阅读。如汉摩尔指出的，哈贝马斯很少认真讨论其导师的其他重要著作如《否定的辩证法》和《审美理论》，对于阿多诺的其他艺术批评和社会学批评文章更是极少提及^①。然而，即便就《启蒙辩证法》一书而言，哈贝马斯的阅读也犯了简单化的错误。从上一章可以看出，阿多诺实际上并没有宣判启蒙的死亡，而是坚持通过对启蒙的历史发展趋势来进行深刻的反思，从而拯救被启蒙的宰制性逻辑所遮蔽的维度，以重新开启新的启蒙之路。同样，阿多诺对工具合理性的批判也并不意味着他对现代理性整体都已经彻底失望。事实恰恰相反。正如他在关于瓦莱里的一篇文章中说的：“理性这一工具施加于过度的人类总体性之上的伤口，只能靠更多的、而不是更少的理性来治愈。”^②事实上，阿多诺所抱的希望是，持续不断的合理化最终会导致一种辩证逆转，从而最终实现美好的未来。实际上，即使在其最阴暗的时候，阿多诺依然坚信，作为纯粹的算计的宰制性工具合理性始终是与另一种解放性的、乌托邦式的理性的可能性相关联。这个坚持更多理性的阿多诺与人们通常理解的对理性进行激进批判的阿多诺似乎完全背道而驰。因此，澄清阿多诺的理性观念，就显得非常的

^① Espen Hammer, *Adorno and the Political*, London & New York: Routledge, 2005, p. 145.

^② Adorno, *Notes to Literature*, vol. 1, ed. Rolf Tiedemann, trans. Shierry Weber Nicholsen (New York: Columbia University Press, 1991), p. 121.

重要。

一 理性的内在辩证法：工具合理性与摹仿合理性

启蒙的核心概念，就是理性（reason, *Vernunft*）。当代思想家对启蒙的种种对立的看法，其实就源自于他们对理性的判然有别的看法。那么，理性究竟指的是什么呢？就其最基本的意义而言，理性指的是人类进行逻辑推理的能力，与之相对立的，是感受、感知、欲望，是神秘、信仰、神启。自启蒙时代以来，理性一直享有极高的声誉。然而，在西方思想史上，不同的哲学家对理性的理解却是各不相同的。

以笛卡儿为首的理性主义者认为，理性是知识的根本源泉，也是检验知识的唯一标准。他们相信，现实本身有着内在逻辑结构，因此真理能够为知识所直接把握，当然这有赖于理性。他们认为，至少某些人类知识是通过先验的，或合理性的、与感官经验不同的洞见而获得的。理性所领悟的，是超越了感官经验的客体，即普遍物及其之间关系。所谓普遍物，是一种抽象，一直反复出现在各种各样的事例中的特征。虽然这些抽象无法为人所看到、听到或感觉到，但理性主义者指出，人能够明白地思考到这些东西以及它们之间的关系。这种知识包括所有的逻辑和数学，也包括许多其他领域中的片段性洞见。在理性主义者看来，这种知识是思维所能获得的最重要、最明确的知识。这种先验知识既是必要的（就是说无法想象是相反的情况），也是普遍的，就是说，它不允许有任何例外。相反，感官经验常常提供一种混乱的、纯粹试探性的方法，因此是不可靠的。

与理性主义恰恰相反的是经验主义。经验主义认为，一切知识均来自于感官经验，因此也接受这些经验的检验。比如洛克就认为，人类头脑生来就像一块白板（*tabula rasa*），各种感官经验投射于其上并对之进行自由的、大胆的书写，知识从而产生。更具有激进的怀疑精神的休谟则认为，人除去感官经验之外，没有任何真正的能力。他甚至认为，人其实一系列感官印象的总和，所谓思想、概念、哲学思辨、形而上学，等等，都是虚假的。因此，休谟最后走向对整个哲学、人类理性作了最彻底的怀疑，乃至否定。

超越理性主义与经验主义之间的争论的，是西方哲学史上的巨人康德。康德认为知识的获得，既依赖于感官经验，也依赖于人的理性。就是说，经验对知识的产生是必要的，但要把经验转换为知识，就不能没有理性。康德经过研究，发现人类理性中有一些先验（*a priori*）的东西，通过这些先验的范畴，我们才能获得概念、进行思维，从而获得知识。根据康德的理论，理性是借助全面性的原则而将知性所提供的概念综合为一统一体的力量。提供先验原则的理性被康德称为“纯粹理性”，而“实践理性”相区分。后者主要关涉行为的执行。康德的批判哲学并没有盲目地推崇理性，实际上，他为理性设定了有效范围。就是说，他认为，人类的理性在处理感官经验、认识现实世界时是可靠的，然而在超验的范围，诸如事物的本质、神的存在与否这类问题上，却是完全盲目的。在《纯粹理性批判》的第一版序言中，康德就要求：“重行从事于理性所有之一切事业中最艰巨之事业（即理性自知之明），及组织法庭不以独断的命令，而依据理性自身所有之永恒不变法则，以保证理性之合法主张而消除一切无根据之佞妄主张。此种法庭实惟

纯粹理性之批判足当之。”因此，理性具有普遍的效应，是一切事物的最终审判标准。事实上，虽然启蒙思想家对知识的根源究竟是来自于人类的理性还是感官经验有着不同的见解，然而他们都相信，人类能够通过理性的提升而有效地操控大自然，也能够自由地塑造自己的个人世界和社会世界，最终实现自由、平等、法治和幸福。

然而，这种乐观思想在当代遭到了许多思想家的怀疑。福柯就怀疑我们是否有理由信奉理性原则的至高无上。在他看来，先验的普遍理性是不存在的，所谓的理性只是一些具体的理性，而这些具体的理性并不享有至高无上的地位。实际上，在福柯那里，理性沦为了权力统治的工具。福柯的观点其实是深受尼采影响的后现代主义者的普遍看法，且也与阿多诺和霍克海默的态度有相似之处。后者认为，人类为了自我保护，不断运用启蒙理性来谋求对大自然的支配和控制，以图最终获得自由和解放。然而，在通往启蒙的路上，理性逐渐蜕变为纯粹的工具合理性，自然被抹平为可操纵的、可利用的客体，任由工具合理性处置。这一斗争旨在摆脱外在自然对人类的威胁，然而就在人类运用理性以力图控制大自然的时候，人类的内在自然也遭到了压制。理性成了一个盲目的工具，无法反映出自身本来的目的，也无法理解它所施加于其上的物质的特性。阿多诺和霍克海默将这种理性称为工具合理性。这种工具合理性是一种已经被整合进一切社会经济、文化和精神过程，而且还决定着这些过程的认知模式。在他们看来，正是工具合理性的成功，导致人性倒退到一种“新的野蛮状态”中。

哈贝马斯指责阿多诺和霍克海默对理性持一种总体化的态度，无视理性的历史多样性。的确，在阿多诺看来，在资本主义

制度中，理性本身成了经济机器的工具。这个工具坚定地指向为经济所刺激的野心的实现。启蒙沦为资本主义的工具，而工具合理性行动与物质生产过程一样得到规划算计^①。技术，作为资产阶级经济在工厂与战场上的堡垒，成了知识的精华，被“国王”和“商人”所控制。阿多诺并没有像他的学生那样区分出工具合理性与交往合理性等样态来。但是，这并不意味着阿多诺的理性观是一种“总体化了”的态度。这一思想在他的一篇哲学色彩不那么浓的文章中得到了更好的阐述：

进步的概念是辩证的……因为它的工具（organon），即理性，是统一的：调和与对大自然的宰制在理性中并非是分裂的，毋宁说，它们都享有理性的全部决定因素。其中一方将自身转化为另一方，直至它在严格的意义上进行反思、怀疑自身，直至理性将理性运用于自身之上，并在自我设限中摆脱同一性的邪恶影响。^②

实际上，作为一个彻底的辩证法大师，阿多诺坚持认为，理性的历史是真正辩证的，一如他对启蒙的态度一样。在他最后一部哲学著作《否定的辩证法》中，阿多诺就以一句艰深的陈述阐述了理性的辩证问题：

理性是某种与大自然不同的东西，然而又是其中的一个因素——这就是它的史前史，已经成了它的内在决定因素的

① Horkheimer and Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, p. 23.

② Adorno, "Progress", in *Critical Models: Interventions and Catchwords*, trans. Henry W. Pickford, New York: Columbia University Press, 1998, p. 152.

一个部分。作为为了自我保存的目的而向外扩张的心灵力量，它属于大自然；然而，一旦我们将它从大自然那里剥离出来并与之形成对照，它也就成了大自然的它者。理性在降低大自然的威望的同时，既与大自然相同一，又与它不同一——就是说，它与其自身的概念保持着辩证的统一。然而，在这一辩证关系中，理性越是毫无约束地演变成一种凌驾于大自然的绝对力量并因此而忘却自己，那么它就越是倒退到大自然，一如疯狂的自我肯定；只有作为对大自然的沉思，它才是超自然的。^①

作为与大自然不相同一的东西，理性（reason）可以说是一种力图控制大自然之威力的“心灵力量”。从这一点来说，理性也就是工具合理性（instrumental rationality）。然而理性并非只是大自然的对立面。作为一种存在于人类之中的心灵力量，它必然又是大自然的一个部分。就此而言，理性包含着工具合理性的它者，就是说，如果视工具合理性为理性本身的话，那么理性甚至也与自身不同一。阿多诺对理性的这一辩证关系的理解非常重要，直接关系到哈贝马斯对他的指控是否正确。

在阿多诺的理论中，工具合理性取代理性本身，成为启蒙的宰制性力量，意味着启蒙从此踏上了逆转为神话的道路。但是，就在工具合理性睥睨一切、大步前进的同时，在历史的废墟中，人们还是能够窥见一种迥然有别的合理性，这就是摹仿（mimesis）。在《启蒙辩证法》中，阿多诺和霍克海默为人类在启蒙理性发展过程中失去了摹仿自然的能力而感到惋惜。然而随着启蒙理性的发展，“文明取代了对它者性的有机适应（organic adap-

^① Adorno, *Negative Dialectics*, p. 289. 中译文见第 287 页。

tation to otherness), 即摹仿行为本身。在神话阶段, 取而代之的是对摹仿的有组织的操纵; 最后, 在历史阶段, 取而代之的则是合理性的实践, 即工作。不受控制的摹仿被禁止了。……数千年来, 统治者一直严厉地阻止他们的后辈和被征服的群众倒退回摹仿行为中去”^①。与摹仿自然的受支配不同, 人类通过理性活动和文明制度开始反过来支配自然了: “作为支配自然的社会力量对自然界发生反作用。”启蒙发展的结果是, “在资产阶级生产方式中, 所有实践经验中固有的摹仿痕迹都被遗忘抹平了”^②。这种遗忘所造成的结果就是, “那些被文明刺花了双眼的人们, 只有在某种行为举止和行为方式中, 才能感受到自己所具有的已经成为禁忌的摹仿特征”^③。当然, 摹仿是永远不会被彻底根除的, 它只是被驱逐到了艺术领域。从此, 摹仿与合理性之间的辩证关系解体了, 成了两个不同的领域: 一方面是工具性或宰制性的合理性, 而另一方面则是艺术。从此之后, 摹仿行为就与工具合理性分道扬镳了。

这种分离的结果是灾难性的。阿多诺指出: “没有摹仿的合理性否定自身。”^④失去了一切摹仿因素, 合理性就将彻底脱离它自以为把握住了的客体, 从此它就一往无前地发展, 最终走向它的反面, 即非理性。因此, 很显然, 阿多诺并没有将理性等同于工具合理性, 他并没有完全抹杀理性的作用从而走上非理性主义的道路。事实上, 历史的非理性倾向, 根源恰恰在于工具合理性的盲目发展。因此阿多诺提倡以“更多的理性”来医治历史发

① Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 148. 中译文见第 202 页。

② Ibid., p. 149. 中译文见第 203—204 页。

③ Ibid. 中译文见第 204 页。

④ Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 331.

展所留下的伤口，实际上就是希望重振摹仿合理性以抗衡工具合理性的宰制性力量，从而实现主体与客体之间的非宰制性的自由交往。而实现这一乌托邦的处所，就是艺术。但是与人们一贯以外普遍认为的不同，艺术在阿多诺那里并不是关涉非理性的领域。恰恰相反，作为另一种合理性的摹仿，之所以能够在艺术中找到藏身之处，是因为在阿多诺看来，“艺术乃是批判合理性的合理性，但与此同时它又远离合理性”^①。的确，艺术关乎感性。阿多诺并不反对这一点。但是在他看来，感性也是理性的一个组成部分。他反对将感性与理性对立起来的传统做法。自从柏拉图将诗人从理想国中驱逐出去以来，个体、特殊、偶然、感性、乃至艺术，都是普遍理性的对立面。阿多诺并不认为理性和感性本质上分属不可通约的领域。相反，否定辩证法所坚持的，就是感性、特殊、偶然等非同一性实际上是理性之被压抑或被拒斥的它者。因此，阿多诺极力宣扬现代艺术，目的就是要更多的理性（即被压抑的它者、被流放的艺术中的理性），来治愈那只坚持以普遍来统摄特殊、以概念来统摄个体的工具合理性：“艺术所攻击的非真（untruth）并非合理性，而是合理性与特殊性的僵硬对立。”^② 因为艺术乃是主体与客体自由交往、感性与理性自由嬉戏、难分彼此的场所。

关于阿多诺的摹仿理论及其艺术理论，本书将在后面作专节论述。在此我们所要强调的，就是阿多诺并不像哈贝马斯所攻击的那样忽视理性的历史多样性。进一步而言，即便对于工具合理性，阿多诺也不是持全盘否定的态度的。

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 57.

② Ibid., p. 98.

二 工具合理性的主观性与客观性

无疑，阿多诺对工具合理性所作的批判是非常彻底的。在他看来，工具合理性的扩张之最根本和最明显的表现，莫过于人类为了自我保存（self-preservation）而进行的斗争。人类为了自我保护，不断运用启蒙理性来谋求对大自然的支配和控制，以图最终获得自由和解放。然而，在通往启蒙的路上，理性蜕变为纯粹的工具合理性，自然被抹平为可操纵的、可利用的客体，任由工具合理性处置。这一斗争旨在摆脱外在自然对人类的威胁，然而就在人类运用理性以力图控制大自然的时候，人类的内在自然也遭到了压制。理性成了一个盲目的工具，无法反映出自身本来的目的，也无法理解它所施加于其上的物质的特性。阿多诺和霍克海默将这种理性称为工具合理性。《启蒙辩证法》对荷马史诗《奥德赛》的解读就清楚地讲述了人类是如何以付出压抑自己的内在自然天性为代价来抵制大自然的威胁的。启蒙理性的盲目发展，使本来应该是充当实现人类的目标——自由与幸福——的工具的理性走向了它的反面——蒙昧和专制。启蒙理性在其实现的过程中，已经背离了启蒙理性自身的理念。

工具合理性的典范形式，就是一个有意进行运作的主体通过运用工具而对一个客体或被视为客体的其他主体（甚至是自己）施加影响。在工具的或策略的意义上合理性地行动，意味着我们必须有某些目的，也必须有某些手段、能力和设备来实现这些目的。就目的依赖于主体的意志而言，霍克海默和阿多诺又将工具合理性称为“主观理性”（subjective reason, *subjektive Vernunft*）。然而，阿多诺和霍克海默也坚持对

工具合理性进行辩证分析。就是说，他们清楚地认识到，工具合理性并非纯粹是主观的，它也有着自己的客观性^①。所谓工具合理性的客观性，就是说，主体所使用的工具自有其自身的逻辑，它不会完全驯服于主体。主体无法按照自己的主观意愿而随意摆弄工具。用布朗克霍斯特的话来说，就是：“主观理性的概念本身就是悖论性的，或者说是自相矛盾的。工具合理性本身不是纯粹主观的。因为它声称具有一种客观性，谁也无法拥有，无论他的地位如何；它具有普遍正确性，对所有人来说都同样对待。借此，也仅仅借此，工具合理性本身与主观统治的暴政相左。”^②

这不是布朗克霍斯特本人的臆想。《启蒙辩证法》的确就是这么说的。布朗克霍斯特就征引了该书的相关段落，以证明自己的正确性：

工具取得了独立性：精神的中介作用独立于主人的意志，修正着经济不公的方向。……那涵括一切的统治的工具——语言、武器、甚至还有机器——必须让自身被一切所涵括。因此在统治中，合理性维度和那些不同于它的东西同样盛行。手段的“客观性”使手段普遍可得。但随着思想作为统治的手段的出现，这种客观性已经意味着对该统治的批评^③。

① 布朗克霍斯特在他的《阿多诺与批判理论》中对此作了细致的解读，参见 Hauke Brunkhorst, *Adorno and Critical Theory* (Cardiff: University of Wales Press, 1999), pp. 18-21.

② Ibid.

③ Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 37.

工具所具有的客观性，使得它既可以是统治的手段，也可以是反抗统治的手段。按照布朗克霍斯特的说法，《启蒙辩证法》对理性的工具效应（instrumental effects）和非工具效果（non-instrumental impacts）、作为统治手段的理性和作为对这类统治的批判的理性作了区分^①。很显然，在这里，作为统治手段的理性同时也对这种统治进行了限制。从这一个角度来看，哈贝马斯对阿多诺的所谓操作性矛盾的指控是站不住脚的，就是说，我们是可以用理性来对理性进行批判的。更确切地说，阿多诺乃是利用作为统治手段的理性来对这类统治进行批判的，是以理性的非工具维度来批判理性的工具效应。我们不要忘记，霍克海默和阿多诺的合著的标题就清楚地告诉我们，他们关注启蒙的辩证问题。就是说，启蒙之值得肯定的成就与其走向工具合理性的趋势就是辩证的两面。哈贝马斯指责他们忽视了理性的肯定因素，实在是一种误解。

正如前面的引文所表明的，阿多诺是在宽泛的意义上使用工具这一范畴的，它包括“语言、武器，甚至还有机器”。就连伴随着资本主义发展而获得重要的批判意义的各种概念，诸如平等、公正等，都是广义上的工具。这些工具固然都起着维护统治的作用，但由于自身的客观性，它们都有可能转化为抵制宰制的工具。下面一段由布朗克霍斯特所征引过话颇能说明这个问题：

一切音乐都曾经为出身高贵的人打发漫长的时光而服务过。然而（贝多芬的）最后的四重奏几乎不是背景音乐。根

① Brunkhorst, *Adorno and Critical Theory*, p. 21.

据精神分析学，温柔（tenderness）是为反对野蛮的虐待而训练出来的。但它已经成为人性的一种模范。就连认识论的陈腐的概念也指向它们本身之外^①。

阿多诺的意思很明显，诸如温柔之类的概念，因为它们“已经成为人性的一种模范”，因此足以反抗现有社会的一切野蛮现象——而在阿多诺心目中，晚期资本主义社会从来就不缺乏这类现象。“就连认识论的陈腐的概念”，虽然它们并非本身就是超越和反抗现存社会的力量，然而，在某些条件下，它们同样能够成为反抗其自身社会和历史可能性条件的力量^②。

此外，还有一种说法值得我们注意。古佐尼（Ute Guzzoni）在一篇文章中说到，根据人们对研究对象的态度，人们通常可以区分出两种类型的批判来。就是说，批判要么针对被批判的事物本身，这样的批判就是希望该事物必须被克服；要么只针对其某些特征，尤其是其众多显现方式中的一种，这时我们希望它以另外一种方式存在，而不是要彻底清除它。这种批判意味着对某种事物加以一定的限制。古佐尼认为，阿多诺对理性的批判就属于后面一种。他并不质疑理性本身，对于理性已经成为人类与现实之间互动的最重要的手段、成为他们获得自我实现的钥匙这么一种事实，他并不怀疑。阿多诺之所以批判理性，是由于它在现代

^① Adorno, *Against Epistemology: A Metacritique. Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies*, trans. Willis Domingo (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983), p. 39.

^② 参见 Brunkhorst, *Adorno and Critical Theory*, pp. 17-18.

社会中的存在方式以及被运用的方式^①。理性必须返身直面自己，反思自己，从而走出宰制命令的力量。古佐尼的这一说法，与我们前面有关阿多诺的启蒙观是一致的。

我们前面说过，阿多诺对经济与社会的批判乃是一种内在批判 (immanent critique)。据安德里亚斯·摩尔特认为，内在批判正是阿多诺运用理性而对理性进行批判的方法^②。就是说，内在批判的运用使得阿多诺不至于犯操作性矛盾的错误。所谓内在批判，就是从内部出发来进行批判。就是按被批评的对象自身的逻辑来批判其本身，而不是在批判别人之前就确定批判的逻辑。

① Ute Guzzoni, "Reason-A Different Reason-Something Different Than Reason?" in *The Actuality of Adorno: Critical Essays on Adorno and the Postmodern*, ed. Max Pensky (N. Y., Albany: State University of New York Press, 1997), pp. 23-42. Here in p. 24. 古佐尼不同意阿多诺（以及后现代主义）的做法。他提出一种非常有意思的做法，就是区分理性 (reason, *Vernunft*) 与合理性 (rationality, *Rationalität*) 之间的区别，并提倡对合理性进行激进的批判。根据他的说法，理性是以简单性、同一性与当下性为特征，而合理性则以秩序和分析，以联结与关系为特征。就是说，合理性将其客体离析为各个构成因素：“理性旨在服务个体，它的真理在于无遮蔽性 (unconcealedness)。相反，合理性瞄准的是判断真理。理性感知独特的东西，而合理性则同论证、根据原则来进行演绎。与感官感知相对立的，不是理性，而是合理性。理性与感性相似，它是由其客体所决定并铭刻的，它对客体不进行干涉，因理性是消极的、接受性的。相反，合理性则力图界定、明确、处理和其控制其客体；它控制、主宰、统治、整饬感性。” (pp. 27-28) 由此看来，古佐尼的这一区分和梳理只是名称上的澄清，并没有提供什么独特的见解，他的合理性在很大程度上与阿多诺的工具合理性、同一性思维、概念性思维或推理性思维没多大差别。阿多诺关于理性的内在辩证法，其实远甚于古佐尼太过清晰的区分。本书倾向于对理性的含混理解，而将理性之中的各种具有不同倾向性的因素理解为理性中的各种合理性 (a plurality of individual rationalities)。就此而言，阿多诺所作的理性批判，实在是理性的自我反思。但要切记的是，阿多诺的理性的内在辩证法的看法，并不等于哈贝马斯将理性分化为认知、道德—政治、审美合理性。在后者那里，随着现代社会的祛魅，这三种合理性按照自身逻辑而各自发展，从而获得了相对的自治性。

② Andreas Molt, "Adorno and the Myth of Subjectivity", *Contretemps* 3, April 2002, p. 113.

就是以子之矛攻子之盾。他认为，批评必须是“内在的”，必须内在于它所批评的东西中。就是说，必须尽可能地接近批评对象，而不是从外部给它施加任何外部标准^①。这与黑格尔不同。黑格尔认为，内在批判会产生肯定的结果。这就是他所谓的“有限否定”（determinate negation）。事实上，对于他来说，他的思辨性辩证法与他所谓的“形式”辩证法、“否定”辩证法或“诡辩”辩证法区别开来的独特性质，就在于“有限的否定”这一能够引向积极结果的特征。辩证法的第一个方面，即对研究对象的否定与批判这一方面，是一切“形式哲学”都能把握的。但这种将批判的结果看做是否定的理解，使得形式哲学成了怀疑主义的同盟。黑格尔认为，真正的哲学必须能够产生肯定的结果，因为否定性作为辩证的结果同时也是肯定的；它包含着它从中产生的东西，将后者吸收进自身，无法在没有后者的情况下存在。这就是“有限的否定”的原则，就是说，在辩证过程的否定其实是肯定。矛盾最终会被统一到更高层次上的综合之中。然而，在阿多诺看来，辩证法作为一种内在批判，其关键在于它并不诉诸于任何外在的绝对原则。实际上，内在批评在批判某一特定概念体系的时候，运用的恰恰就是这一体系本身的理论逻辑。

具体而言，就现代性而言，就是从现代性所已经取得的成就

^① 当然，阿多诺同样也提出，一方面内在批评必须尽可能深入到批评对象之中，但在另一方面也必须保持独立。在《文化批评与社会》一文中，他明确地指出：“意识必须超越文化的内在性，否则内在批评本身就无法理喻；因为要想追踪客体的自然而然的运动轨迹，那么这项任务只能由未被其彻底吞没的人来完成。”（Adorno, *Prisms*, p. 29）虽然我们必须循着客体对象本身的逻辑来对它展开批评，而不是从外部出发，按前定的范畴来进行批评，但内在批评之成为可能，必须建立在被批评者的某种自由的基础上。否则，批评者就无法判断任何事物，而只会被批评对象所裹挟着前行。因此这意味着，内在与超越之间的严格区分是不对的。事实上，阿多诺提倡的，是既外在又内在的“否定的辩证法”。

及其潜在的解放可能性出发，有意地调动体现在文化现代性中的合理性的潜能，来对现代性危险的物化趋势和现实进行批判，以使文化和社会的（自我）批判成为可能。因此，“他的批判同样依赖于对已经在去神秘化方面取得了的文化进步的肯定性引述，依赖于文化的革新潜能的事实性释放”^①。不过，布朗克霍斯特过分强调阿多诺对调动合理性潜能所抱的热情。阿多诺的内在批判其实更多的要将启蒙和理性的实际发展过程与其所宣称的原则进行对比，从而揭露两者之间的差异和矛盾。但无论如何，阿多诺所谓的“操作性矛盾”，都是哈贝马斯对阿多诺的内在批判的一种误读。同样，哈贝马斯指控阿多诺忽视现代性所取得的成就，也是没有理会阿多诺的一片苦心。

哈贝马斯本人的策略是区分工具合理性与交往合理性，并将人类解放的希望寄托在交往合理性之中。就理想情况而言，完全合理性的语言交往生活能够帮助人类摆脱传统的不假思考的偏见、神话的含混隐匿，以及对他人的盲目模仿。但如果从工具合理性的内在辩证法出发，解放的手段也可以是来自工具合理性。问题是：手段（无论是法律还是什么别的民主程序）本身也会成为统治者，它们一旦生成，就有着自己的逻辑。阿多诺所担心的，就是这一点。显然哈贝马斯本人并没有充分考虑到这一点。即便是哈贝马斯高度重视的语言本身，也并非人们达成一致理解的纯粹工具，它有自身的力量，人类是无法彻底控制它的。它很容易僵化或物化从而失去活力而无法保证共识真理的最终获得。正是在这里，艺术能够重新激活语言。而且艺术不仅能做到这点，它还始终关注孤苦无告的个体的特殊性，绝不允许这些特殊性被压制。这是一切普遍规范所无法做到的。

^① Brunkhorst, *Adorno and Critical Theory*, pp. 66—67.

此外，正如我们前面所征引的，阿多诺认为：“理性越是毫无约束地演变成一种凌驾于大自然的绝对力量并因此而忘却自己，那么它就越退回到大自然。”从这一点来说，阿多诺对工具合理性的批判，就是要揭示理性是如何转化为无理性（unreason）或合理性的不合理性（rational irrationality）的。就理性本身也属于大自然的一部分而言，无理性或合理性的不合理性就是理性的它者。阿多诺的理性批判也揭示了，理性本身的存在是不可能自足的，它必须依赖自身与它者之间的关系。理性本身的运作取决于非同一的、合理性之外的或非理性的事物。阿多诺的主要论题之一，就是理性与自身的非同一性并不意味着一种不一致的批评立场，也不破坏与统治作斗争的每一次努力。它并不意味着放弃接近真理，但它的确要求我们重新构想真理的意义、真理在社会中的运作方式。

总而言之，作为一种批判思维，阿多诺的否定的辩证法在于将（资本主义的）现实的种种矛盾看作是对理性的否定。它关注的是客体的潜能，而这些潜能尚未实现它们更加丰富、更加充分的中介的可能性。在追踪理性在社会中的遗迹和残余中，现实之成为另一个样子的潜在可能性已经得到了预示。

三 文化工业与物化

阿多诺对理性乃至工具合理性的辩证态度，在他的社会文化批判中也得到了贯彻。在这里，我们就以文化工业为例来具体说明阿多诺的理性观。众所周知，阿多诺对文化工业进行了激烈批判。其严厉程度有着非常深远的影响，极大地强化了人们心目中阿多诺悲观保守的一面。然而，我们认为，作为坚持工具合理性之内在辩证法的阿多诺，他对文化工业的态度远非人们所想象的

那么僵化，那么绝对。事实上，他充分注意到了文化工业产品作为宰制手段的客观性及其可逆转性。

《启蒙辩证法》关于文化工业的一章的基本论题是，在好莱坞电影和电视的时代，启蒙有着转变为大众欺骗的危险。在坚持启蒙与大众欺骗之间的差别的基础上，阿多诺将文化工业贬斥为对启蒙的原初目的的背叛。因此，应该注意的是，阿多诺对文化工业的批判并非纯粹的就事论事。1936年3月3日，阿多诺在一封写给本雅明的信中谈到高雅文化（high art）和工业化生产的消费文化（industrially produced consumer art）之间的关系，他说这两种文化“都负载着资本主义的烙印，都包含着变革的因素（但当然永远不会是勋伯格与美国电影之间的中间项）。这两者都是从一个完整的自由中分裂而来的两半，但它们相加起来却无法构成这个整体”^①。按照伯恩斯坦的理解，这意味着阿多诺不是要对文化工业这一现象进行客观的社会学分析，而是要从其与社会改造之可能性的关系角度来对它的问题进行研究，就是说，在阿多诺看来，“理解文化工业，必须从它对‘完整的自由’的促进或阻碍的潜在可能性的角度出发”^②。阿多诺的目的，就是要揭露文化工业对人类获得“完整的自由”所造成的阻碍作用，并从中找到促进的因素。

关于文化工业的作用，阿多诺和本雅明有过针锋相对的论争。这次争论所触及的问题以及所导致的人们对艺术和文化工业的新认识是西方马克思主义美学理论一个崭新的发展阶段。它的焦点是对大众传媒的影响和艺术的社会意义以及这些意义的政

① Bloch, Ernst, *et al.*, *Aesthetics and Politics*, trans. & ed. Rodney Taylor. London: NLB, p. 123.

② J. M. Bernstein, “Introduction”, in Adorno, *The Culture Industry*, p. 2.

治—经济基础的不同理解。本雅明在《机械复制时代的艺术作品》(*The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*)中指出,新的大众媒体以其特殊的技术手段发现了不同于传统的、习惯的感知方式和世界图景,丰富了我们的观照世界,从而解放了人的视觉无意识,展现出日常状态下人们习焉未察或视而不见的东西,为对艺术进行革命性的改造提供了伟大的机会。然而阿多诺对此深表怀疑。他认为本雅明盲目信任技术的进步性是幼稚的。他则担心,这种技术复制本身所产生的社会—认识论抹平,有特权的和无特权的之间的辩证关系的约减,将会导致法西斯总体化。他因此严厉地批评了本雅明的技术乐观主义。就本雅明所说的复制技术而言,阿多诺指出,复制艺术,比如说复制的音乐,本质上是一种商品。这种拜物教必然导致消费者的听力的退化,他们满足于标准化的演奏。因此复制艺术不是发展、丰富了人们的感知,而是麻木了人们的感官,使之萎缩、退化。在他看来,文化工业乃是当前“全面被管制”的物化的社会秩序的缩影。文化商品的生产,完全是为了交换,为了消费。统治它的,也是那取消质的差异的交换原则。在花样繁多的伪个性化的表面下,是永远雷同的图式化。更重要的,文化工业本身对消费者的意识具有物化的作用。其最重要的体现是,文化工业以其图式化的产品,一方面给消费者以虚假的满足,另一方面又通过预先准备,取消了个体认知差异,规范着个体的思维与体验,极力防止他构想另外一种生活^①。对于阿多诺来说,这个世界因此是一个物化的世界。

那么,什么是物化呢?“物化”(reification)一词来自于拉

^① 关于阿多诺对文化工业的批判及其含混的意义,可参见拙作《阿多诺的文化工业批判思想》,《外国文学评论》2003年第2期。

丁词根“res”（即客体意义上的物）。作为一个哲学概念，它的流行，起源于20世纪20年代的马克思主义者所发展的异化理论，尤其是卢卡奇（他用的德语词语Verdinglichung和Versachlichung）。其实马克思的异化理论也是对前人的思想的一种发展。异化（alienation）这一概念有着悠久的历史。欧洲现代异化理论中的某些主题，在许多世纪之前就已经以这样或那样的形式出现。比如，犹太—基督传统中就有所谓人类的异化的说法，即人类与上帝日益疏远。在后来的世俗政治理论中，异化指的是人逐渐疏远于其生活于其中的世界的过程。在个体与社会关系的语境中，异化指的是社会作为一个整体对社会每一个成员的个体性的冷漠。许多学者认为，与传统社会相比，人与人之间的关系在现代社会里肤浅得多。这导致人类难以理解和适应他人的独特性。这些异化理论潜藏着一种假定，即在过去的某个时候，人类之间、人类与自然和谐地生活。然而后来出现了一种断裂，导致人类与世界和社会的疏远，人类成了异乡人。这一理论往往还假定，在未来，这一异化将会被克服，人类能够重新建立与自身、与自然之间的和谐关系。与前人一样，在马克思那里，异化也关涉个体的无力感和自我疏远。然而，马克思的独特之处，在于他将异化状态与商品化过程联系起来，并强调资本主义与异化的必然联系。马克思在写于1844年的巴黎手稿中论述了异化是如何从私人劳动、从商品生产中出现的。他指出，异化状态主要有四种表现：即工人被剥夺了对产品的控制、对生产过程的控制、对他本人的控制（因为他的异化了的劳动是他的存在的一个根本因素），最后阶级与阶级之间也相互疏离异化，从而将社会与阶级自身对立起来。具体而言，在资本主义制度下，工人疏远于他们的劳动成果，而只是与它们产生契约性的关系。这一过程反过来也促使工人从自己的身体、外部自然、他们的精神生活、人类生

活中异化出来。在马克思看来，个体将自己的劳动与劳动成果附属于一个更强大的、异在的实体，即金钱。这种与生产和生产成果疏远的异化状况意味着人也从自身中异化出去，就是说，他们无法在自己的劳动中实现自身，无法充分发展自己个性的诸多方面。因此，对于马克思而言，异化是资本主义社会内部的一种状况，其中个体面对诸种生产力无力处理自己的劳动和成功，或者说无法在这些产品中实现自己的潜能。根据这种看法，如果个体能够自由地将使自己适应于他们自己所选择的任何活动，如果他们的活动和世界观不受制度的控制，那么异化就可以避免。因此，马克思用异化概念来证明推翻当前体制，对于工人，甚至还有资本家，都有着广泛的利益关系。显然，马克思将异化归咎于资本主义所特有的社会组织形式。

关于马克思本人是否使用过物化这一术语，学界有着不少争议。卢卡奇在《物化与无产阶级意识》中则认为马克思在《资本论》有关商品拜物教的章节中使用了物化（Verdinglichung）一词。然而据吉丽安·萝丝的考证，马克思唯一一次使用过Versachlichung一词的地方，是在《资本论》第三卷中，但是英译本将这个词翻译为“conversion... into things,”而不是“reification”。不过，无论马克思本人是否使用过“物化”一词，有一点是明确的，就是说马克思在《资本论》第一部分中详细论述了价值理论和商品拜物教理论之后，他并没有从这些理论中发展出有关其他资本主义社会制度或文化制度的详细的描述。事实上，将马克思对商品拜物教的分析发展为一种普遍的物化理论，将马克思的价值理论普遍化为资本主义社会形式的模式，并将其应用于对社会制度和文化的分析之上的，是以卢卡奇为首的新马克思主义者。

卢卡奇借助马克思在《资本论》中对商品结构的分析，齐美

尔对文化商品化的描述，以及韦伯有关合理性的论述，力图向人们证明，物化已经渗透到所有的生活领域。他提出，由于商品拜物教，人类自身的活动即人类的劳动被异化成了某种独立于他之外的客观的东西，各个孤立的个体生产者相互之间的关系也被间接化了，只能通过事物的中介（即商品的流通）才能得以实现。因此，生产者的劳动所具有的社会性变得模糊了，人与人之间的关系也成了物与物之间的关系。通过对与资产阶级科学、法律、哲学相关的各种形式的意识的仔细分析，卢卡奇指出，这些形式全都展示了一种拜物教的倾向，与商品生产领域中的拜物教相似。因此，在他那里，“物化”这一术语来指涉的是商品拜物教向一切人类意识和行为的扩张，就是说，在资本主义制度里，商品形式已经成了“普遍的结构原则”，物化“渗透到社会的每一个方面”，甚至是渗透到人类主体性之中。由于资本主义制度在越来越高的经济层次上不断地生产和再生产着自身，物化结构也就越来越深刻地、越来越决定性地、越来越明确地渗入人的意识中。它将自己的印记深深地铭刻在意识的整体之中。在卢卡奇看来，这种物化的影响怎么估计都不过分。所有的人类能力，包括意识，都被物化了。商品化的抽象劳动，如同一切商品，都表现出一种自主的幻象。

卢卡奇的理论明显有着内在的问题：如果物化效应波及一切意识，那么物化本身是如何被人所知的？卢卡奇于是引入了资产阶级意识与无产阶级意识之间的区别。他认为，这两种意识都经历了物化的影响。资产阶级误以为自己是物化的主体，能够控制物化及其后果。同样，工人也常常错误地从自己的经金钱为中介的消费力能力来衡量自己的主体价值。因此，无产阶级无法意识到，要想真正认清自己的状况，就必须获得真正的意识和革命。在卢卡奇的理论中，共产党就是一种革命阶级意识的中介性力

量，它能够帮助无产阶级获得革命所需要的真正的意识。

卢卡奇的分析就是要试图估量当时社会物化的程度，并力图寻找突破这种物化的主体力量。继卢卡奇之后，德国法兰克福学派的思想家更进一步深入研究物化的效果。阿多诺是其中一位对物化进行了最为系统的研究的思想家。他同样认为，物化是一个社会范畴，它指涉意识被决定的方式。因此，说某种东西被物化了，并不是强调说人际关系以物际关系的形式出现，而是强调说人际关系以事物属性的形式出现。然而，阿多诺与卢卡奇不同的地方在于，他并没有依赖于马克思的劳动理论或劳动过程理论，而是转而求助于马克思的价值理论，尤其是他关于使用价值与交换价值的区分。按照吉莲·罗兹的解释，阿多诺的物化概念至少有两个层面的意思，即作为社会现象的物化和作为思维过程的物化。作为社会现象的物化，就是指不同的事物显现为同一或相等；而作为思维过程的物化，就是把不同的事物看作为同一的或相等的。将这两层意义联系起来的，是商品交换的过程和原则：“交换原则，即人类劳动被简约为平均劳动时间这一抽象普遍概念，与同一化原则有着相同的起源。在交换中它有自己的社会模式，交换如果不是同一化，那它就什么也不是。”^①

不过，阿多诺的物化理论并没有止步于社会层面的分析。他从否定辩证法角度出发，揭示了同一化思维所造成的物化现象，从而将批判的范围扩大到启蒙理性。所谓同一化思维就是说使不同的事物相同（make unlike things like），使异质的事物同质化。这种思维方式与启蒙理性的固有特征关系密切。阿多诺认为，导致启蒙理性向其反面即蒙昧与专制逆转的内在特征在于，启蒙理性的主要倾向是以普遍性统摄（subsume）特殊性。这种

^① Adorno, *Negative Dialectic*, p. 146. 中译文见第 143 页。

统摄性的或工具性的合理性将相异的东西看做相同的东西，无视事物的内在特性，可正是这些特性赋予了事物以感性的、社会的、历史的特殊性。启蒙在等同原则的口号下取消了个体的特质，因此，将不同事物的等同化便成为社会对个体的强制。这种统摄，就是服务于主体的目的和意图，即自我保护。统摄的目的在于取得概念的和技术的掌握。因此这实际上是概念领域中的统治（domination）。当这种统摄性的合理性被看做是理想的全部的时候，按其本身来认识特殊事物的可能性就不复存在，启蒙合理性本来的目的也被遮蔽了。这就是思维过程的物化。关于这一思维过程方面的物化，我们在讨论同一性思维的时候再做详细的讨论。我们下面来看看作为社会现象的物化。

作为社会现象的物化更多的是与商品化有关，与交换原则有关。在资本主义商品社会里，商品具体的使用价值无关紧要，唯一使商品社会感兴趣的是它的被抽象化的交换价值。交换原则是一种同一化力量，旨在取消任何质的区别，代之以量的等同。事物之间的质的区别成了价格的差异。只有这样，交换才能得以在异质的事物之间进行。更严重的是，交换价值的普遍原则已经作为一种意识形态渗透到了社会的一切领域中。就是说，在资本主义生产的条件下，由于交换原则渗透到了社会的方方面面，人类的一切生活、思想和文化都被物化了。这种物化消除了质的区别，在形式化和标准化的原则下统治了整个商品社会。其结果是，那些表面看来是特殊性和个体性的东西实际上都只具有虚假的特殊性和个体性。这实则复制了启蒙理性的趋向：正如启蒙合理性阻碍了以目的为导向的合理性一样，资本主义生产也阻碍了为使用而进行的生产；正如启蒙合理性以普遍来统摄特殊、对感官特殊性漠不关心一样，资本主义生产以交换价值统摄了使用价值，完全忽视产品本身的实质特性。启蒙那滚滚向前、无可阻挡

的进步车轮因此昭示着一种无可抵挡的退化。

文化工业就是这个物化的社会秩序的缩影。首先，文化工业是一种作为社会现象的物化。文化商品的生产，完全是为了交换，为了消费。统治它的，也是那取消质的差异的交换原则。在花样繁多的伪个性化的表面下，是永远雷同的图式化。其次，也是更重要的，文化工业也体现了作为思维过程的物化，因为它本身对消费者的意识具有物化的作用。其最重要的体现是，文化工业以其图式化的产品，一方面给消费者以虚假的满足，另一方面又通过预先准备，取消了个体认知差异，规范着个体的思维与体验，极力防止他构想另外一种生活。由此，阿多诺对文化工业所进行的深刻批判，乃是他对物化、对同一性思维的批判的一个有机组成部分。对文化工业的抵抗，在某种程度上就是对同一性思维的抵抗，对物化的抵抗。可是，对阿多诺来说，抵抗是可能的吗？

的确，从总体上说，阿多诺对人们是否能够有效抵抗文化工业和物化这个问题，一直持论谨慎。最极端的说法无疑是“彻底物化”：就是说，概念与其客体的表面同一已经无法打破，而商品交换过程则控制了制度、行为和阶级形成，其程度之深，已达到阻断任何独立的和批判的意识的形成。说意识已经“彻底物化”，就是说意识只能理解社会的表面，只能将当前机构制度和行为方式的作用模式描述为是本质的、不变的特征或属性，似乎它们作为客体“实现了它们的概念”。因此，说社会意识已经彻底物化，就意味着批判意识或理论是不可能的，意味着社会的潜在过程是被彻底掩藏起来了，社会中的乌托邦可能性也因此是不可想象的了。思想是无能的，客体是不可接近的。彻底物化的说法因此是不可言说的，因为如果这是真的，那么它将是不可知的。

阿多诺在后世学人眼中，是一个典型的悲观主义者，似乎他认为只有一场“末世的断裂”才能将人们从“完全被管理的世界”的铁笼中解放出来。无疑，阿多诺关于文化工业和物化世界的论述，从总体上说来，是趋于悲观的。在他的笔下，物化的确迅速渗透于生活的每一方面，文化工业的消费者确实显得比较被动，他们面对文化工业的控制手足无措，没有多少抵抗能力。然而，阿多诺真的认为物化已经彻底完成，认为文化工业已经彻底控制了人们的心理、完全压制了思考的可能性吗？对此，阿多诺本人也是矛盾重重的。在许多地方，阿多诺或明确指出、或隐约地暗示物化的彻底，这也是为什么有这么多的评论者批评他的悲观态度的原因。

四 抵制物化的可能性

显然，作为一个始终坚持辩证法的哲学大师，阿多诺是不可能得出这么僵化的一种结论来的。因此，在另一方面，阿多诺又言之凿凿地说，非同一性或批判思维总是可能的：“无论思维在何种程度是物化的，它同时又预示着克服物化的客观可能性。”^①阿多诺关于文化工业技术的描述确实向我们展示了一幅黑暗的图景，其中文化工业的技术的确能够以各种方式来控制人的意识。但是阿多诺也的确向我们展示了抵抗这一总体物化的可能性。阿多诺提示我们，技术也许不会彻底地物化意识。就是说，它无法全然将人类主体客观化，无法完全殖民、征服和控制詹明信所说的“政治无意识”。这是由工具合理性的内在辩证法所决定的。

^① Adorno, *Prisms*, trans. Samuel and Shierry Weber, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1981, p. 25.

在一篇题为《闲暇时间》的文章中，阿多诺明确指出，文化工业对其消费者的意识的控制和操纵是不可能彻底的。其语气是如此的确定，以至跟随哈贝马斯而对阿多诺大加批判的法兰克福社会研究所现任所长霍内特说它“异常奇怪”，因为阿多诺在该文中承认：“文化工业的信息面对那些对媒体的虚假现实持怀疑态度的日常世界之墙，只能激起回音而已。”^①然而正如一位阿多诺研究专家德波拉·库克所指出的那样，《闲暇时间》并非唯一的一篇持乐观态度的文章。早在写于1941年的《论流行音乐》中，阿多诺就曾反复指出，那遮蔽意识、使意识无法识破文化工业破旧的意识形态所提供的谎言的，只是一层薄纱而已，而且是非常稀薄的^②。阿多诺在《透明的电影》一文中也曾反复强调文化工业意识形态的虚弱性。在这篇文章中，阿多诺还通过提及可能存在于电影观众的观点和行为方式与文化工业的意识形态之间的差异，补充说明了他关于文化工业对意识的控制的脆弱性的论断。电影观众的观点和行为方式与文化工业的意识形态之间的差异造成了电影的“意图”与其实际效果之间的断裂。阿多诺认为，经验性的传播研究应该重点探索这一断裂，因为它可能产生重要的结果^③。

阿多诺这一观点并非空穴来风，其理论根据就在于我们在前面所提到的作为统治手段的理性和作为对这类统治的批判的理性之间的区分。这里我们可以联系到本雅明与阿多诺有关文化工业的论争。克拉考尔认为，本雅明的这种技术辩证法乃是一种外在

① Adorno, "Freetime", *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, ed. J. M. Bernstein, London: Routledge, 1991, pp. 162-170.

② Deborah Cook, *The Culture Industry Revisited: Theodor W. Adorno on Mass Culture*, Lanham: Rowman and Littlefield, 1996, p. 68.

③ Adorno, "Transparencies on Film", *The Culture Industry*, p. 156.

的辩证法，即技术力量的活力与社会秩序和所有制秩序之间的辩证关系，与阿多诺的内在辩证法恰成对比^①。按照本雅明的说法，日益迅速地自我膨胀的技术力量势必要寻求宣泄的渠道，寻求表达自己的方式。这种力量如果是由作为整体的社会来掌握或控制，那么它就能获得自然的宣泄和表达。问题是，在当前社会，技术力量由一个有着不公的等级秩序的社会所掌握，这使技术力量无法得到自然的表达。对于阿多诺来说，文化工业产品作为统治的工具具有其自己的客观性，并不能完全为统治者所控制，因此也必定有可能为被统治者利用，以颠覆统治者的操纵。许多文化研究专家都批评阿多诺没有认识到文化工业产品本身具有抵抗意识形态的可能性，这显然是错误的。约翰·费斯克就是其中一员。事实上，当前一些文化理论家正是沿着这一条道路前进的。比如，在《理解大众文化》一书中，费斯克据此认为，通过将商品“外置”（excorporate）到被支配者的亚文化当中，消费者可以瓦解资本主义的意识形态：“这是对商品化的拒绝，亦是对个人权力的首肯，即每个人都可在商品系统所提供的资源之外创造自己的文化。”^②他的主要例子之一，就是牛仔裤。他认为，根据意义理论，“牛仔裤深刻地渗透着白种人资本主义的意识形态，而且没有哪一位穿牛仔裤的人能不参与并扩展此一意识形态”。但是，人们可以通过有意地穿破烂的牛仔裤来进行某种抵抗。这其实只是对阿多诺关于工具合理性的内在辩证法的分析的

^① Krakauer, Eric L.: *The Disposition of the Subject: Reading Adorno's Dialectic of Technology*, Illinois: Northwestern University Press, 1998, pp. 52-53.

^② Fiske, John: *Understanding Popular Culture*, Boston: Unwin Hyman, 1989, p. 15. 中译本见费斯克《理解大众文化》，王晓珏、宋伟杰译，中央编译出版社2001年版，第22页。对费斯克的批评可参见Deborah Cook, "Symbolic Exchange in Hyperreality", *Baudrillard: A Critical Reader*, ed. Douglas Kellner, Oxford: Basil Blackwell, 1994, pp. 155-158.

一个注解而已。

此外，尽管阿多诺的许多观点有着无可否认的悲观色彩，但他的确承认这个“被全面管制的世界”是有其限度的。除了前面所说的文化工业的意识形态是透明的、虚弱的之外，库克认为，阿多诺还看到，“本能之未被满足乃是可以转译为行动的潜在的抵抗力量”^①。就是说，本能或冲动潜在地为抵抗提供了一个物质基础。社会经济秩序满足冲动或本能的努力常常失败。虽然这些失败常常被掩盖，然而个体的本能冲动与社会经济体系的要求及其提供的满足之间的矛盾对立却是显而易见的。社会总体性和个体的冲动之间存在着这种对立和突发的冲突虽然显示出个体的无力感，但也同样表明存在着抵抗的空间。不过，除了偶尔含蓄地提及对全然被管理的世界的本能抵抗，阿多诺并没有深入详细地讨论过此类抵抗。在这一点上他与马尔库塞很不一样。

当然，抵抗也可以采取理性的形式。文化工业之所以无法彻底地控制其消费者的意识和无意识，不仅是因为晚期资本主义内在的矛盾及其意识。阿多诺在《伪文化理论》中指出，这些有限性也是这么一个事实造成的结果，即在某种程度上人们已经被“启蒙”了^②。库克指出，事实上，阿多诺的许多文本都说明，起源于启蒙运动的自由主义意识形态包含着思辨的因素，而凭借这种因素，个体能够判断他们自身的历史状况。比如，诸如自律或自足等自由主义概念就充当了一个历史的和思辨的理想，与当前自律性缺乏形成鲜明的对比。规范性理想所许诺的自律与其经验的、历史的实现之间存在着断裂和差异。早在《最低限度的道

① Cook, *The Culture Industry Revisited*, p. 66.

② Adorno: "Theory of Pseudo-Culture", trans. Deborah Cook, *Telos* 95 (Spring 1993), pp. 15-38.

德》中，阿多诺就坚持维护启蒙的自由主义意识形态（the liberal ideology of the Enlightenment）的思辨内涵的重要性^①。这一观点在《否定的辩证法》中也得到反复的强调。此外，阿多诺还认为，启蒙的自由主义意识形态如此深刻地影响了人们的意识，以至不可能完全根除。个体已经吸收了这一意识形态。他们有意无意地会将当前的现实状况与自由主义意识形态的理想和主张进行比较。尽管阿多诺的著作经常否定个人能对已然与应然之间作出区别，但也有许多段落表明阿多诺相信，晚期资本主义社会中的个人多少还知道其中的差异。对于阿多诺来说，启蒙的自由主义意识形态并非完全是统治和压迫的工具，事实上，它也能说明为什么人民不会被完全统治和压迫的原因。由于他们已经被“启蒙”到了一定程度，个人至少在无意识中也知道文化工业的骗局与谎言^②。

此外，根据库克的分析，阿多诺并不相信个体就是那笼罩一切的社会经济统治和控制体系的消极被动的客体。实际上，他非常清楚地看到在晚期资本主义社会中，针对社会秩序以及复制、加强它的文化工业，个体只是在欺骗自己而已。但是，库克认为，阿多诺相信我们能够使个体意识到这种自我欺骗。此外，他也主张，晚期资本主义社会的个体是启蒙的受益者，如果教育者、心理学家和社会学家能够揭开遮蔽着人的意识、使人无法洞悉文化产品的真相的那层薄纱，那么消费者将能够看到，文化工业是如何使得心理压迫与遵从现状永恒化的^③。就是说，假如文化工业的消费者得到充分的教育，那么，他们就有足够的力量彻

① Adorno; *Minima Moralia*, pp. 43-45.

② 参见 Cook, *The Culture Industry Revisited*, p. 72.

③ *Ibid.*, p. 52.

底看穿文化工业的意识形态的薄纱，就有足够的勇气和力量抵抗文化工业，抵抗日益严重的物化现象。

五 阿多诺的进步观

阿多诺恐怕不像库克所说的那么乐观。不过，有一点是可以确定的，阿多诺并非人们所想象的那样反现代和反进步。实际上，有不少学者已经注意到这一点。道格拉斯·凯尔纳就发现，在《启蒙辩证法》对历史发展的悲观阅读中，依然存在着“社会乐观主义的残余”^①。而苏珊·巴克-摩尔丝则坚持认为，将《启蒙辩证法》解读为“有关历史本质的阴郁的陈述是一种误读”，相反，霍克海默和阿多诺是为了启蒙的利益而展开对启蒙的批判的，因此“不应该阐释为作者的悲观主义的证据……而更多的是对客观状况的变化的一种记录”^②。吉莲·罗丝也认为阿多诺的“忧郁的科学并非消极接受，并非寂静无为，也非悲观绝望”^③。事实上，阿多诺的激烈批判，目的在于为一种肯定的启蒙概念开路，这种概念将使启蒙从盲目宰制的纠缠中摆脱出来。在阿多诺那里，启蒙不是完全属于自然的东西，在原则上它可以得到进一步的改变，而且很可能是以一种进步的方式来改变。因此这是一个历史性命题，而不像哈贝马

① Douglas Kellner, *Critical Theory, Marxism and Modernity* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), p. 88.

② Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics: Theodor Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute* (New York: Free Press, 1971), p. 61.

③ Gillian Rose, *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno* (New York: New York University Press, 1978), p. 148.

斯所暗示的那样是本体论命题^①。就连哈贝马斯也注意到这一点：“启蒙辩证法表明，我们应该回忆起那勉强压制下去的哀伤，就是说，对于我们对技术上被统治的自然所做的事情而感受到的哀伤，以便认识我们自身自然的被压迫（即主体性的扭曲）。”不过，他紧接着就提出了反对意见：“很清楚，为了根除可以避免的社会压迫，我们不能拒绝生存所必需的对大自然的开发利用。”^②

可问题是，阿多诺从来就没有说应该“拒绝生存所必需的对大自然的开发利用”，事实恰恰相反。这里，比较说明问题的是阿多诺于1962年在明斯特（Münster）举行的德国哲学家年会上所作的题为《进步》的演讲（在某种程度上，这个演讲是对本雅明20世纪30年代末的历史哲学观念的一个迟到的回应^③）。在这里，阿多诺明白地指出：

① 哈贝马斯宣称，霍克海默和阿多诺“将那生产了意识的物化的机制锚定在人类历史的人类学基础之中，锚定在必须通过劳动来再生产自己的人类存在形式中”。见 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, p. 379.

② Habermas, “Theodor Adorno: The Primal History of Subjectivity—Self-Affirmation Gone Wild”, in *Philosophical-Political Profiles*, p. 106.

③ 在20世纪30年代，本雅明尖锐地批判了关于进步的社会民主观念，因为这种观念将“人类进步”化约为“他们的技巧与知识的发展”。对于本雅明来说，一切历史进步都受“同质的、虚空的时间”（homogeneous, empty time）这个概念的制约。就是说，内在于历史的进步是虚空的、无意义的，不是真正的进步，而只是不断取得更多相同的东西。本雅明认为，这种经由社会退化而获得的在对大自然进行统治的方面的进步，是一种否定辩证，要摆脱这一辩证，只有一条路可走，那就是彻底放弃历史与时间中的进步的观念。从这个神学的、而不再是历史的（也不再是历史唯物主义的）角度出发，革命力量的因素本身就是同时实现一切解放的因素。可以说，本雅明的革命终结了一切历史，而不是使它变得更美好。革命就是使时间和历史停止的时刻。见 Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History”, in *Illuminations*, trans. Harry Zohn (Glasgow: Fontana, 1979).

进步的辩证性部分在于，其本身就是由进步原则所引发的历史挫折……也为人类打下了基础，以便他们找到将来能够避免它们（即挫折）的手段。……进步所造成的破坏至多能够为其本身的力量所弥补，而永远也不能通过重建那曾受其害的旧状况来弥补。……在利用自然方面所取得的进步（在本雅明的形象中是与真正的进步——其终极目的是救赎——相左的），并非全然没有希望。这两个进步概念是在当前每一个存在着的苦难得到减轻的事例中，而不是首先通过转移最终的灾难，得以相互交流沟通的。^①

我们因此得知，在阿多诺眼中，真正的进步依赖于并取决于在利用大自然方面所取得的进步。他并不否定“进步”的客观性，只不过进步有着断裂、“跳跃”，乃至永恒的、常常变成现实的倒退的威胁。因此，虽然阿多诺的文化社会学批判给我们描绘了一幅意识被彻底物化、社会被全面管制的世界图景，但是他也深信，这一图景只是纯粹的表象而已，是虚假的总体性（false totality）而已。他的一个经常被引用的警句“整体的就是不真的”（The whole is the false）^②就深刻而简洁地说明了这一点。阿多诺坚持认为，这一幅图景只是一个笼罩性的幻觉语境，一个魔咒，它可以也必须解体，它已经透过裂缝被击中了，已经千疮百孔了，而透过这些孔隙，一道微弱的乌托邦之光偶尔照耀到这个表面上被管制的世界上了。

在阿多诺看来，这一希望之光并非来自彼岸世界，而是属于

① Adorno, "Progress", in *Critical Models*, p. 154.

② Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E. F. N. Jephcott (London: New Left Books, 1974), Verso edition, 1991, p. 50.

人类的理性。虽然理性的发展走上了工具合理性的道路，然而理性同样存在着另外一个并非是宰制性的维度，这个维度即摹仿合理性。虽然它遭到了工具合理性的压制，但它不可能被消灭掉。它的重新释放，就因此意味着更多的理性，意味着人类的解放最终依赖的，还是理性。释放理性的非宰制性维度，并不就是要彻底放弃工具合理性维度，因为工具合理性并非万恶不赦，它自有它的合理性。阿多诺不是没有看到启蒙运动和理性发展将人类从传统的枷锁中解放出来，在科学、道德和艺术领域中作出的重大贡献，他只不过没有像哈贝马斯那样，将这些现象视为人类的希望。因此，阿多诺的理性批判与其说是一种自挖基础的操作矛盾，不如说是充分认识到理性的内在辩证法，并力图以理性的非宰制性维度来制约其宰制性维度，以摹仿合理性来缓和工具合理性，重新确立理性的正确发展轨道。对他来说，最迫切的任务，乃在于批判历史发展的现有逻辑，力图避免最糟糕的事情再次发生，并努力拯救被宰制性的工具合理性所践踏的摹仿合理性，从而实现一种类似乌托邦的世界，其中主体与客体、主体与主体之间能够自由交往。

第二章

主体—客体间的交往自由

第一节 客体的优先性

正如前面所指出的，哈贝马斯对阿多诺阴郁的社会诊断及其对现代性之值得肯定的方面的忽视非常不满。不过，哈贝马斯挑出的最大、最明确的错误，是阿多诺未能超越所谓的以主体为中心的理性观的局限。他认为，阿多诺依然陷于主体对认识与行动的关注范式性局限中，这只会导致主体与客体、主观与客观的分割，只能在认识和操纵的层面上将理性还原为一种工具，从而扼杀掉理性本身的所蕴涵的丰富的可能性。只要不摆脱这种认知与操纵的视角，那么批判理论就无法走出死胡同^①。哈贝马斯的关键立场在于：阿多诺未能实现向语言和交往的语用学的范式性转向。他认为，“客体知识的范式必须被能够进行言说与行动的主体之间的相互理解的范式所取代”^②，而批判理论要想彻底告别意识哲学（philosophy of conscious-

① Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), pp. 369—372.

② Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, pp. 295—296.

ness, *Bewußtseinsphilosophie*) 或主体哲学 (philosophy of the subject, *Subjektsphilosophie*), 就必须实现这种转向, 因为这种范式“不再是可再现和操纵的客观世界中的单个主体之间的关系, 而是言说和行动着的主体之间的主体间关系”^①。

一 阿多诺对传统主体哲学的批判

如果说哈贝马斯的范式转向是对康德的先验主体的拒绝, 那么阿多诺必然会表示同情。因为先验主体面对的是物自体, 而这种物自体是无法被反思所触及、理解的因素, 是彻底外在于主体的它者。阿多诺对此也深表怀疑, 但阿多诺无疑会拒绝哈贝马斯对主体—客体框架的挑战。对于他来说, 客体并非一个它者或物自体, 而是一种辩证的客体, 主体性始终与它有着互利的关系。因此这是一种主体—客体的辩证关系, 而不是主体间性。哈贝马斯虽然也反对康德的先验主体, 然而他却接受了康德的惰性客体观, 而将一切活动性都归结于主体那一方面。这导致物质领域的抵制被搁置起来, 而物质在阿多诺那里呼唤得到主体的阐释与介入。这就是哈贝马斯对导向性媒体 (steering media) 的分析与挑战显得太过单薄的原因。事实上, 如果公共领域 (交往行动发生于其中) 要重新获得其有效性, 它就需要这种媒体。在政治上, “从以主体为中心的范式向交往理性的转化” 表示一种从自由主义到民主的有益转向, 但这并不能取代那种将政治归置于其物质境况中的辩证法。具有讽刺意味的是, 哈贝马斯本人也指责后结构主义者无视这种辩证法。他认为, 在后者那里, “揭示世

^① Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, p. 362.

界的语言 (world-disclosing language) 与学习过程在世界上的一切互动都被排除了”^①。但是，由于哈贝马斯本人将这一互动看做是纯粹属于主体之间的语言交往，其中生活世界作为一个需要合理性重构的前反思的主体间性的所在而与物质性的结构相对立，彼此毫无交往，因此，哈贝马斯的解决方案同样是非辩证的。

在哲学中，主体指的是一种有着主观体验或有着与其他实体（或客体）有关系的存在。就此而言，主体就是感知者、观察者，而客体则是被感知、被观察的东西。由于主体指的是实施行为并为之负责的个人或实体，而不是施行于其上的客体，因此这一术语常常被当作是“人”的同义词，或指涉人的意识。在历史的语境中，主体指的是历史的行为者，即事件的有意识的设计者，而不是事件的无意识的工具。自从笛卡儿以来，“主体—客体”问题，或者说主体与客体的分离，就一直以来被看做是西方思想的根本问题。

对于 1638 年的笛卡儿而言，主体（拉丁语为 *subjectum*）一词开始意指一个有着充分意识的思想着的“主体”，尤其是思维或自我。它是有着唯一确定性的因素，一切理念皆为其所固有，一切再现，一切操作都归属于它。换句话说，主体成了思考着的、认知着的行为者。主体因此优于客体。客体只是派生的，主体的起源。这就使得客体不仅在实质性质上低于主体，而且贬低到依赖于主体的层面。主体认识到，客体如果没有主体的认可，它就没有本质或者存在。不过，在笛卡儿那里，这一术语并没有任何伦理内涵，而只具有认识论的作用。赋予主体以伦理意义

^① Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, p. 319.

的，是德国哲学家康德。

康德的批判哲学强调个人运用自身理性的能力。实际上，他关于启蒙的名言就是：“要勇于运用你自己的理性。”（*Sapere Aude*）这一敦促主体运用自身理性的观念不仅是启蒙和现代性的最核心的特征，也是主体性的核心特征之一。自启蒙以降，理性一直被认为存在于主体之中，而不是希腊形而上学所认为的一种整体性的宇宙秩序。不过，值得注意的是，康德的主体不仅是一个有着理性思维和经验思维、组织着自己对物质世界的感知的个别主体，它还是一个有着自由的、从属于道德法则的行为者。实际上，现代道德与政治思想的一个基本部分就是，个体被认为能够自由地进行自己的选择。所谓“勇于运用自己的理性”，其实康德是在建议我们自己去审视问题，然后进行明智的抉择。因此从康德的启蒙定义中我们可以得到现代主体性的两个特征。首先，个体自身有着理性的力量，也能够运用理性来进行抉择，就是说，他并不受合理性的宇宙秩序所约束。第二，个体因此能够自由地进行抉择。这两个特征使个体成了主体。到了黑格尔，主体一词有了更宽泛的意义，而不再局限于个体自我或个人，而是指涉有自我意识的、自我调节的社会行为者，它既是集体的，又是个人的，比如说它包括国家、家庭和个人——只要它们是法律上自由的行为者。就是说，黑格尔将主体看做是一个有自我意识的活动体系，其中个别、特殊、普遍等方面能够得到协调。

因此，在传统哲学中，主体既是知识的根源，也是伦理责任的根源，甚至是社会革命的执行者（在马克思主义哲学中）。就是说，自我被看成是一个根本的、明确无疑的东西以及一切认知和意义的最终起源。主体被看做是知觉、意志、自由、理性和道德的所在地。因此，从笛卡儿以来，主体的存在就一直被认为是最基本的认识论现实。然而，这一现代主体正处于一种危机之

中。事实上，如今来自各个阵营的攻击严重地削弱了它在哲学上的地位。一方面，法国后结构主义者与后现代主义者们纷纷攻击主体的概念，并相应地提出一种去中心化的主体性理论，或干脆整个儿地将这个理论抛弃。另一方面，德国哲学家哈贝马斯也反对传统的主体概念，不过他却在《现代性的哲学话语》一书中强烈批判法国学者提出的理论，从而使得主体性的问题日益复杂化。

在后结构主义和后现代主义阵营中，福柯就一直在致力于揭示主体的真相。在《事物的秩序》（即《词与物》）中，他曾明确指出：“我实际上认为不存在一种主宰性的、奠基性的主体，一种我们在哪儿都可以找到的普遍形式的主体。我非常怀疑这样一种主体观念，甚至对它充满敌意。相反，我认为，主体是通过种种被奴役的实践构成的，或者以一种更自主的方式，就像在古代那样，通过种种解放和自由的实践被构成的。”对于他来说，并不存在所谓先验的自我，主体实际上是在现代性进程中权力主体通过掩饰个体经验而构造出来的。显然，福柯是想通过对先验主体的颠覆为现代性危机寻求出路，即关注原始身体经验的自我，回归自我关怀的伦理主体。

早在福柯之前，精神分析学就已经开始致力于瓦解主体的稳定性和完整性。根据弗洛伊德的理论，本我、自我、超我的三层结构模式是主体性的基础。就是说，主体并没有什么恒定的本质，相反，它同时受意识与无意识的影响。弗洛伊德强调的是，作为本能欲望的无意识由于始终受到表现为道德和理性的社会秩序的压抑，因此它最终无法实现自身。与福柯同时代的拉康对弗洛伊德的主体性理论进行了重读。根据拉康，主体性的过程始于大约出生6到18个月之间的“镜像阶段”。在这个阶段之前，婴儿并未获得主体性。在“镜像阶段”中，小孩在镜子中看到自己

的映象，认识到自己是一个与周围环境相隔的个体。但这种认识实际上是一种“误认”，因为他在镜子中看到的只是一个图像而已，这个图像给予他以自主性和完整性的幻觉。因此，“镜像阶段”构成了感知着的“我”与被感知的“我”之间的分裂。当小孩进入语言系统之中时，另一次分裂又产生了：小孩区分出在言说着的“我”与被言说的“我”。为了言说，小孩被迫进行区分。为了说及自身，他必须区分你和我。当主体进入语言之后，人的主体性就丧失了：一旦拥有了语言，人便被社会的理性道德和价值观念所控制，形成一个理性的“自我”，它并非真正的主体，而是人们想象和误认的主体，与此同时，那个前语言的原初的自我，作为真正的主体却以为无法获得表达而不得不退隐到无意识中。

福柯等人的主体观似乎回归了休谟提出的一种主张。根据休谟的观点，如果人们审视内在体验的所有客体，人们依然无法找到什么东西可以被确认为是自我。人们所遭遇到的，只有一个迅速接着另一个的个别感知：没有任何东西能够构成所有这些感知的一个支撑性的主体。这些所有印象中没有真正的联系来使人们得出有一个统一作用的主体的结论来。我们什么也得不到，除了各异的、没有联系的感知。但显然，与休谟的彻底的怀疑论不同，福柯等人并没有否认主体性形成的可能性，他们只是认为主体是由各种相互冲突的力量所构成的，没有稳定的性质，因此他们反对将主体看作为一个根本的、明确无疑的东西，反对认为主体是一切认知和意义的最终起源。

因此，所谓的主体，只能解释为人的历史化、生物化、社会化的结果，是在社会化过程中形成和发展的。正是在这里，哈贝马斯提出了自己的主体理论。在他看来，主体形成的社会化，实际上是以语言为核心的交往行为。哈贝马斯认为，传统哲学的主

体—客体模式应该转变为主体—主体模式，这就是他所谓的主体间性（intersubjectivity）。在他看来，以主体概念为核心的认识论哲学所关注的根本问题是作为主体的人和作为客体的世界的分裂以及前者对后者认识的可能。哈贝马斯将这种传统哲学称为主体哲学或意识哲学。他认为如果不摆脱这种以主体为中心的理性观，那么批判理论就只能在认识和操纵的层面上将理性还原为一种工具，从而扼杀掉理性本身的所蕴涵的丰富的可能性。因此，他认为，客体知识的范式必须被能够进行言说与行动的主体之间的相互理解的范式所取代，因为这种范式不再是可再现和操纵的客观世界中的单个主体之间的关系，而是言说和行动着的主体之间的主体间关系。

哈贝马斯之前的许多思想家都曾关注过主体间性的问题。如黑格尔的主奴辩证法就已经很好地说明了主体之间的相互依赖关系。然而，与前人所不同的是，对于哈贝马斯来说，主体间性是由语言交往构建的，在这个过程中，参与者通过语言的使用而最终达致某种一致意见。所谓合理性是建立在主体间的一致意见的，而一致意见是通过语言交往过程而获得的，不是建立在任何本体论基础上或任何人类主体性之上。对于哈贝马斯来说，主体性的形成，关键在于其“构成性过程的语言媒介所拥有的持续不断的个体化力量”，在交往行动中这种个体力量从来就没有减弱过。因此，健康的主体自我有赖于“更高层次的主体间性”的建立，而健康的主体间性则又归根结底在于未被扭曲的交往关系。

哈贝马斯对阿多诺的强烈不满，其主要原因之一就在于他认为，阿多诺始终囿于笛卡儿意识哲学这一范式。然而，一个不可否认的事实，阿多诺本人也对笛卡儿式的主体哲学提出了严厉的批评。阿多诺认为，自笛卡儿开始，西方思想的一个基本假设就是客体与主体的分离。他写道：“一旦从根本上与客体分离，主

体就把它归结于它自己的尺度；主体淹没了客体，忘记了客体本来的面目。”^①然而，虽然传统认识论似乎只是展示了认知主体与被认知的客体之间的形式区分，但阿多诺认为，这一思路反映了，同时也更加强了一种更加普遍的权力关系，其中主体（在资产阶级人类中达到顶峰）宰制其客体。在他看来，实证主义和唯心主义都表现了这种支配。在前者那里，主体冷漠地离开客体以便操纵它，客体只是工具和对象而已；而在后者那里，客体世界是人的主体意识的产物，主体的至高无上的精神力图吞灭自然界客体的差异性。大自然被化约为外在事物以便被认识、处理和操纵。

传统认识论认为，原则上，客体能够向理性主体做完全的呈现，或毫无保留的显现。阿多诺否认这种说法。他认为在客体那里总有些因素拒绝主体的把握和理解。据说主观再现真实地反映了客观世界，但在阿多诺看来，这等于一种更广泛的文化取向，其中不确定性、异质性、它者性和偶然性被看做是不受欢迎的缺陷，与错误甚至邪恶相关，因此是征服的目标。它者性、异质性、匮乏与失序都是它的目标对象。被祛魅的客体由此失去了巫术与神话所赋予它的生产性。形式逻辑与数学成了世界之可计算性的图式。“从此以往，物质最终得到控制，不带任何统治或内在力量、潜在的质量等的幻象。”^②

然而，具有讽刺意味的是，主体不仅仅是加害者，它同时也是一个受害者。正如我们上一章所分析过的那样，为了控制外在自然，主体主动压抑控制了自身的内在自然。结果，作为

^① Adorno, "Subject and Object", in *The Essential Frankfurt School Reader*, eds. Andrew Arato & Eike Gebhardt (New York: Urizen Books, 1978), p. 499.

^② Horkheimer and Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, p. 3. 中译文见第4页。

压迫者的主体也成了受害者。虽然物质客体最终被认识和操纵了，然而科学方法与唯心主义哲学的积极主体却遭受到同样的命运。为了自我保护，我们不仅宰制自然，而且还宰制人类自身、宰制着我们的“内在”自然，将一种关于我们自身的政治解放知识牺牲给维持控制的工具性利益：主体在官僚机构与市场之内的可替代性使它们等同于被科学化约为同一的原子的自然客体。一切都成了可计数的、可操纵的、可交换的材料。当资本主义、官僚机构和实证主义（即现代理性主义）同样在技术过程中将主体客观化了，历史就完成了—个循环：思想被客观化了。

就此而言，《启蒙辩证法》是一部有关异化与物化的历史，其中主体所创造的客观力量生发了它们自身的可怕生命，这一力量最终连主体都吞没，并按照自己的形式来复制自身。客观力量从此获得了强大的生命力，成了一种不可抗拒的宿命。在这个机械世界里，行为者被界定为事物，它们在社会机制中以—种纯粹功能性的方式扮演着它们的客观角色。它陷于其自身的同义反复中，“不承认任何新的事物，因为它总只是重复那被理性置放于客体之中的东西”^①。事实上，这是资本主义的物质性真理，其中工人被化约为相等的、可代替的商品，被全面管制的生活的客体，“纯粹是类属的例子，彼此完全相似”^②。即便是强大的资本家也受他不断再生产的力量所奴役。

阿多诺批判传统主体哲学的时候，并不是要彻底抹杀它，而是力图在批判的同时释放出该范式的历史真理性。阿多诺对康德

^① Horkheimer and Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, pp. 19—20. 中译文见第 23 页。

^② *Ibid.*, p. 29. 中译文见第 23 页。

的批判就具体展示了这一复杂的策略。他认为，康德分裂客体与主体之间的联系，在本体论意义上是错误的。阿多诺明确声称，康德对“超验的物自体与建构的客体”之间的区分是一种“最为可疑的理论”^①。在这基础上，康德力图通过主体的理性而将两者同一起来。在极力反对以主体力量来宰制客体的阿多诺看来，这使康德的错误更进了一步。在这里，阿多诺实际上同样也拒绝了黑格尔的信念：一切它者性都可以通过合理性的理解而被糅合进同一性之中。

《主体与客体》(1969)是阿多诺晚年撰写的一篇重要论文。在这里，他坚持知识二元论与社会物化二元论的合谋，强调对主体—客体关系作辩证理解及其对哲学实践的意义。这是阿多诺哲学批判的典型进路。就康德的主体哲学而言，阿多诺非常独特地探讨了它与社会经验之间的历史重叠现象。具体而言，阿多诺认为，康德的唯心主义虽然是错误的，但它传达了一种有关主体—客体关系的历史性真理，这些关系在现实中的确被二分且被消解进主体的控制之中。用阿多诺的话来说，“主体与客体的分离既真实又虚幻”^②。这并非是一种天真的巧合，因为唯心主义也起着意识形态的作用。它既坚持这一对抗性的、等级性的关系的不可攻击性，同时补偿了在全面管制的社会中被客观化的经验主体的损失，因为它坚持经验主体对客体拥有先验权力。它兜售这么一种幻象，即主体是自由的，处于控制的地位，然而它又颠覆了这个幻象，因为先验主体被局限在、囚禁在其无创造性的形式力量之中，一如其在牛顿式的大自然与资本主义关系的真实世界中

① Adorno, "Subject and Object", in *The Essential Frankfurt School Reader*, p. 507; *Hegel: Three Studies* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993), p. 8, 64.

② Adorno, "Subject and Object", in *The Essential Frankfurt School Reader*, p. 499.

一样。“个体意识的范畴能力重复了每一个个体的真正囚禁状态。”^① 商品拜物教将社会关系与历史客体化约为物与物之间物化了了的交换，而在康德那里，处于不可改变的先验意识形式之中的客体获得了无时间性。在这个意义上，唯心主义是社会现实的密码：“在先验主体的教义中忠实地显现出来的，是以交换为典范的各种关系的优先性——在抽象层次上，它是合理性的关系，它脱离了人类个体及其相互关系。”^② 在谴责这些贫瘠的二元论时，阿多诺揭示了那些实际维系着它们的多样的关系。

二 客体的优先性

事物本身永远都是不可能认识的，这是一个康德命题。但对于阿多诺而言，这一事实有着强烈的伦理意义，因为它意味着主体本身的欠缺。就是说，主体永远也不可能充分理解它者，即客体和其他主体。对于这些它者，我们只能始终去接近、去理解，与之和平相处，而不是妄称自己是主人，可以宰制对方。阿多诺争辩说，思想“被自身不可避免的不足、被它所思想的罪疚”^③ 驱使到辩证过程中去。虽然倒退到神话并非一种解放，但《启蒙辩证法》的作者们还是将它视为其工具主义继承者的反事实。“神话世界有着一些特征，这些特征的踪迹即便在语言形式中都已然消失”^④。它承认事物的多样性，以摹仿的方式与事物互动，

① Adorno, “Subject and Object”, in *The Essential Frankfurt School Reader*, p. 505.

② Ibid., p. 501.

③ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 5. 中译文见第3—4页。

④ Horkheimer and Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, p. 6. 中译文见第8页。

而不是使它们从属于再现。“泛灵论赋予事物以灵魂，而工业主义则使灵魂成为物体。”^①因此，这一“真正关怀客体”的知识遭到了禁止。

因此，如果主体在对客体的支配中自身也不断受到压制和掠夺，如果人性与必然性作斗争的结果最终只不过是反过来受制于它，那么主体的解放就取决于它是否能够解放客体。就是说，客体的解放成了主体解放的先决条件。因此，阿多诺提倡努力去认识客体之遭到概念的扭曲、改造、限制、化约和侵犯的历史、社会和知识过程。阿多诺就是在这个意义上提出“客体的优先性”（the primacy of the object, the object's preponderance, *Vorrang des Objekts*）^②理论的。

阿多诺的“客体的优先性”理论通过坚持主体与客体的内在的辩证关系，从而颠覆了传统的主体/客体模式：

毋宁说，客体的优先性意味着，主体——它本身就是一种性质上意义不同的客体——在一种更为激进的意义也是一个客体，因为它只有通过意识才能认识到，此外别无他途，正如客体也是一个主体一样。通过意识来认识的东西必定是某种东西——中介指向被中介的事物。但主体，中介的典型，是一个如何（How），与客体相反它从来就不是何物（what）。这个如何，是由有关主体概念任

^① Horkheimer and Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, p. 21. 中译文见第 25 页。

^② 这个概念是《否定的辩证法》一个章节的标题，见 Adorno, *Negative Dialectics*, p. 183, 中译文见第 181 页。阿多诺对客体优先的强调与后现代主义对主体特权的剥夺有所不同。简单地讲，后现代主义整个地抛弃了主体—客体的辩证法。在艺术上，对主体特权的剥夺要么摧毁艺术家的特权地位，要么突出已经发生的摧毁。在文学批评中，对主体特权的剥夺则瓦解了作者的权威和批评家的标准。

何可以理解的观念所假定的。客体性在没有主体的情况下也是可以潜在的（如果不是实际的）想象的；但没有客体，那么主体就是不可想象的。无论主体得到怎样的界定，总有一些实体是不能被歪曲篡改的。如果主体不是某物——这个“某物”指示着一种不可化约的客观因素——那么它就什么也不是。^①

就是说，在阿多诺看来，主体既不是纯粹主观性的东西，也不完全是纯粹客观性的东西。主体是在其自身的客观性中得到构建的：“如果主体的确有一个客观的核心，那么客体的主观性质就更加是客体性的要素。”^② 在这里，阿多诺直指主体的肉身性基础。马克思主义认为，感性主体是通过满足物质需要的过程而被生产出来的。精神分析学将这种客观性带到主体的核心中，揭示了自我是从本我中不稳定地生产出来的，受源自于锚定于肉身的本能愿望而不是源自于理性的无意识动机所支配。对于弗洛伊德来说，当自我从客体世界中脱离出来的时候，主体—客体的分裂就发生了。就此而言，阿多诺秉承了这一传统。

主体间的相互承认意味着对差异的尊重，然而由于“我们只有通过客体，通过客体性而抵达主体性”，所以主体的客体性得到了充分的尊重，主体间的相互承认才能够成立。这就颠覆了哈贝马斯对阿多诺的批判。对于哈贝马斯而言，自我的核心是主体间的关系，因为个体只有通过一种与它者的实践关系才认出自

^① Adorno, “Subject and Object”, in *The Essential Frankfurt School Reader*, p. 502.

^② Ibid.

己。个性的获得不仅要求认识或描述，而且也要求拥有伦理自信 (ethical self-reassurance, *Selbstvergewisserung*): “面对其他对话参与者，他表现出并 (如果必要的话) 证明自己是一个不可取代的独特的人。”^① 因此，对于哈贝马斯来说，主体性的形成，关键在于其“构成性过程的语言媒介所拥有的持续不断的个体化力量”，在交往行动中这种个体力量从来就没有减弱过^②。因此，健康的主体自我有赖于“更高层次的主体间性”的建立，而健康的主体间性则又归根结底在于未被扭曲的交往关系。受控制或被扭曲的交往应该遭到谴责，这不仅因为它无自由、受宰制或压迫的证据，而且也因为它破坏了稳定而又成功的人类互动的基础。然而，根据阿多诺的理论，在主体与主体之间，横亘着两个主体的客体性，“我们只有通过客体，通过客体性而抵达主体性”。就交往互动而言，最重要的并不是另一个主体，而是作为“非我”的它者的客体，就是说，主体的感性存在。这对于另外一个作为主体的我 (I-as-subject) 也是这样的，因为它也是一个有着理性的感性存在。就此而言，哈贝马斯的主体间性理论丢失了这个客体性。至少，他不需要为了解理解而努力在理论上融合自我或社会生活的前语言源泉。然而这样一来，哈贝马斯的主体就具有一种非历史的先验的性质。他的主体成了一个没有自我的主体。这里就存在着一种伦理的或政治的危险：就是主体自我的苦难被交往范式所边缘化了，甚至是被丢失了。

此外，作为一名马克思主义者，阿多诺还坚持认为主体也是一种历史化了的自然，坚持对主体/客体模式的历史化。就

① Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, p. 168; and see p. 177ff. 霍耐特的承认理论就源自于哈贝马斯的这一思路。

② *Ibid.*, pp. 25-26.

是说，在阿多诺看来，无论是主体还是客体，都是由历史和社会决定的，尤其是被阶级社会所决定。这种历史化论题（historicizing thesis）可以上溯到黑格尔和马克思，其最初目的就是要挑战任何有关主体之不受在历史上受到中介的理性所影响的观点。阿多诺将这一哲学立场发展为一种对一切非历史的思维的激进批判。对他来说，理性以同一性思维的形式，或以交换原则及其一切献祭性的同类物的形式，在经语言所中介的意识生活的一切层面上，宰制着作为一种社会力量的个体。对于阿多诺来说，这一事实意味着，甚至是人类体验的最基本的因素，如对需要的体验——从最深层的到那些据说只是表面的——都不能被理解为是自然的或本能的因素，而是彻底社会性的和历史性。坚持客体的优先性，同时也就是主体的社会性与历史性。

阿多诺的主体观在此类似于福柯的主体观（当然在政治上他们的立场可能相反）。在他们看来，主体都是一种历史性建构物，不过阿多诺认同该建构物的自我解放潜能而谴责其压制，而福柯则关注主体在规训性力量的运行中蕴涵的意义，并且欢迎它即将到来的死亡（当然，即使在这里，人们还是可以区分出其在认识论上的被涂擦与自我的美学再生——福柯本人在后期作品中指向这一再生）。这就是为什么阿多诺所进行的一直是一种政治化的内在批判；这种批判哀叹诞生于早期资产阶级中的自律的、批判性的精神的丧失，认为这是“一个需要拥有与时俱进以维系自身和发展的成人的民主社会的前提条件”^①。

按照莫里斯的解读，客体的优先性这一概念乃是要“力图辩

^① Adorno, “Culture Industry Reconsidered”, in his *The Culture Industry*, ed. J. M. Bernstein (London: Routledge, 1991), p. 92.

证地把握主观行动自身的客观性”^①。就是说，主体并不是单纯地构建自身，而是在其自身的客观性中得到构建的。莫里斯宣称，不经由哈贝马斯所喜欢的语言范式，阿多诺同样走出了主体哲学的道路：“阿多诺对哈贝马斯将要走的道路的拒绝，也表明他不愿意放弃一种有着截然不同的动机的行动的潜在可能性：只有人们坚持把握我们的同一化中的客体的优先性，这种行动才能被发现。”^② 据此，莫里斯认为，阿多诺的否定的辩证法对主体/客体模式的扬弃，目的在于“通过一种对于主体的社会客体性的新的认识和对相伴着它的非同一性的承认来恢复一种自由的主体间性的概念”^③。显然，莫里斯的意思是，对主体中的客体性的认识，应该先于对主体间关系的认识，而且前者是后者的条件和保证：“摆脱了概念宰制和阶级统治的主体间相互承认的伦理关系有赖于与客体性和它者性建立一种非宰制性的关系，以此作为它们自身存在的条件，而不是相反过来。确立这种自由之可能性的，不是那由语言中介的主体间的相互承认，而是对主体性本身的感性基础的承认。”^④ 主体性本身的感性基础其实就是主体的客体性。它之所以如此重要，就在于它是主体间关系的基础和中介。因为“我们只有通过客体，通过客体性而抵达主体性”^⑤。

莫里斯并非是唯一敏感地注意到了阿多诺这一非常关键的思想的人。柯内尔在挖掘阿多诺否定的辩证法的伦理潜能的时候，也指出阿多诺敏锐地认识到“人类的共同境况”“源自于主体对

① Martin Morris, *Rethinking the Communicative Turn: Adorno, Habermas, and the Problem of Communicative Freedom* (Albany, NY: State University of New York, 2001), p. 147.

② Ibid., p. 148.

③ Ibid., p. 144.

④ Ibid., p. 166.

⑤ Ibid., p. 167.

其‘自然的一面’的反思”^①。这就是阿多诺所说的“对主体中的大自然的记忆”（the mindfulness [*Eingedenken*] of nature in the subject）。他说：“通过谦逊地承认自己是力量而因此被重新引回大自然中，思想摆脱了宰制要求，正是这一要求使它遭到了大自然的奴役。”^②莫里斯接着说，阿多诺之所以取得如此的立场，不是因为他忽略了主体间性，而是因为他是如此一致地、广泛地追求主体性的主体间中介（the intersubjective mediation of subjectivity）。在阿多诺看来，主体永远都不是纯粹的，“意识同时又是普遍的媒介，而且它甚至在自己的直接材料中也无法跳越自己的影子”^③。就是说，意识经由一种在逻辑上不同的、集体性的层面上的客观性而存在。主体性本身是一种产物，是一种“客体性”。不过，与柯内尔将主体性的主体间中介归结于主体的“自然的一面”不同，莫里斯更多的是将其归结于主体的社会的一面：“任何特定的主体性的真实存在（即认识论的‘经验主体’）总是一种社会客体性，是一个冲突的、对立的总体性的主体间关系。”^④莫里斯认为，对“主体的客体性”的重视，有着非常积极的政治意义：“对于阿多诺来说，理性的激活必须扎根于客体，扎根于主体性的客观存在与社会经验——后者必然是压制性的、痛苦的、异化性的、对立冲突的。”^⑤

当然，阿多诺所谓的客体也绝非纯粹的客体，绝非剔除了任何主体性的客体。在他看来，自有人类历史以来，就从来也没有

① Cornell, “The Ethical Message of Negative Dialectics”, in *The Philosophy of the Limit*, pp. 33—34.

② Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 31. 中译文见第 37 页。

③ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 40. 中译文见第 39 页。

④ Martin Morris, *Rethinking the Communicative Turn*, p. 167.

⑤ Ibid.

未经主体中介过的客体。一切客体都积淀着 (sedimented) 历史和文化。高扬客体的优先性,就是要让客体自身释放出沉积于其中的真理内容。当阿多诺称客体优先性是第二次哥白尼式革命的时候,他并不是指事物本身内在固有的某种神秘的意义或隐秘的生命(这是康德的第一次哥白尼式革命的对象),而是指辩证的客体,其中介已经将主体性铭刻在其上,而这正是其客体性的条件^①:“如果人们想触及客体……那么其主观属性或性质就不应该被抹杀,因为这种做法恰恰与客体优先性背道而驰。”^②因此,他强调的是客体的辩证优先性 (object's dialectical primacy):“严格地说,客体的优先性意味着不存在作为主体的抽象对立面的客体。”同样,也不存在“主体本身”:没有客体,就无所谓主体,而没有主体,也无所谓客体^③。他认为:“即使在认识论上,主体与客体的关系也在于人与人之间以及人与它者之间的和平的实现。”^④

阿多诺坚持认为,客体绝不仅仅是一种惰性的天然事物,它不是什么异在的材料,等待我们施加假设性公式,而是充满着主观目的、有待阐释的现象。换句话说,我们所经验的任何客体已经是一种主体—客体混合物。因此,多孔的、复杂的客体是多元决定的。一旦事物的顽抗的物质性与它们的历史增长的异质性得到承认,那么它是不可能毫无遗漏地被概念所统摄的。批判理论家视客体为人工制品,它们是在各种社会技术条

① 卢卡奇在其《历史与阶级意识》中有类似的说法,见 Lukács, *History and Class Consciousness* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971), p. 162。但阿多诺反对卢卡奇最终将主体与客体统一在无产阶级之上的做法。

② Adorno, “Subject and Object”, in *The Essential Frankfurt School Reader*, p. 502.

③ Ibid., p. 508.

④ Ibid., p. 500.

件下进行着的劳动的仓库。客体刻写着物质实践与权力关系，承载了人类的希望与梦想。它们召唤着人类的阐释。因此，由于背负着复杂的信息，它们成了过去事情的密码：就是说，它们贮藏了被压抑的记忆，贮藏了复杂的历史中介。阅读它们的时候，它们内在的复杂性以及它们在社会总体性的网状纽结中的铭刻必须得到保留。

在这里，我们可以清楚地看到本雅明对阿多诺的影响。在本雅明看来，事物本身有着一种语言，事物的“精神本质”通过这种语言来传达自身。具体说来，这种本质是“在语言中而不是通过语言而传达了自己”^①。就是说，事物的“精神本质”并非外在于语言；它不是通过语言或被语言所中介而得到揭示，也不是被语言所再现或只是被语言所指及。事实上，事物本身在本质上就具有语言性。因此，在本雅明那里，世界成了一种文本，复杂而多义，只依赖于一种阅读方式是无法公正对待它的。本雅明还说，事物的这种本质能够将自己传达给人类：“人类给予一个事物的名字取决于该物是如何将自己传达给他的。”^②阿多诺从来就没有说过“事物的语言”，他也没有提过一切事物本身都是符号。但很显然，就客体事物的表达能力而言，阿多诺与本雅明有着强烈的共鸣。正如他在《否定的辩证法》中所说：“虽然我们的思维对其综合的客体施以暴力，但它留意到一种守候在客体中的潜能。”^③这种潜能对主体提出了什么要求呢？阿多诺自己回答说：“等候在客体本身中的东西需要这种介入以图能够言说。”^④他又说，这实际上赋予客体

① Benjamin, *Reflections*, p. 315.

② Ibid., pp. 324—25.

③ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 19. 中译文见第 18 页。

④ Ibid., p. 29. 中译文见第 28 页。

以一种主体性。就是说，它意味着客体也有着言说的能力，也意味着尊重客体。

阿多诺谴责康德的唯心主义，认为他物化了无生命力的知识的客体对象及其先验对等物，也排除了一切主体参与经验客体以验证并发展他们的理解的可能性。只有通过这种互动，客体性才能真正得到理解。显然，客体一词在这里表示一切意在被概念或理念所把握的主观材料，因此不仅包括自然物体，也包括其他主体，以及理念和概念本身。因此，这种批判并不仅仅是对概念与事物的不足、对内在于一切同一化抽象行为的暴力批判。远远不止这些，它还涉及对整个“现实”或世界的批判。因此，客体的优先性意味着对客体重新施魅（re-enchanting the object），使主体重新感性化（re-sensualising the subject）。这对于任何解放性政治来说都非常重要。解放必须以某种方式使客体重新获得活力而不是使之物神化。正是在这里，阿多诺的“客体的优先性”理论显示出了强大的政治意义。

对于阿多诺来说，重新调校主体—客体关系乃是一种多维度的追求，它意味着经济、生存与审美等维度，以及政治与哲学维度。哈贝马斯坚持区分认知—工具性知识与规范—实践性知识，以图从其先行者所描述的工具主义总体性中抢救回解放了的伦理生活。但阿多诺则提议，主体与客体之间需要一种新的认识论关系与生存关系，否则工具主义将会驱逐其他可能性。换句话说，工具性推理已经是一种生存关系，因此它是不能作为一个单独的领域而被加括号的，因为它的逻辑就是要殖民并传染伦理领域与审美领域——正如哈贝马斯本人所担心的那样。

因此，阿多诺的客体优先性就可以成为一种与哈贝马斯理论全然不同的伦理、政治力量。他的理论中的主体—客体关系

就不仅仅是人类主体与自然客体之间的关系，而且也关系到人类主体之间的关系。这样一来，“客体优先性”的原则就潜在地意味着对另一个主体的尊重。与哈贝马斯致力于达成共识的主体间关系不同，阿多诺的“客体优先性”追求的是主体间的相互尊重、相互承认。就是说，主体之间能否达成共识，其实并不是最重要的，重要的是主体之间和平共处。这是一种崭新的主体—客体、主体—主体关系：“主体与客体的关系在于人与人之间以及人类与它者之间实现和平。和平是一种不带宰制的差异性状态（a state of distinctness without domination），彼此有着自己独特的参与方式。”^①阿多诺将这种祛除了宰制的状况称为“调和状态”（state of reconciliation）^②。如果一定要说阿多诺的乌托邦图景究竟是什么样的，那么，这种调和状态，即主体与客体、主体与主体之间的交往自由状态，就是阿多诺心目中最为理想的社会形态：“如果允许对调和状态进行推测的话，那么它既不是主体与客体的没有差别的统一，也不是它们之间的对立敌视，而毋宁是区分出来了的主体与客体之间的交往。”^③

三 更多而不是更少主体性

哈贝马斯在一篇极具亲密的私人色彩的文章中曾经专门讨论过阿多诺的“客体优先性”理论，从中离析出四重意义：

① Adorno, “Subject and Object”, in *The Essential Frankfurt School Reader*, p. 500.

② Ibid., p. 499.

③ Ibid., p. 500.

《否定的辩证法》的关键术语是“客体的优先性”。阿多诺赋予它以四重意义。首先，客体性表示了处于命运的因果性之下的世界—历史复合体的强制性特征，可以被自我反思所打断，因此作为整体是偶然的。其次，客体的优先性意味着忍受那重压在主体之上的东西。关于客观语境的知识因此来自于对抵挡苦难的兴趣。再者，这一术语指的是大自然相对于其在自身之外确立的一切主体性的优先性。康德的纯粹“我”为经验“我”所中介。最后，这种唯物主义的客体优先性与任何对知识的绝对论要求不相容。^①

哈贝马斯如此详细地分析阿多诺的“客体优先性”，其目的在于指出，阿多诺过分地抬高了客体的重要性，以至于我们“必须忍受那重压在主体之上的东西”。哈贝马斯抱怨说：“即便是知识的官能也没有被抬到高于主体之脆弱的、受损的状态之上。”^②由此他提出了他的质疑：如果客体有着相对于“一切主体性的优先性”，那么如何才能证明批判思想是正当的呢？在他看来，阿多诺的批判理论因此失去了批判的根据，失去了规范性的根基。而按照他的说法，一旦批判理论转向交往行动理论，在那满足了阿多诺关于承认差异的要求的合理性言谈的参与者之间的对话关系中，就能发现一种话语伦理。因此，批判的规范性基础就可以在交往合理性之中找到。这种规范基础来自于现代性之受压制的合理性潜能，因此为理论提供了一个坚实的基础，从而能够对当前状况作出批判。

① Habermas, “Theodor Adorno: The Primal History of Subjectivity—Self-Affirmation Gone Wild”, in *Philosophical-Political Profiles*, trans. Frederick G. Lawrence (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1983), p. 106.

② Ibid.

的确，“客体的优先性”意味着主体性的某种程度的削弱。就是说，只有当主体委身于客体，直到其主观理性——即工具合理性——在全新的客体间和主体间的政治状况下得到实质性的缓和，主体意识才具有实现自身的潜能。“主体越不是，它就越是，它越是相信自身的客观性存在，它就越不是。”^①就是说，主体越是将自己实体化为一个独立于与他人的历史关系之外的事物，那么它就越不具有主体性。这就要求自我保护的合理性（the rationality of self-preservation）得到实质性的削弱，即面对一个对立的、敌视的、无情的、冷漠的世界所要求的对自我的肯定要得到削弱。阿多诺在《否定的辩证法》中说：

（在）哲学中，我们完全追求将自己沉浸于与哲学相异的事物之中，而不是将那些事物置放于预制的范畴之中。我们希望尽可能地贴近异质物——现象学纲领与齐美尔的纲领也力图做到这点，可惜徒劳无功；我们的目标就是彻底的自我放弃（self-relinquishment）。^②

很显然，阿多诺是在怀疑，甚至是在否定资产阶级主体性的建构性。

哈贝马斯指责阿多诺的乌托邦是一种非辩证的，甚至是弥赛亚式的救赎幻想，认为后者的调和指向大自然的复活。然而阿多诺显然没有这种意思。在《主体与客体》的认识论框架中，有待

^① Adorno, “Subject and Object”, in *The Essential Frankfurt School Reader*, p. 509.

^② Adorno, *Negative Dialectics*, p. 13. 中译文见第 11 页。

保护的，恰恰是主体与客体的非同一性^①。如果在客体与主体之间有什么“交往”（communication），那么它也是一种否定的辩证法的交往。它对当前现状所作的内在批判展现了一种辩证调和（而非统一化）的过程，而不是将它投射到理性的它者之上。这种实践得到了艺术的展示，但也不能化约为艺术。要参与这种实践，就必须悬搁物质现代性与哲学现代性所特有的概念性、建构性、控制性倾向，必须“使认知主体纾缓下来，直到它凭借自身客观存在的力量而确实隐退进客体之中——主体实际上与客体是有着血缘的”^②。

事实上，客体优先性要求主体与其客体对象一起律动，要求倾听它，始终对它的言说与提问敞开，而不是纠缠于对它的算计、捕捉、抹平和控制。这种思维是一种始终在感受、在体验的思维，不再执著于功利性筹划与目的性活动，而是在积极地与客体展开专注的互动。它具有一种对它者的态度与行动耐心关注和接受的虚静态度。不过，正是这种虚静的态度，导致哈贝马斯和韦尔默的质疑，他们认为这是一种“冬眠”的态度，一种政治寂静主义。

但对于阿多诺来说，这是一种积极的虚静，是一种必须与其客体相依偎（nestle against its object）的“扩张的全神贯注”（enlarging concentration），是对客体进行“长久的、不带逼迫的凝视”^③。人类思维与行为并非为了行动而行动，它们也并非权力、事件、举措的纯粹过场的舞台。相反，它们本身形成了一个领域或一种场域，其中事件能够自我发展，自我决定。阿多诺

① Adorno, “Subject and Object”, in *The Essential Frankfurt School Reader*, p. 499.

② Ibid., p. 506.

③ Adorno, “Notes on Philosophical Thinking”, in *Critical Models*, p. 130, 125.

说：“真实的思想必须在对事物本身的体验中不断刷新；不过，体验只在思想之中决定自身……真理就是新兴的星丛。”^① 体验之在思想中的自我决定当然要求判断、分析、综合等活动，就是说，它当然要求思维的推理性，只有这样它才能够积极地、自发地参与其所遭遇到的事物。但是，当这种推理性不再构成自我体验的思想的核心特征，那么积极与消极、自发与接纳之间的分裂就开始崩溃。这种返身回归大自然，如阿多诺所说的，乃是人性与大自然之间的“调和”关系，但这种调和并不排除差异、交往的可能性，这是一种与它者共处的新形式。当主体采取这种态度时，客体得以触及、抵达主体，它们将它者的信息传递给我们，包括它的外表和趣味，它的声音，它呼吸的方式、它感觉的方式。当然这一客体并非仅仅是大自然，它也包括作为它者的另外一个主体。

在《主体与客体》一文中，阿多诺将领悟有关客体的知识的行为界定为“主体在其中撕裂它在客体周围编织的帷幔的行为”。他声称，只有当主体“无畏地消极……将自己托交给它自己的体验”^② 时，这种行为才是可能的。在接近客体知识的行为中，关键的因素是思维要转而反对思想：“主体撕裂自己在客体周围编织的帷幔”，而这一关键的因素要求主体具有无畏的消极性（fearless passivity）。这种消极性就是要使主体去中心化，使主体顺从于自身体验，要意识到客体的相对优先性。阿多诺在《最低限度的道德》中展示了一个类似的形象。他说：“不带暴力地沉思（contemplation without violence），即真理的一切快乐的源

① Adorno, “Notes on Philosophical Thinking”, in *Critical Models*, p. 16.

② Adorno, “Subject and Object”, in *The Essential Frankfurt School Reader*, p. 506.

泉，要求沉思的人不将客体吸入他那里：保持距离的邻近（distanced nearness）。”^①就是说，主体与外在世界和他本身的内在世界都处于一种非压迫性的关系。认识客体的行为并不涉及征服、控制或分类。相反，它关涉对它者性的承认与尊重^②。

在阿多诺看来，主体性越是不那么坚持自己作为主体的权利，它就越能够认识自己，越能够意识到一种真正的自由应该意味着什么。这种自由乃是一种摆脱了主观理性的冲动的自由。根据阿多诺的社会诊断，主观理性，或者说工具合理性在晚期资本主义社会里发展到了空前的程度。因此，阿多诺认为：“自由的问题……要求理论从现有社会中超拔出来，正如从现有的个体性中超拔出来的……主体将首先作为一个和‘非我’调和了的‘我’而被释放出来。”^③主体一旦得到释放，那就必然意味着它的主体性的增加，或者说，主体性得到充分的实现。用莫里斯的话来说就是：“只有当它委身于客体以至其主观理性在全新的客体间和主体间的政治状况下得到实质性的缓和，主体意识才具有实现自身的潜能。”^④阿多诺所钟情的主体，并不是与后工业消费文化的消极的机械人相对立的健壮的自律的行动者，而是一种既积极又消极的认知者。这种认知者的形象在反犹主义者那里得到了反面的体现：“反犹主义中的糟糕问题不在于投射行为本身，而在于排斥了来自该行为的反射（reflection from that behavior）。因为主体没有能力将它从客体那里获得的东西交还给客

① Adorno, *Minima Moralia*, p. 89-90.

② Alway, *Critical Theory and Political Possibilities: Concepts of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1995), pp. 66-7.

③ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 283. 中译文见第281页。

④ Martin Morris, *Rethinking the Communicative Turn*, p. 159.

体，因此它不是得到丰富了，而是变得更加贫乏了。它在两个方向上失去了反思/反射（reflection）：由于它不再反射客体（reflect the object），因此它就不再反思自己（reflect on itself），因此也失去了鉴别的能力。”^①

在阿多诺的历史叙事中，为求得自我生存而不断发展的建构性主体，在他自己创造的社会体系的操纵与宰制之下，萎缩为软弱无能的主体。作为一种拯救策略的“客体优先性”原则恰恰反其道而行之，它谋求的是削弱主体的建构性、工具性和宰制性。但这并不意味着消灭主体性本身，并不意味着主体要受制于客体性。因为彻底消灭主体意味着“倒退到野蛮状态”^②。毋宁说，阿多诺的目的是要建立一种与客体和其他主体和平共处的全新的主体。事实上，正如巴克-摩尔丝所说的，阿多诺将主体与客体看做是“共同决定的；无论是思维还是物质，都不能作为哲学第一原则来宰制对方。真理存在于客体，但它并非随手可得；物质客体需要一个合理性的主体来将它所包含的真理释放出来”^③。对于辩证思维而言，我们需要“更多而不是更少主体性”^④。阿多诺明确地宣称，他就是要“利用主体的力量来突破建构性主体性的谬误”^⑤，因为主体性既有助于批判也有助于控制。

① Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 156. 中译文见第 213 页。

② Adorno, “Subject and Object”, in *The Essential Frankfurt School Reader*, p. 499.

③ Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, p. 81.

④ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 40. 中译文见第 40 页。

⑤ Ibid., p. xx. 中译文见第 2 页。

第二节 非同一性与交往自由

在阿多诺的否定的辩证法^①中，主体对客体的宰制乃是同一性思维对非同一物的宰制，而客体的优先性因此也就是使非同一物摆脱同一性思维的宰制：只有在非同一性中，“客体本身才开始在留恋不去的眼光中言说”^②。因此，理解同一性思维的运作方式，对理解客体优先性有着重要的意义。

① “否定的辩证法”（negative dialectics）是阿多诺给自己的哲学巨著所起的书名。由于阿多诺后来在社会研究所实际起到的影响力远远大于霍克海默，因此在20世纪50年代末、60年代期间，人们几乎将法兰克福学派的批判理论等同于阿多诺的否定辩证法。直到霍克海默早期的论著于1968年得到重新出版，以及随后研究所早期刊物的结集出版之后，人们才逐渐认识到批判理论原有的样貌。阿多诺最早使用“否定的辩证法”这一术语，是在20世纪50年代他主讲的有关黑格尔哲学的讨论班上。但他的哲学只是在1966年《否定的辩证法》一书出版之后才正式命名的。实际上，即便迟至1963年他为自己的《黑格尔三论》作序的时候，他也还只是将自己的哲学建构笼统地称为“变更了的辩证概念”。然而，阿多诺的否定辩证法在他于20世纪30年代所建构的理论中就已经初现端倪，虽然那时他将自己的哲学方法称为“解体的逻辑”（logic of disintegration）。阿多诺认为，他所处的时代已经丧失了整体性的感觉。这是资产阶级时代走向瓦解衰朽的症状。当前历史乃是其解体的编年史。资产阶级社会不仅经济面临着破产，其在意识形态霸权方面的努力也同样如此。知识学科的碎片化，哲学之失去其早期所拥有的一切知识的综合与系统化的地位，都是这种解体的一个表征。因此他认为，作为一个哲学家，他的任务就是揭露充斥于其范畴之中的种种矛盾，并通过依循这些矛盾的内在逻辑而将它们推至迫使这些范畴自我毁灭的地步，从而破坏资产阶级唯心主义那已然摇摇欲坠的大厦。因此，阿多诺坚持认为，辩证法必须彻底地“否定”，就是说，它必须意识到被卷入这个“被管制的世界”的整合之中的社会压迫和个体压制的程度。

② Adorno, *Negative Dialectics*, p. 28. 中译文见第27页。

一 同一性思维的辩证法

将“辩证法”说成是“否定的”，意味着什么呢？首先，否定的辩证法关注的是概念及其客体的非同一性，而非它们的同一性。阿多诺将辩证思维与他所谓的“同一性思维”相对立起来。简单说来，同一性思维乃是阿多诺用来描述统摄性的、分类性的意识（the subsuming, classificatory consciousness）的术语。这种思维方式并没有告诉我们某物是什么，而只是说明了什么归属于某物，什么是某物的一个例子或代表^①。同一性思维力图通过对客体进行正确的分类，将所有的类别囊括以便认识客体。这种思维方式与启蒙理性的固有特征关系密切。阿多诺认为，导致启蒙理性向其反面即蒙昧与专制逆转的内在特征在于，启蒙理性的主要倾向是以普遍性统摄（subsume）特殊性。这种统摄性的或工具性的合理性将相异的东西看作相同的东西，无视事物的内在特性，可正是这些特性赋予了事物以感性的、社会的、历史的特殊性。同一性思维强调的其实是主体对于客体的优先性。启蒙在等同原则的口号下取消了个体的特质，因此，将不同事物等同化便成为社会对个体的强制。这种统摄，就是服务于主体的目的和意图，即自我保护。统摄的目的在于取得概念的和技术的掌握。因此这实际上是概念领域中的宰制，阿多诺有时也称之为概念性思维。当这种统摄性的合理性被看做是理想的全部的时候，按其本身来认识特殊事物的可能性就不复存在，启蒙合理性本来的目的也被遮蔽了。按照马丁·杰伊的说法，阿多诺的物化指的是以

^① Adorno, *Negative Dialectics*, p. 149. 中译文见第 146 页。

同一性的名义压制异质性^①。那么在这层意义上，同一化思维是物化的思维。

阿多诺深信，就资产阶级社会服从于交换的组织原则而言，同一性原则获得了普遍的支配地位。“交换原则，即人类劳动被简约为平均劳动时间这一抽象普遍概念，与同一化原则有着相同的起源。在交换中它有它的社会模式，交换如果不是同一化，那就什么也不是。”^② 交换原则是一种同一化力量，旨在取消任何质的区别，代之以量的等同。事物之间的质的区别成了价格的差异。只有这样，交换才能得以在异质的事物之间进行。交换以可触知的真实的方式驱动了抽象运作。启蒙“切除了不可通约者”^③。非同一性、特殊性等被转译为抽象概念；相异的事物有了可比性。这就意味着事物之间的“普遍可互换性”（universal fungibility）^④。主体在官僚机构与市场之内的可替代性使他们等同于被科学化约为同一的原子的自然客体。一切都成了可计数的、可操纵的、可交换的材料，没有例外。“同样的等式支配着资产阶级正义与商品交换。”^⑤ 在当前的资本主义社会里，所有生产都是为了市场，生产不再是为了满足需要，而是为了谋取利润，为了赢得更多的资本，就是说生产不是为了制造使用价值，而是为了制造交换价值。交换价值支配了使用价值，这实则复制了启蒙理性的趋向：正如启蒙合理性阻碍了以目的为导向的合理性一样，资本主义生产也阻碍了为使用而进行的生产；正如启蒙合理性以普遍来统摄特殊、对感官特殊性漠不关心一样，资本主

① Martin Jay, *Adorno*, London: Fontana, 1984, p. 68.

② Adorno, *Negative Dialectic*, p. 146. 中译文见第 20—21 页。

③ Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 9. 中译文见第 10 页。

④ *Ibid.*, p. 7. 中译文见第 8 页。

⑤ *Ibid.*, p. 4. 中译文见第 5 页。

义生产以交换价值统摄了使用价值。因此，对于阿多诺来说，同一性思维在某种意义上代表了启蒙本身的宰制性原则，因为同一性思维对于人类的自我保护有着根本的意义，它允许为了人类目的而对现实进行工具性组织。在哲学思想中，同一性思维，即“将非同义的东西等同起来的激情”，服务于建设排斥对抗的等级制度；在社会现实中，它服务于加强顺从。

正如逻辑，同一性思维乃是一种将现象统摄在概念之下、剥夺非同一物的表达可能性的宰制工具。阿多诺的否定的辩证法的任务是要从同一性思维中将“非同一物”拯救出来。“非同一物”这一概念指涉被排斥的它者的视角和利益兴趣，因此意味着对所有片面的和压制性的统治形式的政治批判——不仅包括男人对男人或女人的统治，也包括对自然（无论是外在的自然还是主体本身的内在自然）的统治。因此，必须牢记的是，对于阿多诺来说，非同一性是一个彻底辩证的术语，它内在地与同一性相关联，但不是根源于它。嘉维斯说：“非同一物本身并非否定的，除非是从同一性思维的角度来看。”^①

不过，阿多诺对同一性思维方式的态度非常复杂，并非单纯地持否定的观点^②。为了更好地澄清这个问题，我们在此采用布

① Jarvis, *Adorno: A Critical Introduction*, 1998, p. 212.

② 韦尔默对阿多诺的哲学有着深刻的理解，然而他最终还是将信任寄托在哈贝马斯的哲学之上，因为他认为阿多诺必然走向救赎性的神学调和，而这是没有任何希望的。韦尔默之所以会有这样的理解，其中一个非常重要的原因，就在于他认为阿多诺对同一性思维的批判存在着问题：“可以肯定，在语言的内部，在‘同一性思维’的内部，存在着某种‘摹仿性’的、交往性的元素。由于阿多诺没有这样做，由于（似乎有些矛盾）阿多诺只是对哲学的普遍性概念产生怀疑，却没有对自己对同一性思维的批判产生怀疑，于是一部分错误的哲学体系便渗入了他的哲学之中。”（韦尔默，《阿多诺——“非同一的特殊事物”的维护者》，见氏著《论现代和后现代的辩证法》，钦文译，商务印书馆2003年版，第174页。）然而，正如我们马上就要介绍的那样，人们已经认识到，阿多诺并非如此。

朗克霍斯特的做法^①，将同一性思维与非同一性思维分成三个层面来理解。在第一层意义上，同一化思维（identifying thinking）或同一性思维（identity thinking）意思是将单个事件或客体统摄在一般概念之下。这些概念永远也无法把握整体的事物，无法捕捉到客体或事件的具体总体性。因此“非同一性”则是由概念与客体之间的紧张关系所构成的，它指的是所有同一化思维的盲点。在第二层意义上，同一化思维是形而上学，它追求的是有关所有事物的本质的终极知识。就此而言，提及非同一性就是提及这么一种可能性：同一化思维在假定本质与表面之间存在着明显的区分以及力图通过哲学概念来把握本质时可能犯了错误。而在第三层意义上，同一化思维就是工具合理性。工具合理性意义上的“同一化思维”对它者视角或客体的它者性视角的抽象化，而这些客体或人们本身是哲学、科学、政治或社会理论的思考对象。通过这种同一化，工具合理性的主体变成了宰制的主体。

布朗克霍斯特认为，阿多诺本人从来没有作过这种区分。诚然，阿多诺是没有明确提出同一性的各个维度，但他确实指出了同一性的不可避免：

思想意味着同一化。概念秩序乐于遮挡思想力图理解的东西。……我深知概念总体性只是表象，然而我只能以它的方法内在地打破总体同一性的表象。然而，由于总体性的结构是要符合逻辑，而逻辑的核心就是被排斥的中间项的原则，因此，一切不符合这个原则的、一切在质量上不同的东

^① 详见 Hauke Brunkhorst, *Adorno and Critical Theory* (Cardiff: University of Wales Press, 1999), pp. 1-5.

西都被指认为矛盾。矛盾是同一性维度之下的非同一性。^①

的确，就第一层意义而言，同一性思维对于一切关注事物本身的分化了的存在以及构想它们的自我的思维来说都是必要的。它无法简单被抛弃，而阿多诺也没有提议这样做。“认知乌托邦(cognitive utopia)将要用概念来开启非概念物，而又不使它们变成它们的同等物。”^②阿多诺写道，人或许“还是能够看透同一性原则，但没有同一化，一切都无法得到思想——每一种确定都是同一化”^③。

……无论我们多么努力地寻找对这么一种隐藏在事物之中的历史的语言表达方式，我们所使用的语词都始终是概念。它们的准确性取代了事物本身，而并没有思考其自我；语词与它们所构想的事物之间存在着—道鸿沟。因此在选择语词以及对呈现整体时就残存着任意性与相对性。^④

批判思想所要抵制的，是同一性的工具性力量，因为工具合理性在历史上与社会权力联手。同一性原则因此指的不仅仅是一种思维形式，因为它的形式与社会统治相互缠绕并以后者为基础。工具合理性意义上的“同一化思维”对它者视角或客体的它者性视角进行抽象化，而这些客体或人们本身就是哲学、科学、政治或社会理论的思想对象。从可知主体或该知识的行为者的单

① Adorno, *Negative Dialectics*, p. 5. 中译文见第 3 页。

② Ibid., p. 10. 中译文见第 8 页。

③ Ibid., p. 149. 中译文见第 146 页。

④ Ibid., pp. 52—53. 中译文见第 52 页。

一视角中的每一种可能的视角和兴趣，都遭到了同一化。通过这种同一化，工具合理性的主体变成了宰制的主体。由于同一性努力压制变革、稳定现状，因此它是“意识形态的原始形式”（*primal form of ideology*），意识形态批判因此也是对建构性意识（*constitutive consciousness*）的批判^①。

事实上，同一性思维并不完全就是阿多诺所喜爱的辩证思维的对立面。辩证思维不在于彻底清除同一性思维，而在于承认任何同一性思维的不足。“否定的辩证法”并不是说目前辩证法是肯定性的，需要变成否定性的，而是说任何真正的辩证思维都已经是否定的了。否定的辩证法并不试图以一种最终是没有矛盾的方法去解决所有的矛盾，而是试图揭示被哲学对逻辑同一性的追求所掩盖的真正的社会对立。要实现这一目标，不能靠提供一种幻象性的、形式的非矛盾性，而应该靠指出逻辑矛盾是如何深深地嵌入并依赖于社会对立的经验。任何哲学、美学上的矛盾都证实了自然—历史的对立状态。因此，同一性思维只是一种不充分、不完善的思维形式，最好理解为思维的一种因素或方面，而不是等同于整个思维本身。在阿多诺看来，只有在概念思维的媒介中，对概念思维的反抗才是可能的，如阿多诺在《否定的辩证法》中说的：“通过我们的概念来超越这一概念架构。”（*to transcend our conceptual framework only by means of its own concepts, im Begriff über den Begriff hinausgelange*）^②就是说，要运用概念本身来抵制概念思维的物化倾向。

① Adorno, *Negative Dialectics*, p. 148. 中译文见第 45 页。

② Ibid., p. 15. 中译文见第 14 页。

二 主体—客体间的交往自由

不过，对于阿多诺在这方面的考虑，哈贝马斯却不太以为然：“在清晰的话语中，我们永远也无法全面描述具体的事物——这只是一个微不足道的见识。……特殊物件的意义永远无法通过不断将它统摄在这类一般性之下而被‘穷尽’。”对于构成阿多诺的否定的辩证法的核心的非同一性范畴，哈贝马斯表示不屑一顾。这是因为，在他看来，要解决这个问题实在不是难事：“一旦主体之间相互言说，且不仅仅是谈及客体化的事态，那么他们就是在相互回应，并要求作为不可替代的、具有绝对明确性的个体而得到对方的承认。这种承认要求达成这么一种悖谬的成就，即借助原则上是普遍决定的东西并通过这些东西，来把握那与这些一般性恰恰不相同一的事物的彻底的具体性。”^①就是说，哈贝马斯认为，主体间的交往互动能够“把握”非同一性。在《后形而上学思想》那里，他也指出：

通过语言而取得的理解，其主体间性天然地就是多孔的，而通过语言而达到的共识也并不将说话者视角中的差异从和谐中根除掉，相反，它预设这些差异的不可消除性……人称代词的语法作用迫使说话者和听者采纳一种行事性态度（performative attitude），人们在这种态度中遭遇作为第二自我（alter ego）的它者：只有意识到他们之间的绝对的差异与不可替代性，人们才能在它者中认识自己。因此虽然非

^① Habermas, “Theodor Adorno: The Primal History of Subjectivity—Self-Affirmation Gone Wild”, in his *Philosophical-Political Profiles*, p. 106.

同一性是脆弱的，虽然它因客观化而不断地被扭曲，也因此总是漏过基本的形而上学概念之网，但在日常交往实践中，它依然能够以一种琐碎的方式而被把捉到。^①

根据莫里斯的分析，哈贝马斯在这里将非同一性转译为动态的主体间性结构，从而它成了该模式中的一个基本的同一性因素，并得以“在日常交往实践中”被“把捉到”。在《交往行动理论》中，他也是这么认为的：

只有利用一种三级符号使用模式 (three-term model)，才能从语言分析的角度来捕捉 (capture) 各种现象——这些现象导致了一个悖论，其中非同一的或非反思的意识得到承认或未得到承认。……这种符号使用模式从一开始就将语言意义的分析关联到这么一种观念：即交往的参与者就世界上的某种事物而达成理解。^②

然而，正如莫里斯所说的，当哈贝马斯说这些现象可以被“把捉”或被“捕捉”时，说明他只是接纳了有关非同一性的问题的一个部分而已。莫里斯指出，仅仅承认自我与它者之间的“绝对差异”与“不可替代性”是不够的。同样必须承认的是，它者性与其同一化 (identification) 本身之间也存在着极端的非同一性。因为按阿多诺的用法，非同一性这个抽象概念是一种否

① Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, trans. William Mark Hohengarten (Cambridge: Polity Press, 1992), p. 48. 中译文参见哈贝马斯《后形而上学思想》，曹卫东、付德根译，译林出版社2001年版，第46—47页。

② Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, p. 397.

定性的辩证概念，它的内容标示的是一个缺场而非在场^①。阿多诺在《黑格尔三论》中指出：

在被理解中，非概念性的东西成了非同一性的概念。但非同一物本身并不经由这种反思而单纯地变成一个概念；它一直是概念的内容，与概念不同。人们无法从概念的逻辑运动中逃到生存中；根据黑格尔，对非同一物来说有一种构成性的需要，这样概念、同一性才能生成；正如相反，为了解非概念物、非同一物，需要有概念。^②

就是说，人们在交往理解中“捕捉”到的东西并不是非同一物，而是“非同一性的概念”。阿多诺所说的非同一物更多是指涉概念的内容。对于他来说，只经由语言交往和“概念的逻辑运动”，人们是无法“逃到生存中”，是无法触及活生生的非同一物的。在这个意义上，阿多诺是同意康德有关物自体的说法的。在阿多诺看来，理性出现于它与外在于它本身的东西的恒常的、冲突的关系之中。就是说，理性依赖于它的它者。因此，人们不能只是求助于语言的自足性或其超越性结构运作，不能忽视确实存在的物体界。虽然我们都被语言所中介的存在，但语言始终还是辩证的，语言本身并不是唯一能为我们所认识的“自然”^③。相比之下，生存以及存在之物，有着更直接的意义。

① Martin Morris, *Rethinking the Communicative Turn*, p. 155.

② Adorno, *Hegel: Three Studies*, p. 147.

③ 这就是哈贝马斯的语用学立场：“那使我们从大自然中跃升出来的，就是语言。只有它，我们才认识它的性质。我们的第一句话就明确地表达了普遍的、不受约束的共识 (consensus) 的意图。” (Habermas: *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon Press, 1971, p. 314)。

诚然，非同一物永远都拒绝被普遍概念和规范所统摄，但这并不意味着我们可以忽视它甚至控制它。事实上，非同一物在阿多诺思想中指的是那拒绝被普遍概念和规范所统摄的个体。对阿多诺来说，同一化思维是不公正的，因为客体可能有着一种要求其所有方面都得到平等的辨识的道德权利。因此，即使布朗克霍斯特所说的第一层意义上的同一性思维也绝非是清白无辜的，因为它天性就有着一种宰制客体的冲动。这就要求我们努力阻止这种冲动过度发展。反思同一性对个体的拒斥和对非同一物的伤害，就是针对现存状况（the existent, das Bestehende）的强烈抗议。而正是在这里，客体的优先性原则能够发挥作用。

如果说哈贝马斯是通过知识的强制性行进——概念的逻辑运动——而捕捉“非同一性”的，那么阿多诺则是遵循黑格尔的“纯粹旁观”（pure onlooking, *reines Zusehen*）来领悟作为主体的它者的非同一物。这是一种“非论辩性的思维”（non-argumentative thought），它要求客体的“自发接受性”（spontaneous receptivity），而不是被强行地“捕捉”^①。获得有关客体的知识并不是非得涉及征服、控制和分类。“不带暴力的沉思”能够“经由距离而接近”客体，能够不经过概念对该客体的再现来“完整地、穷尽地把握客体的自由”^②。莫里斯将这种与非同一的客体的接近理解为阿多诺从黑格尔哲学中获取的“交往自由”（communicative freedom）概念。根据柯内尔的分析，阿多诺的调和思想其实就是“对黑格尔的交往自由的再定义”。他认为，所谓“交往自由”，在黑格尔那里指的是有自我意识的主体在与它者的关系中，也通过这一关系而悠游自在。换句话说，在交往

① Adorno, *Hegel, Three Studies*, pp. 140—141.

② Martin Morris, *Rethinking the Communicative Turn*, p. 157.

自由中，“一部分不是将另一部分体验为自己领域的边界，而是其自我实现的条件”^①。

阿多诺的有关主体—客体间交往的理论同哈贝马斯有关主体间交往的理论形成了一个鲜明的对比。就阿多诺有关启蒙发展的判断而言，对他来说，美好生活的可能性被宰制性的工具合理性的横行肆虐所系统地否定和扭曲了。这种扭曲具体地体现在主体—客体间自由交往的形式遭到了系统的扭曲。受控制或被扭曲的交往应该遭到谴责，这不仅因为它是无自由、受宰制或压迫的证据，而且也因为它破坏了稳定而又成功的主体—客体、主体—主体间互动的基础。应该指出，处于阿多诺的交往理论的核心，是我们在前面所分析过的主体的客体性以及客体的主体性，它们构成了主体—客体关系中的中介因素。相比之下，由于哈贝马斯的主体间交往没有充分考虑到中介问题，因此必然存在着致命的缺点。在哈贝马斯的理想化描述中，不存在真正的同一性/非同一性辩证法，而只有合理性的对话者在追求共识中的交往争论。在他的理论模式中，意义的多元决定、语言的含混性与局限性、语言的摹仿性或修辞性、主体性的客观不透明性、客体的历史中介性，以及社会市场的结构性律令，这一切都被加上了括号，都被视为透明了。哈贝马斯压制了非同一性在语言、主体性与主客体交往中的运作。

在阿多诺看来，“直接的与一切人的可交往性（direct communicability）并不是真理的标准。我们必须抵制几乎是普遍的、要将知识的交流（the communication of knowledge）与知识本身

^① Drucilla Cornell, “The Ethical Message of *Negative Dialectics*”, in *The Philosophy of the Limit* (New York, Routledge, 1992), p. 15.

混同起来的冲动”。^① 真正自由、公正与开放的争论的条件，以及不带意识形态扭曲的语言的可能性，在历史上是不可能达到的。即便一切个体都能在自由平等的基础上利用民主程序——实际上这几乎是不可能实现的事件，在原则上，哈贝马斯也难以落实普遍语用学的理想言语情境的基础。再者，共识理想本身就暗示了一种对统一性与统一性的欲望，这种欲望视差异、非同一性为有待克服的问题。而从阿多诺的角度来说，这依然意味着一种宰制。因此哈贝马斯的倾向始终是实证主义的，同一性的，与阿多诺所提议的不可消灭的否定性恰恰相反。

阿多诺本人并没有直接使用“交往自由”这一术语。但这一术语的确能够很好地说明阿多诺心目中理想的主体—客体、主体—主体之间的关系。交往不应该只是涵括主体与其他主体和客体的关系，而且也应该还包括客体与主体的关系。因为如果主体本身不是先验性的，而是在相互关系中的微妙性与丰富性和其（主观的）客观性的动力学中历史地构成的，那么，交往自由的一个重要因素就应该包括主体如何去意识、体察客体对主体所作的自我“表达”。这就不仅仅是呼唤对大自然重新施魅或重新赋予生命（re-enchant or re-animate nature），它还构成了主体的一种去中心化，但又不是彻底的抹消或铲除，以便让主体与其理性的自然达成和解。正如古佐尼指出的，批判理论所质疑的，就是现代合理性对其客体的量化、归类化、客观化的处理。现代合理性在认知客体的时候，未能注意到客体本身的主动性，没有想到自己应该保留一些接受性。因此，理性的非宰制性维度就必然是源自于主体与它者的交往空间之中，它者的它者性在这个交往空间中得到接受。主体与客体之间应该存在着一种互动性。因此这

^① Adorno, *Negative Dialectics*, p. 41. 中译文见第 41 页。

种替代性的理性就是要不干涉客体，让客体自身言说^①。

三 非同一性的调和状态

在《否定的辩证法》的序言中，阿多诺指出，在当前社会中，由于宰制和剥削的关系猖獗一时，因此主体—客体间自由交往的调和状态只是一种遥不可及的梦想。然而，在哈贝马斯看来，阿多诺所提出的调和状态或交往自由，实际上与交往行动理论所确定的自由相同。他认为，不仅如此，交往行动理论还有一个关键的优势，就是说，它不要求与资本主义现代性作激进的断裂。而他觉得阿多诺是做不到这一点的。他的这一观点，可以在他对阿多诺的一段话的解释中清楚地看出。阿多诺的话是这样的：

诸种事物就像被征服的东西的碎片那样凝结起来；拯救它就意味着爱它。……在苍白的浪漫主义中——它被构想为人世悲哀 (*Weltschmerz*)，即源自异化的苦难，在这里，我们听到艾兴多尔夫在说：“美丽的陌生物 (*beautiful strangeness, schöne Fremde*)。”调和的状况不再以哲学帝国主义的方式来兼并异己之物，而将心满意足地接受它，视它为远来的陌生的客人，即便该物来自邻近的周围——在异质性与雷同性的局限之外。^②

^① Ute Guzzoni, “Reason—A Different Reason—Something Different Than Reason?” in *The Actuality of Adorno*, p. 25.

^② Adorno, *Negative Dialectics*, p. 191. 中译文见第 189 页。

对此，哈贝马斯认为：

对这一断言思考的人都会发觉，虽然所描述的状况永远不是现实中的，但它却依然与我们亲密和熟悉。它有着与不受强迫的沟通交往相同的生活结构。每当我们想谈及真的事物的时候，我们必然期待这么一种现实，至少在形式上是这么期待的。^①

哈贝马斯的意思就是，阿多诺所寻找的，就是“基于自由承认的相互理解”（mutual understanding based on free recognition）的互利性结构，其中“调和与自由之类的观念被作为一种主体间性形式的符码而得到译解”^②，而阿多诺本人的调和思想，则有着明显的神学色彩。哈贝马斯认为应该将这种调和理想修正为有关人类自律和责任的理想。

根据哈贝马斯的理论，为了给批判提供基础，以使批判拥有对现实所未能满足的东西进行评估、判断的标准，否定性思维必须有某种实在的肯定的替代性方案。哈贝马斯及其追随者以各种方式断言，阿多诺缺乏这种设想，因此注定他只能在纯粹的否定之中徒劳无功，就是说，阿多诺注定只能被流放到话语领域之中，作纯粹的理论诅咒^③。利奥塔也提出了类似的批评：“该批判模式最后失去了它的理论立场，被化约为一种‘乌托邦’或

① Habermas, “Theodor Adorno: The Primal History of Subjectivity—Self-Affirmation Gone Wild” (1969), from Habermas, *Philosophical-Political Profiles*, p. 107.

② Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, pp. 390—391.

③ Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 196.

‘希望’的境地，而这是以人或理性或创造性的名义提出的象征性抗议。”^①因此，哈贝马斯们认为阿多诺坚持的是某种准神学的救赎图景。从好的方面说，他至多只是预期到了某种类似话语伦理的东西，但由于他执迷于主体哲学，因此他始终是无法达到哈贝马斯的高度的。

韦尔默赞成哈贝马斯对阿多诺调和思想所提出的反对意见。不过，他的理由更加具体。按照他的理解，在阿多诺的历史哲学中，乌托邦与历史现实之间的鸿沟迫使阿多诺给予作为调和模式的艺术作品过重的负荷。阿多诺的美学并没有填平这个鸿沟，也没有指出可行的方法和途径来填平这一鸿沟：阿多诺的“末世论—感官主义的乌托邦（eschatological-sensualist）在历史现实与调和状况之间设下了一道如此无边的鸿沟，以至于填平这一鸿沟已经不是人类实践的一个有意义的目标了”^②。韦尔默认为，应该对阿多诺的调和论进行一种“唯物主义解码”。他的意思是，阿多诺的有关大自然之救赎的思想是过时的神学，是形而上学的残余，应该从中分离出有关人类社会的观念，这样才能解决问题。

哈贝马斯和韦尔默的批判是没有道理的。正如我们在前面所说的那样，阿多诺心目中的调和状态，其实就是经过再次启蒙的启蒙，是启蒙所应该是的样子。就是说，这种调和状态本身就是有关人类社会的观念，而不是什么末世论的神学色彩的乌托邦。显然，他们都认为，阿多诺所构想的调和状态，应该是一个普遍

① Lyotard, *The Postmodern Condition*, trans. (Manchester: Manchester University Press, 1984), p. 13.

② Albrecht Wellmer, *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, trans. David Midgley (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991), p. 12.

与特殊、同一性与非同一性、人类与自然等等之间的紧张关系得到了解决的状态。这显然是一种错误的理解。阿尔维在评述阿多诺的“不带宰制的差异性”状态时指出，这种状态代表了与马克思主义图景中潜在的和谐总体性的一个意义重大的偏离。阿多诺拒绝这种图景中所包含的同一性渴望，因为他对一切忽视或克服差异的倾向或冲动都持不信任的态度^①。在《主体与客体》的认识论框架中，有待保护的，恰恰是非同一性^②。嘉维斯简洁地概括阿多诺的政治目标：“不是要清算逻辑中的矛盾，而是要调和现实中的对抗性。”^③

事实上，否定的辩证法的一个重要特征就在于它拒绝综合的说法。这其实阿多诺与黑格尔的一个相当重要的不同之处。在黑格尔那里，矛盾以否定为其逻辑原则，赋予了辩证思维以动态的结构，也为批判反思提供了动力。然而黑格尔只是将否定（即概念走向对立面或它者的运动）看做为一个更大规模的走向系统性完成的一个因素而已。而在阿多诺那里，辩证思维只有永恒的否定，而无法最终止歇于明确的综合统一。阿多诺追随康德，认为二律背反始终是背反的。但与康德不同，阿多诺认为背反的根源是现实本身所具有的限制性，而非康德所谓的理性的限制性。无法调和的思维是被客观条件所推动的：由于社会的矛盾无法经由思维的手段而消除，矛盾同样也无法在思维中得到消解。在黑格尔哲学中，哲学的现实化意味着其在绝对知识中的实现，其中思想与现实恰好重合。阿多诺明确反对这种看法。他认为，一切宣称思想有着充分力量来全面把握“真实之物”的说法，都是虚幻

① Alway, *Critical Theory and Political Possibilities*, p. 69.

② Adorno, "Subject and Object", in *The Essential Frankfurt School Reader*, p. 499.

③ Jarvis, *Adorno: A Critical Introduction*, 1998, p. 170.

的。阿多诺力图避免以一种否定的总体性来对抗一种关于某种肯定的替代方案的图景。阿多诺在1947年就明确拒绝了这一策略。“将世界解释为虚空或者是整个完整的体系，都是神话，而得到保证的救赎之路则是升华了的巫术实践。”“否定性之转化为救赎”被谴责为是一种虚妄的抵制形式^①。否定的辩证法克服了这种二元论。

如果我们还记得前面所说的三层意义上的同一性思维，那么我们就能够清楚地意识到，阿多诺所指的调和状态，是指消灭了后两层意义上的同一性思维，而对于第一层意义上的同一性思维，即人类认识赖以存在的思维，他是不会抛弃的。就是说，阿多诺的调和思想要求个体与社会、人类与自然之间的张力（tension）得到维系，既不被物化，也不被泯灭。否定的辩证法拒绝任何作为肯定的权力模式的制度化；相反，它意味着一种永恒的批判过程。在此，它永远都是权力的实证主义倾向的反面，但也与之不可分割。它不是后者的替代方案。

对于阿多诺来说，主体与客体的可能性、现实性和潜在能力都只能是存在于这种张力场域之中。人类最终是不可能解决或缓和理性与宰制的矛盾与疑难的。在阿多诺的理论中，主体与客体、个人与社会之间永远存在着张力，永远存在着非同一性。人类的意识、反思，乃至他的批判思想都源自于非同一性。此外，就是在这种张力中，社会得以存在和发展：“不能说尽管有着对立状态，社会依然存在；而应该说社会之所以依然存在，恰恰借助于这种对立。”^② 因此历史也同样发生在这种张力之中。阿多

^① Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 18. 中译文见第20—21页。

^② Adorno, *Negative Dialectics*, p. 320. 中译文见第319页。

诺指出：“历史是同一性的分界线。人并非是历史的客观化主体—客体。应该说，是历史在反复地延长主体与客体之间的分歧时刻的辩证发展。”^①就历史不断延长这些分歧时刻而言，历史乃是一个没有边界的、断裂性的过程，而不是一种有着客观进程的总体性；就是说，历史并非最终要抵达一个没有了任何矛盾对立的、静止的、浑然一体的社会状态。阿多诺拒绝那种对失去的乐园的眷顾留恋，也拒绝那种想象中的人类与世界的完美统一境界。他认为这两种图景都是浪漫的，不切实际的^②。

如果阿多诺真像哈贝马斯所攻击的那样纯粹将客体视为主体的认知对象的话，那么，由于作为人类基本思维模式的同一性思维是不可避免的，客体就永远只能是等待着主体去认识、算计、操纵的对象。但实际上，阿多诺提出的客体的优先性原则，并不仅仅把客体当成是主体的认识对象，它要求主体与客体或者其他主体和平共处，彼此尊重，相互聆听。作为某种未知的东西，客体（或其他主体）不再是让主体感到害怕恐惧的东西，不再是有待主体去征服、控制的对象。主体所要做的，就是去意识、体察、领会客体（或其他主体）对主体所作的自我“表达”。就是说，要求主体与客体之间、主体与主体之间达成一种在差异中求共识的圆通无碍的交往自由。用阿多诺自己的话来说，一个真正得到解放的社会将“在差异的调和中实现普遍性”（the realization of universality in the reconciliation of differences），在这种社会里，“人们可以不带恐惧地保持差异”（different without

① Adorno, “Zur Philosophie Husserls”, 1933 - 1937, Frankfurt am Main, Adorno estate, 141. 转引自 Buch-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, p. 47.

② Adorno, “Subject and Object”, in *The Essential Frankfurt School Reader*, p. 500.

fear)^①。就是说，在这个社会里，人与人之间、人类与周遭环境之间的一切差异、区别、距离和张力都被看做是正常的、必要的，都应当得到捍卫甚至颂扬^②。

① Adorno, *Minima Moralia*, p. 103.

② Alway, *Critical Theory and Political Possibilities*, p. 69.

第三章

主体性与实践

第一节 主体性的发展与变革的可能性

一 实践纲领的缺失与革命主体的无能

哈贝马斯非常关注阿多诺否定的辩证法的实践维度。正如我们在前面所分析的那样，在哈贝马斯看来，由于阿多诺对启蒙理性的总体化否定态度，实际上连理论生产本身都遭到质疑，因此，批判行为本身的基础也被消解了，它“甚至独立于自身的基础”^①。这一点的实际后果就是，阿多诺注定会陷入政治寂静主义，因为每一种肯定性思想都变得可疑了^②。哈贝马斯认为，阿多诺只是做了个手势，指向那异化的但又自律的艺术领域，以为在其中能够找到超越了总体化的商品化和社会本身的批判性感受力。然而这一姿态的代价，就是静默与无能为力，因为审美性在社会上并没有合法的实践—政治影响力。阿多诺对艺术审美所寄

① Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederic G. Lawrence (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987), p. 116.

② Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (London: Hutchinson, 1978), p. 108.

托的希望究竟是否只具有姿态性，我们后面将作详细的分析。但是，哈贝马斯断定阿多诺主张政治寂静主义，的确得到了许多研究者的认同。人们普遍认为，阿多诺的否定的辩证法建议走一种解构/重构的道路，以使哲学内在地获得政治性。但显然这一路径并没有被迅速地转译为集体行动的政治。用萝丝的话说，阿多诺所进行的只是“一种思想实践，而不是社会政治行动的处方”^①。1969年2月9日，阿多诺在柏林一家电台上，明确地表示自己所受到的攻击：

最近，我们这一帮所谓“法兰克福学派”的老代表人被急切地指责为消极顺从。这些指控认为，我们的确发展了社会批判理论的某些因素，但我们并不乐于从中取得什么实际的结果。因此，我们既没有提供行动纲领，甚至也没有支持那些认为受到批判理论激励的人的行动。^②

在他更早的论文中，他就曾经说过：“思维对其自身失误的反思，即便是最激进的，也受限于这么一种事实：它始终只是反思而已，无法改变其失误所见证的存在。”他非常清楚，自己最依赖的方法，即内在批评，也是有限的：“因此，内在批评不能满足于自身的思想。它既不能愚蠢地相信自己能够直接解放思维，也不能天真地认为，只要坚定地沉浸于客体就一定通过借助事物的逻辑而走向真理。”^③阿多诺认为：“文化的辩证批判者必须既参

^① Gillian Rose, *The Melancholy Science*, p. 148.

^② Adorno, “Resignation”, in his *Critical Models: Interventions and Catchwords*, trans. Henry W. Pickford (New York: Columbia University Press, 1998), p. 289.

^③ Adorno, *Prisms*, pp. 32-33.

与到文化中去，同时也必须抽身出来。只有那样，他才能处理好自己的客体，处理好他本人。”^①

对于阿多诺的批评者来说，一个关键的问题是，纵使阿多诺的理论暗示了改造当前社会的可能性，这改造最终还是得落实到具体的行动者身上。没有革命主体的活动，任何改造都是不可能的。任何有实践意图的理论，都不可避免地要面对这个问题。可是在这个问题上，法兰克福学派的批判理论却被普遍认为是失败的。在《重构社会政治理论》一书中，伯恩斯坦讨论了革命主体的缺位给批判理论的政治可行性和理论可信度所造成的影响：

批判理论家对有着实践意图的理论的性质所作的自我理解，要求有那么一群个体或一个阶级能够成为革命的执行者，以作为这种理论主要发动的对象。但随着批判理论变得越来越复杂，这一中心性的实际要求起的作用就越来越小了……批判理论该向谁说话？是知识分子同行吗？谁是革命的执行者？是阅读这些玄奥的书籍的学生吗？如果批判理论家模糊了这些硬性的问题，那么社会批判理论与自由资产阶级意识形态又有什么区别呢？尽管他们口头上崇拜马克思，然而批判理论家不正是背叛了他们所认为的马克思主义的关键核心即有着真正实践意图的理论的发展吗？一种遭稀释的批判理论概念，与马克思无情地攻击和揭露的青年黑格尔主义者的错误，又有什么不同呢？^②

^① Adorno, *Prisms*, pp. 32-33.

^② Richard J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978), p. 206. Here quoted from Joan Alway, *Critical Theory and Political Possibilities*, p. 3.

伯恩斯坦的批评引起了许多研究者的共鸣，尤其是那些关注激进社会变革的人。批判理论缺乏一个界定明确的行为主体。这被认为是它疏离了受压迫的社会群体正在进行的实际的政治斗争的最明显的证据。在这个问题上，连自认为比上一代人更伟大的哈贝马斯也未能摆脱受质疑的命运^①。一向被指责为悲观的、寂静主义的阿多诺当然也不例外。杜比艾尔就认为，在阿多诺看来，无产阶级再也不可能发展有着重要政治意义的阶级意识。这就将以政治为导向的行动与对更美好世界的展望之间的联系割断了。结果，批判理论的政治作用就只是否定性的阐述而已了^②。的确，由于阿多诺对卢卡奇的阶级意识理论的不满，他已经放弃了集体性革命主体。他对启蒙之走向死胡同的分析似乎也没有给革命主体的发展留下任何空间。尤其是他关于文化工业的讨论，那只为我们提供了一个毫无思想、听任摆布的消费者的形象。不过，在匆忙下结论之前，我们应该先仔细地解读主体性在阿多诺笔下是如何发展的。

初版于1947年的《启蒙辩证法》，作为对主体与客体（在这里是人类与历史）之间关系的历史发展的辩证描述，可以与黑格尔的《精神现象学》或马克思的《德意志意识形态》相比。然而它的断断续续的叙述与总体的悲观精神更多的是让人想起尼采的《论道德的谱系》。因为《启蒙辩证法》并没有提供一种目的论以使客体性获得某种主观性，而只是对主体性之出现最终又陷入客体状态的过程进行了一番系统的描述：“一切自然事物之臣服于

① 参见 Alway, *Critical Theory and Political Possibilities*, p. 3.

② 参见 Helmut Dubiel, *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*, trans. Benjamin Gregg (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1985), pp. 100—107.

至尊的主体，最终在对盲目客观的和自然的事物的宰制中达到巅峰。”^① 因此，《启蒙辩证法》展示的不仅是启蒙理性的发展历程。与之密切相关的，是现代主体性的发展。哈贝马斯就认为：

阿多诺利用《奥德赛》来获取主体性之远古历史的几乎消失了的踪迹。在那个双重意义上被打败的英雄的流浪中发生的插曲揭示了自我在形成自己的认同的过程中、在自我内部所体验到的危机。狡猾的奥德赛逃避了有灵动物的魔力和神话力量；他通过表面上臣服于仪式上规定的献祭而避开了他们。对那些维护着强大自然与模仿的、自我调适的、依然弥散的自我之间联系的制度所作的机智的欺骗就是最初的启蒙运动。在这个行为中，那个始终同一的“我”得以形成，并获得了凌驾于失去灵魂的自然（desouled nature）的力量。为了控制外在自然，“我”压抑控制了本身的无形态的因素，即内在自然，就此而言，“我”获得了内在的组织形式。启蒙的胜利的自我意识就栖息在自主自治与大自然的掌控之间的关系之上。阿多诺质疑这种非辩证的自我确信（self-certitude）^②。

的确，对于阿多诺来说，人类主体的形成过程，就是人类摆脱大自然的威胁、通过征服大自然而树立起自我同一性的过程。就是说，本来属于他律性的人类遭遇到它者时深怀恐惧之心，因此就以一种宰制意志作出反应，而这种意志就是工具合理性的基础。然而这只是一个方面。在阿多诺看来，人类在宰制大自然的

① Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. xviii. 中译文见第6页。

② Habermas, “Theodor Adorno”, *Philosophical-Political Profiles*, p. 100.

同时也牺牲了自己的自然天性。工具合理性的霸权所获得的，只是主体在面对大自然的力量时不稳定的自律性，而且还付出了牺牲主体自身天性自然的代价。他认为，人类欲望的克制是文明发展的一个关键因素，文明历史就是“克己的历史”（the history of renunciation）^①。在阿多诺对荷马史诗《奥德赛》的分析中，奥德赛被解读为资产阶级主体的原型。正是通过与各种各样诱惑和命运的斗争，通过各种狡计、理性算计、欺骗，以及自我克制和自我放弃，奥德赛建构了他的自我，证实了自身的认同与统一。他让人将自己捆绑在桅杆上，以抵制塞壬极富诱惑性的歌声。正如奥德赛为了保护和提高自我的自我而放弃满足欲望的快乐一样，资产阶级主体也放弃了他们的努力所创造的快乐。自我克制因此就成了资产阶级主体性的一个标志，正是它使得文明成为可能。然而它的获得也牺牲了自发性、感性和想象的自由嬉戏。我们前面已经提到，就是说，自我克制、自我否定乃是人类面对大自然、确立自身的自主地位时的一个关键行动，也是形成自我的基础。

如果不考虑对自身欲望的克制与否定，那么就征服外在自然而言，人类可谓是一路高歌猛进。到了现代社会，科学技术成功地破除了神话、无知和迷信。用韦伯的话来说，就是成功地给世界祛魅。这一祛魅过程给人类带来了前所未有的、难以想象的舒适与自由。阿多诺将这一过程中表现出来的主体性称为“建构性的主体性”（constitutive subjectivity）^②。对于这种建构性的主体

① Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 43. 中译文见第 54 页。

② 通常认为，在阿多诺那里，建构性主体的形成与发展的动力是自我维存冲动（the drive of self-preservation）。但阿尔维则认为，最根本的动力不在于自我维存，而在于克服恐惧的冲动（the drive to overcome fear）。参见 Alway, *Critical Theory and Political Possibilities*, pp. 36-38。

性而言，无论是外在自然还是人的内在自然，都是主体性所要操纵、控制、摆布的客体对象。这种赋予主体以特权地位的思维方式，在现代唯心主义中达到了顶峰。我们上一章已经就此作过介绍。在这里，连客体都是主体所创造的。最高境界的主体，就是浪漫主义所谓的天才。不过，唯主体独尊的，不仅仅是唯心主义。在《主体与客体》一文中，阿多诺指出，在实证主义思想中，那表面上看起来消极被动的主体，实际上也被赋予了特权的地位。因为这个主体之所以与客体保持一种冷漠的距离，最终目的还是为了操纵它^①。

然而建构性主体的发展，征服大自然的启蒙思想的发展，最终走向了它的反面：“启蒙倒退到它一直未能逃脱的神话。”^② 出现在当代人面前的，是一个庞大的、被全面管制的宰制体系。面对这么一个体系，现代主体遭到了否定，大众被彻底控制了起来。主体的自我实现成了自我毁灭。建构性的主体最终成为面对庞大的社会体系的虚弱无力的客体化主体。这一发展最终在资本主义社会的文化工业达到了高潮。如果说康德尚赋予主体以建构性作用，那么，在阿多诺看来，文化工业接管了人类想象的图式化功能，“有意识地从上而下地整合消费者”^③。这种整合是通过决定消费者如何思考、思考什么来完成的。就是说，文化工业一方面给消费者以虚假的满足，另一方面又通过预先准备而入侵、塑造主体的意识，取消他们的认知差异，规范他们的思维与体验，将他们化约为消极的接受者，竭力防止他们构想另外一种生

① Adorno, "Subject and Object", in *The Essential Frankfurt School Reader*, eds. Andrew Arato and Eike Gebhardt (New York: Continuum, 1982), pp. 497-511.

② Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 20. 中译文见第 24 页。

③ Adorno, "Culture Industry Reconsidered", trans. Anson G. Rabinach, in *New German Critique*, No. 6 (Fall 1975), pp. 12-19. The quotation here is from p. 12.

活，从而维护并加强了对现实的主流阐释和社会现状。

那么，文化工业是如何成功地阉割主体的建构性能力与反思能力的呢？

二 文化工业控制主体的思维

阿多诺认为，文化工业最可怕的地方，在于它阻碍了个体思考与想象的能力。文化工业所生产的“泛滥的精确资讯和全新的娱乐消遣在使人类变得聪明的同时，也使他们变得愚钝无比”^①。就这样，它取消了人们对任何可能替代当前社会现状的方案的思考。在阿多诺看来，文化工业的有效性靠的不是炫耀某种意识形态，也主要不是靠掩盖事物的真正本质，而主要在于通过图式化（schematization）策略来确保文化工业成功操纵消费者的。许多研究文献都曾指出，在阿多诺那里，作为标准化的产品，文化工业的产品是按照严格的规范程序制造出来的，从流行歌曲到电视剧，从电影到推理小说，甚至搞笑的技术、效果、幽默讽刺的方式，都是按照一定的格式考虑设计出来的。本书在此不拟重复探讨这些问题，我们想指出的是，掩藏在这些标准、规范、程式之后的深层运作模式，乃是康德式的图式化^②。

① Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. xvii. 中译文见第4页。

② 关于文化工业产品的标准化、典型化、程式化的讨论已经有太多的文献了，笔者无意在此复述。有意者可见 Deborah Cook, *The Culture Industry Revisited: Theodor W. Adorno on Mass Culture*, Lanham: Rowman and Littlefield, 1996, pp. 39-48。作者从文化商品的标准化、伪个性化、图式化和典型化四个方面进行了比较详细的分析。不过，在笔者看来，作者所描述的标准化、图式化和典型化之间彼此有相当的重合，也没有说明它们之间的差异。笔者之所以只突出图式化，是因为图式化可以从深层次上阐释文化工业对人的思想的控制。汉语方面对阿多诺的文化工业理论介绍得比较详细、公允的并不多，可参考杨小滨《否定的美学——法兰克福学派的文艺理论和文化批评》（上海三联书店1999年版）一书中关于阿多诺的部分。

阿多诺的图式 (schema) 一词来自康德的先验图式。在康德的《纯粹理性批判》中, 知识是用先验的知性概念即范畴来整理、规范感性材料的结果。然而范畴是一种纯粹形式, 而感性材料则是一种直观现象, 两者无法直接发生关系。康德因此提出, 在这两者之间有一个中介, 即图式。图式的作用就是运用概念工具 (conceptual apparatus) 将杂多的感性材料以一定的形式统一起来, 交由范畴进行处理, 最终形成我们的知识。在阿多诺和霍克海默的解读中, 图式乃是对有待征服的自然的预先处理, 是对客体的预先准备:

理性是算计性思想的代理机构, 它出于自我维存的目的而摆布世界, 只知道将客体作为感官材料来处置, 以使它成为征服的对象。图式主义从外部入手调整普遍与特殊、概念与个案, 它的真正本性最终在当代科学中显现为工业社会的利益。^①

就是说, 在阿多诺和霍克海默那里, 图式指的是从外部迫使普遍和特殊、概念和个体实例之间保持一致或和谐。因此, 图式的问题, 按阿多诺的理解, 涉及如何解决范畴与其客体的差异^②, 也就是说, 如何解决普遍与特殊的问题。直觉为主体提供了一个纯然由客观事物组成的世界, 但 these 事物是经过图式或概念工具的

^① Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 65. 中译文见第 92 页。

^② Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, ed. Rolf Tiedemann, trans. Rodney Livingstone, California: Stanford University Press, 2001, p. 131. 本书是从阿多诺 1959 年夏天在法兰克福大学开的系列讲座的录音中整理出来的, 于 1995 年出版德文本。

处理的，以便让主体去感知、处理、操纵并生产一个他所意愿的世界。这种预先准备，通过排除主体性的差异，也预先排除了人类个性。对于霍克海默和阿多诺来说，通过“概念工具”的强迫接受，这种对个体认知差异的排除结合了对自然的暴力性调整 and 同质化。对于阿多诺来说，这种图式最终是在工业社会中实现了它的“真正本性”。就是说，由康德的图式所勾勒的这种预备性强加最终是由文化工业来完成和完善的：

在感知之前，概念工具就已决定了诸种感官；人们认为世界乃是由他们自己用来构建这个世界的材料所先验地制造出来的。康德直觉地预见到了好莱坞有意识地付诸实现的东西：在生产过程中，图像遭到了预先审查，而审查的理解标准，恰恰就是那后来将决定观众对它们的接受的理解标准。公众判断经由感知而感到自己得到了证实，可这种感知在出现之前即已遭到该判断的塑造。^①

自然被预先准备了，被简约为纯粹的“感官物质”；任由人类控制和处置，因为技术理性的概念工具已经以某种方式预先决定了感官感知的方式。在感官进行感知以前，它们感知的方式及其可能感知到的内容都已经被预先决定了。概念工具非常明确地预先决定了世界将会改变成什么，将会被如何看待。因此，霍克海默和阿多诺非常大胆地得出这样的结论：康德对认知的运作的描述本身预见到了电影工业对认知和感知的有意识操纵。如果说康德的图式和文化工业的运作有什么不同的话，那就是：在康德那

^① Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, pp. 65—66. 中译文见第92—93页。

里，主体必须独立地将概念与客体联系起来，而文化工业则是主动为消费者承担起图式化的工作。就是说，好莱坞的生产商和导演们有意识地做了康德哲学之中知性官能所无意识地做的事情：即操纵消费者对文化工业所提供的感性材料的认知和理解^①。具体而言，电影事先确定了什么是可以被看到的，而将其他一切都删砍了。它们以某种方式为世界提供了一个框架，这一框架所不能捕捉的任何存在都被否定了。因此，就连这个框架本身，即感知的局限，也被遗忘了。生产商的感知、偏见和看法被普遍化为人类的感知和理解了。当然这并不是说，电影导演、生产商、产业经理、政治家，或任何其他个体或组织能够自由地决定要传播何种感知。毋宁说，他们本人在努力推销他们的产品之际，已经为他们本人有意识地（再）生产的公共舆论所奴役。公共舆论经由文化工业的中介，预先准备、“强行修正”了感知，因而也证实和传播了同样的观点和偏见。

在《启蒙辩证法》的《文化工业：作为大众欺骗的启蒙》一章开头，作者写道：“今天，文化正在以雷同病来污染一切事物。电影、广播、杂志组成了一个体系。文化的每一个部门在自身内部都是一致的，而所有这些部门也都是一致的。”^② 现代文化——当然作者在此指的是文化工业——以其思维模式、习惯、技术、艺术和制度，中介了一切。任何存在，只有当现代文化的概念工具有构想它的因素时，只有当现代技术能够捕捉、框限、存储、传输或再生产这种存在的时候，它能够被感知或被承认

^① 关于康德图式理论对阿多诺的文化工业理论之影响的更为详细精当的分析，请参看 Eric L. Krakauer, *The Disposition of the Subject: Reading Adorno's Dialectic of Technology*, Illinois: Northwestern University Press, 1998, pp. 36—37.

^② Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 94. 中译文见第 134 页。

为一种存在。文化工业因此本质上是大众所治、所有和所享的穷尽无遗的技术中介。由于一切事物都是以相同方式被中介的，因此一切事物在本体论意义上都是相似的。通过中介一切，为一切提供相似性的表象，文化围裹或遮盖了它似乎要去发现、揭示和控制的東西。这种中介是如此彻底地进行围裹和隐藏，因此也排除一切抗拒中介的事物，因而它显得好像没有排除任何东西一样。如同前面所说的，感知的局限也被遗忘了。这种由大众媒介所生发的表象，正是霍克海默和阿多诺所说的“大众欺骗”（mass deception）。

除了《启蒙辩证法》之外，阿多诺曾明确使用图式一词的文章，主要还包括《大众文化的图式》^①和《作为意识形态的电视》^②。在《大众文化的图式》一文中，作者指出，文化工业从广告那里借用的图式使文化商品具有一种“诗意的神秘性”，这类似对经验世界进行一种虚假的审美化，这种审美化并不是按照感性幸福和自由的理想来改造这个世界，而是要力图造成一种已经实现这个目标的假象。然而这种成功的假象压制了人们的思考。阿多诺和霍克海默接下来通过一系列的类比和分析来揭示文化工业的图式化是如此运作的，其具体内容又是怎样的。可惜的是，作者在此并没有充分展开他们关于图式的理解。他们对商业世界所挪用的图式的描述非常简略。但是在《作为意识形态的电视》中，阿多诺明确地赋予文化工业的图式以康德的意义。这种

① Adorno & Horkheimer, “The Schema of Mass Culture”, *The Culture Industry*, pp. 53-84. 阿多诺原打算将此文用作《启蒙辩证法》之《文化工业》一章的续篇，但后来放弃了。

② Adorno, “Television as Ideology”, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, trans. Henry W. Pickford, New York: Columbia University Press, 1998, pp. 59-70.

图式指示消费者应该对商品作什么样的期待，比如侦探小说中的一些常规手法就很可能起到这种效果。图式限制了消费者理解自身体验的范围，而同时又不至于打扰他们对此进行反思。此外，阿多诺还认为，文化工业的图式化预先处理抹杀了消费者的自主性、自发性和个体性，因而导致消费者接受能力的退化倾向。人们更喜欢那些遵从程式、经过预先消化、易于吞咽，或已经熟悉的产品。这反映了消费者感知行为的“注意力分散化”（deconcentration），就是说，他们已经失去了专注地观察、感知事物并进行思考的能力：以流行音乐为例，他们“无法忍受全神贯注地聆听的那种紧张，他们顺从地沉溺于降临到自己身上的作品，只有在他们不再专注地听时，他们才能与这些作品达成妥协”^①。这让阿多诺长叹不已：“它（听众的意识）按照程式去聆听。当然，如果存在着抵抗，如果听众们还有能力要求获得超出他们被供应的范围之外的东西，这种降格本来是不可能发生的。”^②

总而言之，在阿多诺那里，文化商品的图式化就是要防止消费者自己进行思考，而由文化工业来代替消费者思考。这就是文化工业最可怕的地方。文化工业通过图式化运作，力图限制消费者思考或鼓励他们不假思考地遵照媒体中所提供的类似方式去理解自己的体验，从而促进消费者对当前流行的行为标准的顺从，以确保个体不至于偏离社会所接受的行为方式，确保人类行为始终维持在社会可接受的范围内。对于阿多诺来说，抵抗这一统治，就是要去思想。它意味着拒绝允许文化工业麻醉思想，意味着继续在思考中体验由文化工业禁止思考所带来的苦难。

① Adorno, “On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening”, *The Culture Industry*, p. 43.

② Ibid., p. 40.

三 文化工业对消费者的心理的操纵

不过，如果说文化工业的产品永远都是相似的、雷同的，那也是不可思议的。事实上，文化工业在造成一种标准化和统一化现象的同时，又滋生出各种各样虚假的风格和个性，似乎每个接受者都可以按照自己的趣味，按照自己的个性去选择。文化产品通过使用不同的商标或通过提高表面的差异如包装等来创造出这种独特性或新颖性的假象。阿多诺认为，这就是文化工业的伪个性化。在《启蒙辩证法》中，阿多诺和霍克海默指出：“从标准化的爵士乐即兴表演到新颖的电影明星以一缕发丝飘荡在眼睛上方来表现自己的独特性，到处蔓延的都是伪个性。”^① 这种“伪个性主义”掩盖了文化工业的压迫性质，并给人以一种虚假的满足感。在大众文化中，虚假的个性主义不过是其标准化和同质化的一块遮羞布而已。文化产品的伪个性掩盖了这么一个事实，就是它们实际上在大多数或许多方面是雷同的。文化产品的伪个性化的目的在于确保其在资本主义市场上的商业成功，最终确保图式化能够更加有效地管理人们的需求和思维。

然而，文化工业产品的图式要有效地运作，光靠伪个性化是不够的，它还得取决于其对消费者心理的影响。实际上，对消费者的心理架构的分析，在阿多诺的文化工业理论中占据着相当重要的地位。不过，阿多诺关于文化工业心理支配技术的分析深受弗洛伊德的影响，尤其是他的超我、自我、本我的三

^① Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 124—125. 中译文见第 172 页。

重人格结构说^①。在弗洛伊德那里，本我包含生存所需的基本欲望、冲动和生命力。本我是一切心理能量之源，本我(id)按快乐原则行事，它不理睬社会道德、外在的行为规范，它唯一的要求是获得快乐，避免痛苦，本我的目标乃是求得个体的舒适，生存及繁殖，它是无意识的，不被个体所觉察。自我(ego)是自己可意识到的执行思考、感觉、判断或记忆的部分，自我的机能是寻求“本我”冲动得以满足，而同时保护整个机体不受伤害，它遵循的是“现实原则”，为本我服务。超我(superego)则是个体在成长过程中通过内化道德规范，内化社会及文化环境的价值观念而形成的，其机能主要在监督、批判及管束自己的行为，它与本我一样是非现实的。超我大部分也是无意识的，超我要求自我按社会可接受的方式去满足本我，它所遵循的是“道德原则”。在分析文化工业对消费者心理的控制的时候，阿多诺依据上述理论提出，在晚期资本主义社会，文化工业实际上占领了人们的超我，通过迎合本我的需要，从而有效地削弱了自我的抵抗能力，取得了全面统治的效果。我们接下来详细地分析一下文化工业究竟是怎样支配和控制消费者的超我、自我和本我的。

按阿多诺的理解，在资产阶级自由主义阶段，由于父亲拥有一定程度的经济自主权，因此他能够起到规范的提供者的作用。社会经济统治经由父亲而被中介，父亲的价值和规范，在反映他本人的经济利益的同时，被他的孩子所内摄(introject)或内化

^① 阿多诺对弗洛伊德的理论最直接的挪用和批评主要见诸于他的两篇文章：“Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda” (Adorno, *The Culture Industry*, pp. 114-35) 和 “Sociology and Psychology” [*New Left Review* 46 (1967) pp. 67-80, 47; (1968) pp. 79-97], 但也散见于其他著作。关于弗洛伊德理论对阿多诺的影响，本文参考了德博拉·库克的总结，见 Cook, *The Culture Industry Revisited*, pp. 3-23, 53-65。

(internalize) 为他们的超我。父亲所拥有的经济权力要求得到孩子们的尊重，同时也激励着针对他们所代表的现实原则的反叛。父亲既是仿效的对象，也是反叛的对象。因此这里潜在地具有一种抵抗当前社会规范的因素。然而，随着市场经济的变化，到19世纪末20世纪初，其他社会化力量取代了父亲和家庭而在个体的发展中起着枢纽的作用。就是说，在晚期资本主义社会，父亲已经成了一个小职员而已，经济上的无能使他不再具有以前的地位了。他的孩子既不将他的价值内摄，也不通过抵抗而与他进行较量。对于阿多诺来说，在新的“无父的”社会里，真正的问题在于，潜在的“抵抗力量”已经瘫痪了^①。

法兰克福学派第三代领导人、现任社会研究所所长霍内特(Axel Honneth)认为，阿多诺相信，父亲威权内化的失败导致个体被家庭之外的机构和制度直接统治：“父亲威权的旁落……使得官僚所管理的力量直接地使孩童社会化。”^② 霍内特的意思是，在晚期资本主义社会，文化工业起着代理父亲的作用，它本身已经成了孩童直接认同的对象。文化工业没有遭遇到抵抗就成功地整合了个体，并成为社会舆论。在霍内特的阅读中，阿多诺被认为是预告了“中介的终结”(end of mediation)，就是说社会整合被家庭之外的机构有效地承担起来了，对人类行为有着“直接的”或非中介的影响力。库克认为，这是对阿多诺的误读^③。库克指出，在阿多诺看来，文化工业经由超我的中介而发挥着间接的统治。阿多诺认为，在晚期资本主义社会里，自恋的

^① Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E. F. N. Jephcott, London: Verso, 1974, pp. 22-23.

^② Honneth, Axel, *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, trans. Kenneth Barnes, Cambridge, Mass.: The MIT Press 1991, p. 84.

^③ Cook, *The Culture Industry Revisited*, pp. 53-55.

个体的确有着一个由原始内摄所形成的强大的超我，这个超我内摄被纳粹领导人和文化工业重新激活，以强化人们对现状的遵守。或许库克的理解更加准确。不过，在我们看来，无论中介是否终结，无论文化工业的影响是直接的还是间接的，结果都是一样的，就是说，对于阿多诺来说，文化工业已然侵入个体的超我，规范了他的价值观念，而原有的一点抵抗因素，如今都不存在了。

与超我被文化工业侵蚀相关的是自恋性的自我（narcissist ego）。在阿多诺看来，自恋性自我在晚期资本主义社会非常普遍，他们是“无窗的单子”（monads without window），注定要在社会上茕茕孑立，形单影只。在自恋的个体中，自我缺乏理性的自我控制和独立的决策能力。由于这种自主性的缺失，加上“现代大众文化的无孔不入”以及家庭作为社会化之主要代理的衰落，自我的行为已经变成“自动化的反应”，而“个人抵抗力量”也日益遭到削弱^①，从而为文化工业对情感的诉求和对人类需要的代替性满足提供了肥沃的土壤。在人格结构中，自我本来的作用在于遵照超我的命令去压制本我的，但阿多诺认为它已经朝着“弗洛伊德所说的自我一力比多”的方向退化了许多，以至它作为压抑代理的作用已经被破坏了。由于使自我意识到本我中的无意识的工作被阻断了，个体的“原初的、未分化的无意识愉快地与外在的经组织的标准化携手合作”^②。就是说，本我和超我已经联手行动了，政治领导人、鼓动家和文化工业现在无须借助公开的操纵和控制，他们已经控制了本能，强化了超我的内

① Adorno, "How to Look at Television", *The Culture Industry*, p. 138.

② Adorno, "Sociology and Psychology", *New Left Review* 46 (1967), pp. 79-80. 转引自 Cook, *The Culture Industry Revisited*, p. 19.

摄。然而，自恋性自我已经是如此的虚弱，以至于面临超我与本我的联手，它的抵抗显得那么软弱无力，无法形成有效的抵抗。

晚期资本主义超我与本我的结合，最常见的形式就是提供各种文化产品，极力满足消费者的愿望，使他们获得快感，使这些消费者沉迷于这些感觉，从而乐于维持当前的社会现状。愿望本来源于于人类的需要，但是，阿多诺指出，在晚期资本主义社会，人类的需要已经完全蜕变成了利润利益的一个功能：

人类需要已经成为生产机器的一个功能……它们被彻底操纵了。当然，在这种转型中，在这样按照社会机构的要求被模塑之中，人类需要的确在某种程度得到了满足，即社会机构能够为了保护自己而有效地调动起来的那些需要。但在这当儿，商品的使用价值方面就失去了它曾经拥有过的任何当下的自明性。不仅人类的需要通过交换价值而被间接地满足；在某些经济部门中这些需要事实上是由利润利益本身所直接创造的，而且有损于客观的消费者需要——比如，充分的居住条件，尤其是教育的需要，关于获得与消费者本人最直接相关的一般事物的信息的需要等等。^①

由于所有的需要都被社会中介了，因此文化产品所提供的任何满足都可能仅只导致对资本主义的满足或导致自恋倾向的强化。

无论得到满足的是真正的需要，还是制造出来的需要，总之，文化工业目的在于为消费者提供快感。就是说，在文化工业那里，文化成了娱乐，娱乐本身成了人们的理想。娱乐再造了幸

^① Adorno, "Late Capitalism or Industrial Society?" *Modern German Sociology*, ed. Volker Meja, Dieter Misgeld & Nico Stehr, pp. 238-239.

福感，压制了反思。它许诺人们能从烦恼中解放出来，然而并不提供现实的解放，相反，它只是使人们从思考和否定中解放出来。事实上，文化工业的有效性在于它与本我的联合，就是说，它通过制造效果，给消费者提供充分的快感，最终能够有效地防止人们思考任何替代当前社会现状的方案：“娱乐总是意味着将一切事情抛诸脑后，意味着忘记苦难，即便这苦难就在眼前。它骨子里就是虚弱无力。它的确是一种逃避；但不是人们所说的那样逃避糟糕的现实，而是逃避最后一丝抵制该现实的念头。”^①在《审美理论》中，阿多诺也指出，快感在传统上一直与认同（identification）和宣泄（catharsis）相联系，它意味着对文化工业产品的不假思索的接受。这就是为什么阿多诺关于文化工业的思考是被放置在《启蒙辩证法》中的原因：工具合理性本来是为服务于人类的自我保护冲动的，但是它最终却以弥漫于文化工业的虚假普遍性的名义来压制思想。以文化工业的形式出现的工具合理性因此掉转枪口，对准理性，也对准了进行理性活动的主体^②。

阿多诺在《寻找瓦格纳》中指出，瓦格纳通过算计“效果”而将听众整合进自己的作品中：“对听众的民主式体贴关心被改造成对规训力量的纵容：任何其情感不符合音乐节拍的人，都被以听众的名义而遭到了压制。”因此，阿多诺向我们展示了观众是如何成为“被艺术家算计的物化客体”的^③。正是在这里，瓦格纳的歌剧与文化工业平行了。就是说，作为作曲家兼指挥家的

① Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 116. 中译文见第 161 页。

② Bernstein, “Introduction”, in Adorno, *The Culture Industry*, p. 9.

③ Adorno: *In Search of Wagner*, trans. Rodney Livingstone, London: New Left Books, 1981, p. 31.

瓦格纳之降服听众的努力与文化工业对待其消费者的方式同构。瓦格纳的听众与文化工业的消费者同样具有虚弱的自我：“这些持续几个小时的巨作的听众被认为无法集中精力——这与市民在休闲时间里的疲劳不无关系。当他一任自己随着潮流漂浮的时候，音乐，作为自己的舞台经理，通过反复轰鸣而将自己的信息灌输给他。”^① 听众的思考能力被彻底抛弃了。通过利用技术、效果、程式而取得的商品标准化，根除了艺术获得知识和理解的潜在可能性，就是说，艺术的认知特性被清除掉了。

文化工业的有效性靠的不是炫耀某种意识形态，或掩盖事物的真正本质，而在于它通过制造效果，给消费者提供充分的快感（pleasure），最终使得人们不再思考任何替代当前社会现状的方案。在文化工业那里，文化成了娱乐，娱乐本身成了人们的理想。娱乐再造了幸福感，压制了反思。它许诺人们能从烦恼中解放出来，然而它并不提供现实的解放，相反，它只是使人们从思考和否定中解放出来。正是在这种享乐性的消费中，人们满足于一种虚假的“幸福意识”，沉醉在一种虚假的满足感之中，因此，任何阶级意识和改变现存制度的想法都烟消云散了。

阿多诺对审美享乐主义是如此的抗拒，他甚至认为，审美享受这一概念对真正艺术的接受并没有什么积极的建构作用^②。艺术通过其固有的否定性，召唤着更好的实践和比现有状况更美好的替代方案。然而，当这种更美好的图景投射到当前的社会状况的时候，艺术作品所激起的感觉是令人不快的。因此，

① Adorno: *In Search of Wagner*, trans. Rodney Livingstone, London: New Left Books, 1981, p. 32.

② Adorno, *In Search of Wagner*, p. 15.

在阿多诺看来，从艺术中获得快感是不恰当的。艺术的快感因素应当建立在它对“普遍被中介的商品特性”的反抗中^①。艺术的幸福承诺（promise of happiness）并不在于为那些欣赏它的人提供快感，而在于使他们认识取代统治和支配的可能性。虽然阿多诺无法彻底将审美体验从满足和快感中分离出来，但他还是宣称，那些理解艺术的人是较少投入其快感的人：“实际上，艺术作品越是为人所理解，它就越是不被享受。”^②相反，如果我们只是追求感官快乐，只是希冀艺术甜美怡人，那么艺术很可能就不是一种沉思的对象，思考也就会被废除了，艺术也就沦为商品了。

以文化工业为代表的被管制社会对现代主体的影响后果就是，现代主体成了一个伪个体，一个只能作出机械反应的个体，甚至不再是一个主体，而是一个被操纵、被管制的客体对象了。个体独特性在伪个性的遮掩下已经不复存在了。具有讽刺意味的是，与这种个体性的消失同时出现的，是集体性的出现。不幸的是，这种集体性并非马克思的阶级主体，而是被操纵的集体。个体在其中只是一个个按照文化工业和意识形态所要求的方式去思考和行动的受蒙骗的人，毫无个性可言。就是说，作为被操纵的集体中的一员，个体已经被否定了：“被操纵的集体的统一性就在于对每一个个体的否定，在于对那种可能会使人们成为个体的社会所倾泻的嘲讽。”^③但与指责阿多诺是精英主义者的人所想象的不同，阿多诺坚持认为，个体主体思维能力的退化不是他们自己的错：“罪责不在于大众，而在于社会，是社会使他们成为

① Adorno, *In Search of Wagner*, p. 14.

② Ibid, p. 13.

③ Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 9. 中译文见第 10 页。

大众的。”^①

总之，根据阿多诺的理论，在这么一个被全面管制的社会里，文化工业编织了一张天衣无缝的宰制之网，将本来强大的建构性主体改造为顺从而又无能的消极主体。当代社会中的主体被异律性力量——尤其是文化工业——所控制和支配，而这些力量最终成功铲除了一切对抗性倾向。就是说，历史创造了自律的、独立的主体之思考和行动的能力，但最终又摧毁了这种能力。这一能力之被摧毁，就意味着改造社会、创造一个更美好的世界的可能性也被摧毁了。阿多诺是这样总结的：

文化工业的总体效果，就是反启蒙的效果。在这里，正如霍克海默和我所观察到的那样，启蒙……成了大众欺骗，变成了一种束缚意识的手段。它阻碍了自律的、独立的、能够自己判断、有意识地作出决定的个体的发展。然而，这一切都是民主社会的前提条件。这个民主社会为了维系自身并继续发展而要求人类长大成人。^②

就是说，被管制的当代社会使个体无法成长为有着自我决定能力的主体。他们如今像孩子一样，追求的是娱乐与消遣、与权威同一所产生的安全感，以及顺从社会所产生的舒适。文化工业成功实现了这些孩子般的主体的需要。由于个体臣服于资本主义

^① Adorno, *Introduction to the Sociology of Music*, trans. E. B. Ashton (New York: The Seabury Press, 1976), p. 48.

^② Adorno, "Culture Industry Reconsidered", trans. Anson G. Rabinach, in *New German Critique*, No. 6 (Fall 1975), pp. 12—19. The quotation here is from p. 19.

社会所提供的日益增加的预制品和预先准备的思想模式，他或她进行独立思维的能力退化了。在这么一个世界里，人们再也无法构想一个更好的世界，甚至感受不到有这种构想的必要。如果这一切都是真实的，那么阿多诺无法将革命的希望寄托在大众身上，就顺理成章了。正如杜比艾尔所说：“对革命性的社会变革的可能性的一切信仰都被抛弃了。”^① 意识形态渗透到这个被管制的社会的所有方面，以至于任何形式的抵抗都几乎被消灭了。这实在是建构性主体的谬误和悖论之所在。

第二节 阿多诺理论的实践潜能 及其对实践的反思

一 阿多诺的革命性主体

然而，我们在上一章中就已经指出，阿多诺并不至于悲观到这种程度。事实上，并非所有学者都像杜比艾尔那样绝望。这与霍克海默和阿多诺在该书序言中说的是一样的。实际上，该书的写作与出版，本身就表明作者依然对世界会更好是抱有希望的。如果是这样的话，主体作为潜在的抵制与反抗的根源应该不会是完全被抛弃了的。琼·阿尔维就是这样认为的。她说：“虽然《启蒙辩证法》的支配性主题是批判思想与个体的死亡，但它至少暗示说，并非一切都丧失了，毕竟还有些个体可能经受住了整合的力量。”^② 她指出，在《最低限度的道德》中，阿多诺就谈

^① Dubiel, *Theory and Politics*, p. 95.

^② Alway, *Critical Theory and Political Possibilities*, p. 43.

到撤退到“个体领域”中的“社会解放力量”^①。

根据阿尔维的分析，在霍克海默和阿多诺那里，残留下来的抵抗力量只可能存在于批判性的思想家那里^②。霍克海默和阿多诺相信现实状况已经达到了灾难性的阶段，他们担心真理的可获得性正在被迅速地封锁消灭。这是客观存在的事实。因此，解放的可能性只能在人类的主观条件中去寻找。由于一般的文化工业消费者普遍地遭到了操纵与控制，所以希望只能寄托在一些遗世独立的个体之上，寄托在这些个体面对强大的整合力量时发展和维系自己的洞见的能力之上。正是在思维的自由维度中，抵制的可能性依然存在：“只要思维没有被打断，它就牢牢地握有可能性。它那不知餍足的性质，对小恩小惠的抵制，都拒绝听天由命的愚蠢的智慧……开放的思维指向自身之外。”^③就是说，在阿多诺看来，主体内在地有着批判—解放的能力。这是阿多诺的希望所在。

这并不是说有批判精神的思想家不属于这个社会。恰恰相反，阿多诺非常清楚，知识分子与任何其他群体一样，都完全陷身于这个被管制的社会。阿多诺在批判曼海姆对自由漂浮的知识分子（a free-floating intelligentsia）的颂扬的时候断言：“那些装作是在自由地漂浮的知识分子，其实根本就是从那必须得到改变的存在中生长出来的。”^④在《棱镜》的另外一些文章中，阿多诺也谈到知识分子自由的辩证问题。他认为，公开批判文化的

① Adorno, *Minima Moralia*, p. 18.

② Alway, *Critical Theory and Political Possibilities*, p. 44.

③ Adorno, “Resignation”, in his *Critical Models: Interventions and Catchwords*, trans. Henry W. Pickford (New York: Columbia University Press, 1998), p. 292.

④ Adorno, “The Sociology of Knowledge and Its Consciousness”, *Prisms*, p. 48.

人也是该文化的产物，这就决定了他的自由立场的脆弱性^①。有关知识分子的这种脆弱立场的讨论，也散见于《最低限度的道德》一书。然而，尽管他认识到“超然的观察家一如积极的介入者一样被缠结于其中”，他依然坚信“前者的优势在于他洞察到自己被缠结于其中的事实，也洞察到存在于知识本身的极为渺小的自由”^②。那些深知自己之身处社会困境的人同样也有可能洞察到理性之被缠结于社会现实的不自由之中，而这对于阿多诺来说，恰恰是改变这种现实状况所必需的。

就此而言，我同意阿尔维的看法。资本主义社会中文化工业的最大作用就是有效地剥夺了消费者进行独立思考的能力。这就从反面说明了独立思考、独立判断对于抵制这个被管制的社会的重要意义。在阿多诺的构想中，一个更加人道的生存是没有基础的，一种没有什么东西可以把握的境况将是“唯一值得给人类的境况，这种境况最终将允许人类思想自主自律地行事，哲学一直在要求它那样，只是同时又在阻止它这么行事”。此外，我们在第一章中也指出过，由于当前社会状况与资产阶级自由主义意识形态之间存在着差异，因此思维就必然也能够洞察到这一差异：

当理论感动人的时候理论就成了真正的力量。这一事实可以在思维本身的客观性中发现。通过其意识形态功能的实现，思维必然对意识形态失去信心。受意识形态与生存状况之间的不相容性的刺激，思维在展示自身的盲目的同时，也展示了它摆脱意识形态的努力。清醒过来的思维看到了赤裸

① Adorno, "Cultural Criticism and Society", in *Prisms*, pp. 17-34.

② Adorno, *Minima Moralia*, p. 26.

裸的存在并将它交付给批评。^①

虽然阿多诺没有直接指出究竟有些什么人，但我们至少可以说，起码像阿多诺之类的批判理论家们就做到了这一点。理由很简单，如果他们被剥夺了思考能力，如果他们无法构想更美好的世界，他们就不可能坚持不懈地进行他们的社会诊断与批判。

不过阿尔维并不同意这种看法。她认为，虽然霍克海默和阿多诺认为自己属于有着批判精神的思想家，但他们感觉到，他们是这个濒临灭绝的人种中的最后几个。阿尔维的根据是《启蒙辩证法》的结尾处一段话：“令人怀疑的不是现实之被描绘人间地狱，而是摆脱这一现实的华而不实的挑战。如果说今天我们可以将这个信息的责任传递给什么人的话，那么我们不是将它传给‘大众’，也不是传给个体——个体是软弱无力的，而是传给想象的见证人——以免它与我们一起泯灭。”但阿尔维的理解是断章取义的，根本就没有考虑到这一段话的语境问题。这段话源自《启蒙辩证法》最后一个部分《笔记与札记》中结尾处以《宣传》为题的三段话。《宣传》主要的意思是，宣传将语言变成一种工具，目的在于赢得支持。而真正的抵抗是不需要宣传的。正是在这个语境下，作者说出了上面那一段话。为了更好地理解，我们在这里将上述引文前面的一些文字一并翻译出来：

即使为了自由而作的宣传也可能是混乱的根源，因为它必然抹掉理论与其接受者的特殊利益之间的差异。那些在德国遭到谋杀的工人领袖，甚至连他们自身行动的真相都被蒙

^① Adorno, “Cultural Criticism and Society”, in *Prisms*, trans. Samuel and Sherry Weber (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1981), p. 28.

骗了，因为法西斯主义通过有选择地报复而证明了他们的团结是虚假的。知识分子在集中营中被折磨致死，可那也不必然使得外面的工人们的情况更加恶化。法西斯主义对于奥谢茨基^①的意义，是和对无产阶级的意义不同的。宣传把两者都欺骗了。

然而，令人怀疑的并不是现实之被描写成地狱，而是这么一种老套的敦促：摆脱这个现实。如果这话今天能够向什么人说，那也既不是向所谓的大众说，也不是向个体说——个体软弱无力，而是向一个想象的见证人说，我们将这话传给他，为的是不让他随我们而彻底消失。^②

显然，作者在这里是就宣传而谈的。那些敦促人们摆脱这个现实的宣传是不可信的。这种宣传不能针对大众或个体，因为一切宣传都是错误的。如果要宣传的话，那也只能将它传给想象的见证人。阿多诺所强调的，只是宣传的不可靠而已，而绝不是说他们死了之后就再也没有人明白了。

阿尔维的结论不仅是说霍克海默和阿多诺感到自己是唯一幸存的几个批判性的思想家。她还对他们所说的“想象的见证人”（imaginary witness）这一概念作了详细的阐发。根据她的解释，所谓“见证人”，指的是某个在场的、能够看到并证实真

① 根据渠敬东译本注，奥谢茨基（Carl von Ossietzky, 1888—1939）是德国和平主义者，新闻记者，因揭露德国秘密重整军备而遭到监禁，希特勒上台后，再度被捕，后死于狱中，1935年获诺贝尔和平奖。

② 令人遗憾的是，阿尔维所依据的是1972年的英译本。哈洛特-肯托曾经就该译本的翻译进行过批评。此外，虽然国内也出了两个中译本，新的中译本还号称由曹卫东根据德文本进行过校对，然而翻译的质量都让人无法恭维。在这里我们参照德文本以及2002年的新英译本作了重新翻译。见德文本第193—194页；2002年版英译本第212—213页；1972年版英译本第256页；中译文见第292页。

理的，但无法积极地参与或决定它所观察到的事态的人。因此这种见证人远离行动^①。而作为“想象的”见证人，它是不真实的：“通过将它的存在打入幻想的领域，霍克海默和阿多诺强调了批判理论家——尤其是阿多诺和马尔库塞——赋予将事物构想为别的样子的能力：即想象、幻想，以及其他自发的、‘非理性的’认识方式对于他们来说就成了批判思维的一个根本维度。”^②阿尔维的言外之意，就是说所谓的“想象的见证人”其实是虚假的。因此她的结论是：“无论人们在该文本身之中或在它所代表的努力中能够发现社会乐观主义的什么残留，《启蒙辩证法》还是没有提供多少希望的根据。遗世独立的批判思想的孤独的、幻想的活动显得只是希望的表达，而不是希望的理由。”^③

事实上，阿多诺绝不是人们通常所想象的那样，是一个纯粹的精英主义者，一个对普罗大众彻底失望的人。布朗克霍斯特在他的《阿多诺与批判理论》一书中记载的一件逸事非常能够说明问题^④。根据布朗克霍斯特的记载，1965年，自由柏林广播电台播出了阿多诺与右派知识分子阿诺德·盖伦（Arnold Gehlen，1904—1976）之间的一场论辩式的对话。在对话快要结束的时候，盖伦向阿多诺提了这样一个问题：

阿多诺先生……您真的相信我们应该让所有的人都担负起处理根本问题、发展反思能力、犯下我们为了改变我们自己的进程而犯过的有着深远后果的根本错误的任务吗？我非

① *Alway, Critical Theory and Political Possibilities*, p. 46.

② *Ibid.*, p. 47.

③ *Ibid.*, p. 48.

④ Hauke Brunkhorst, *Adorno and Critical Theory* (Cardiff: University of Wales Press, 1999), pp. 10—12.

常想知道您的看法。

正如布朗克霍斯特所分析的，盖伦的观点是，只有少数一些人才有能力理性地、反思地主动采取行动。如果我们强迫其余的绝大多数人进行反思，他们是会崩溃的。如果阿尔维的分析是正确的话，阿多诺必然会同意盖伦的说法。然而，阿多诺却毫不犹豫地回答道：

我可以非常简单地回答您：是的。对于客观的幸福和客观的绝望，我头脑里都有着一个形象；而且我想说，只要人们被免于行使全部的责任和自决，只要他们不被期望这么做，那么他们在这个世界里的幸福就将永远只是一个幻象。而幻象终有一天是要破灭的。要是那样，后果将是破坏性的。^①

显然，阿多诺并没有将希望寄托在少数精英的玄思苦想之上。他认为要让所有的人都一起来进行思考、联手处理根本的问题，否则一切幸福都只是“幻象”而已。

布朗克霍斯特还指出，阿多诺和盖伦之间最典型的分歧在于不同的伦理立场。盖伦说：“啊，上帝，你知道，我在现实中寻求的，实际上是某种荣耀的东西。人应该服务于它。我一直认为这就是属于伦理的东西。”阿多诺承认，伦理是一种义务，因此在某种程度上是一个制度性问题。然而尽管如此，他还是希望将所有人的自治自主和自我实现都包括在内：

^① Hauke Brunkhorst, *Adorno and Critical Theory* (Cardiff: University of Wales Press, 1999), p. 10.

然而这种义务感却无论如何既能够以适应和从属的形式出现——正如你在此强调的那样，也可以以我希望更加强调的形式出现，即，就力图认真对待这种义务感这一点而言，人们试图改变一切会阻止人们……尽自己的潜能去生活、去实现所有隐藏在人们之中的潜能的事物^①。

因此很显然，阿多诺并非是人们心目中所想象的纯粹精英主义者。实际上，现实中的阿多诺一直非常活跃，积极地通过电台、报纸、杂志、会议等等来将自己对社会现象所作的分析批判传达给世人：

阿多诺的观点在（20世纪）60年代通过他对大众文化的更强烈的批评而得到了极为成功的传达。他的观点传到了许多出版他的书籍的编辑手中，传到了热切地等待着他下一次电台讲话的听众耳中。阿多诺出现在严肃报纸的文化专栏、演讲厅，甚至有时是在年轻的共和国的电视台上。诸如安赞斯伯格（Hans Magnus Enzensberger）之类的知识分子甚至在马尔库塞之前就通过推广阿多诺的文化批判而加强了他的影响。……经由克鲁格（Alexander Kluge），阿多诺的思想启动了新德国电影的开端。阿多诺本人在所有主要的德语报纸上都发表过一系列简短的论文。^②

① Hauke Brunkhorst, *Adorno and Critical Theory* (Cardiff: University of Wales Press, 1999), p. 12.

② Brunkhorst, *Adorno and Critical Theory*, p. 56.

阿多诺在这一段时间里为公众作了不少讲座，其中包括《完成过去的意义》（*The Meaning of Working through the Past*）、《与今天的反犹主义战斗》（*Fighting Anti-Semitism Today*）、《奥斯威辛之后的教育》（*Education after Auschwitz*），等等。阿多诺利用自己的声望，向公众发出警告，提醒人们注意纳粹主义复活的可能性。在 20 世纪 60 年代初，受举行于法兰克福的奥斯威辛审判与举行于以色列的对阿道夫·艾希曼的审判的刺激，阿多诺积极投入对沉默大众的发出呼吁，以图唤醒公众。面对沉默的大众，阿多诺将自己看做为好战的唱反调者，甚至是和平的捣乱者^①。就是说，阿多诺并非将自己作为知识分子的角色看做是介入启蒙政治，而是要对陈腐的现状提出激进的否定。

阿多诺的这一形象，显然与人们心目中所以为的憎恨文化工业的遗世独立的知识分子形象大相径庭。显然，如果阿多诺确实是怀疑普通民众的、遗世独立的精英主义的话，那么很难想象他为什么会如此积极地从事这些活动。要知道，阿多诺本来是一个比较害羞、拘谨的人^②。

阿多诺之所以积极介入社会实践，个中原因之一，是因为他非常清楚，任何遗世独立的姿态都是虚假的：“超然的观察者与积极的参与者其实都一样被卷入其中。”他甚至认为：“超然地站在一边的人有着自以为比别人厉害、为私利而将自己对社会的批判误用为意识形态的危险。”^③ 在他看来，知识分子既是资产阶

① Kramer, “‘Wahr sind die Sätze als Impuls...’: Begriffarbeit und sprachliche Darstellung in Adornos Reflexionen auf Auschwitz”, *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 1996, 70 (3), p. 513.

② 参见 Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, p. 203 n. 149; 亦参见 Jay, *Adorno*, p. 27.

③ Adorno, *Minima Moralia: Reflection on a Damaged Life*, trans. E. F. N. Jephcott, London & New York: Verso, 2005, p. 26.

级的最后敌人，也是它的最后成员。由于这种无法逃避性，“唯一的负责的道路，就是拒绝对自身存在作意识形态运用……”^①阿多诺对海德格尔的激烈批判，尤其是在《否定的辩证法》中，其主要的一点是，海德格尔的存在论企图超然于时空、历史、人民之外。此外，如我们在前面所说的，阿多诺非常清楚，文化工业作为有着主观性与客观性的工具，既存在着扼杀人的思想的可能性，也存在着传播思想的可能性。因此他在批判文化工业的同时，也不妨碍他利用文化工业的手段来参与社会实践。据一位阿多诺的电台讲稿编辑人所回忆的，阿多诺曾经告诉他：

“我想让我的听众理解我。”……阿多诺以为我作为一个“专家”，更清楚如何让听众理解。令人惊讶的是，他尤其要求通过“文化工业”的媒介而得到理解，这对他有着极大的重要意义。^②

正如匹克福德所说的，阿多诺之积极利用大众传媒，实在是他渴望实现变革的实践意图的逻辑结果。在《诸种批判模式》中，有一些文章直接处理西德当时的政治事务。据匹克福德介绍，1969年，正当学生运动进行得如火如荼之际，有人写信给阿多诺，询问他对同性恋迫害问题的看法。阿多诺在回信中说：

① Adorno, *Minima Moralia*, p. 27.

② Gerd Kadelbach, “Persönliche Begegnungen mit Theodor W. Adorno im Frankfurter Funkhaus”, in *Politische Pädagogik: Beiträge zur Humanisierung der Gesellschaft*, ed. Friedhelm Zubke (Frankfurt: Deutscher Studien Verlag, 1990), pp. 51–52. Here quoted from Henry W. Pickford, “Preface”, in Adorno, *Critical Models*, p. viii.

非常感谢您的有趣的信。有关性道德的话题，就其引起的伤害的各个领域而言，我所要说的，都可以在《介入》一书中的文章《性禁忌与今天的法律》中找到，也可以在《文学笔记》第三卷中的《道德与犯罪》中找到。海涅曼先生刚掌管司法部的时候，我就马上将这两篇文章寄了给他，希望他能够在进行改革刑法的规划时读一读。他给我回了一封极为友好的信。现在，我不知道还能补充什么。我极为强烈反对任何形式的性压迫，这已经或多或少是一个众所周知的事实了。在此，我非常乐意公开向您表明这一点。^①

因此很显然，阿多诺并不是彻底隐退、逃避实践的消极分子，而是一个积极入世的知识分子。而且他也不是盖伦那样的精英主义者，毋宁说，事实上，在阿多诺看来，如果不是所有人都获得了自由，那么自由就是不存在的。就是说，一切人的自由与幸福是各个个体的自由与幸福的前提。这个世界上不存在可以让一部分先自由起来的可能性。

二 实践主体的动机问题

如果说阿多诺的确没有完全丧失对现代主体的解放潜能的信任，那么，至少有一点是毫无疑问的，即阿多诺并没有讨论如何才能激发主体动手改造社会，就是说，在阿多诺的理论中，社会改造与变革的动力、实践主体参与斗争的动机问题并没有得到阐明。对此，阿克塞尔·霍内特（Axel Honneth，1949—）提出了独特的批判。

^① Quoted in Pickford, "Preface", in Adorno, *Critical Models*, p. ix.

霍内特认为，批判理论的前理论的合法性资源（the pre-theoretical source of legitimacy, *vorwissenschaftliche Instanz*），就是说，批判理论的基础，必须在理论之外（extra-theoretically）得到锚定，具体而言，霍内特认为，批判理论必须立足于人类的经验利益或道德体验。只有这样，它才不是无根之木。他在《权力的批判》一书中指出，在批判理论的发展中，对社会层面的研究不断被边缘化，这是一种令人担忧的倾向^①。事实上，批判理论真正应该做的，乃是对“社会性”（the social）进行描述，以强调社会是通过真实的社会群体之间常常是冲突的互动而实现再生产的，这些群体本身就是参与者不断进行的阐释活动和斗争活动的结果。在《争取承认的斗争》一书中，他提出，社会群体既代表了历史发展的驱动力，也代表了人类全面发展的资源^②。这就是霍内特所谓的“前理论的合法性资源”。

霍内特的批判矛头直指阿多诺：“批判理论之转向阿多诺的否定主义历史哲学，最终标志着将批判与社会历史联系起来的努力的彻底失败。”^③ 霍内特延续了哈贝马斯和韦尔默对阿多诺的批评，指责后者的乌托邦神学色彩，就是说，指责他始终不相信社会解放能够在俗世内得到实现。在《权力的批判》中，霍内特高度评价哈贝马斯和福柯对社会性的重新发现，认为这克服了从霍克海默到阿多诺的批判理论在社会分析方面的无能：“阿多诺必定不能完成分析社会的任务，因为他毕生受困于一种总体化的

① Axel Honneth, *A Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, trans. Kenneth Baynes (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1985).

② Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trans. Joel Anderson (Cambridge: Polity Press, 1995).

③ Honneth, “The Social Dynamics of Disrespect: Situating Critical Theory Today”, p. 323.

大自然统治模式中，因此无法理解社会的‘社会性’领域。”^①按照霍内特对早期法兰克福学派的理解，阿多诺的总体历史哲学所关注的，主要是社会劳动以及人类对大自然的技术统治。阿多诺对社会劳动维度所作的概念上的重估，只是产生出一种否定的历史哲学，其中，批判的前理论实践领域已经无法辨认出来了，因为所有的社会行动都被看做是人类对大自然的统治的一种延伸^②。

霍内特指责阿多诺忽视批判理论的前理论合法性资源，这是很荒谬的。作为一位在纳粹时期被迫流亡他乡的犹太人来说，阿多诺对人类苦难有着深刻的体验。无数犹太人在集中营中被“干净利落”地杀死，这种血淋淋的事实，他是永远也忘记不了的。事实上，正是因为他时刻牢记着社会各群体在宰制之下过着“损坏了的生活”，阿多诺才沉浸于他的文化批评中，追问人类理性发展为何会走向对人类的宰制，以图寻找一丝乌托邦之光。如果要具体谈到阿多诺关注哪些社会群体，我们可以回答说，最起码的，是那些遭到纳粹的迫害的犹太人，被文化工业所蛊惑的消费者，被男权社会所压迫的女性，乃至被工具合理性所宰制的大自然和被官僚管理机制所统治的普罗大众。

当然，与霍内特关注蒙冤的道德体验不同，阿多诺关注的是制造宰制和压迫的机制。霍内特关注百姓被冤的感觉，并力图从中找到百姓起来斗争的动机。因此，霍内特必然更加乐观，而阿多诺则必然更加悲观。不过，如果我们将阿多诺理论中的解放潜能释放出来，一幅崭新的图景就会出现在我们眼前。我们会发

① Honneth, "Author's Preface", *The Critique of Power*, p. xii.

② Honneth, "Afterward to the Second German Edition", *The Critique of Power*, p. xvi.

现，阿多诺的主体—客体之间自由交往的模式能够为当代社会蓬勃的解放斗争提供很好的理论构架。

霍内特认为，阿多诺晚期著作的根本的否定主义倾向使得任何企图重新与批判理论建立起联系的努力都变得很困难。他说：“如果左派黑格尔主义批判模式想要得到任何意义上的维系，那么，从一开始就必须重建通往社会领域的理论方法，在这个领域中，对解放的兴趣能够找到前理论的锚定点。如果不证明（无论如何证明）批判视角得到社会现实中的需要或运动的支持，今天批判理论就无论如何都无法进行下去。”^① 霍内特对阿多诺的理论不抱多少希望，因为他认为：“晚期阿多诺物化批判的激进化在社会理论中铲除了任何辨识一种俗世内的超越因素（an intramundane element of transcendence）并因此而为批判赢得一个社会立足点的努力的基础。由于这种社会批判理论形式，与前理论实践建立一种反思性关系的尝试似乎已经走到尽头了。”^②

从我们前面的分析可以看出，霍内特的结论是错误的。阿多诺与本雅明不同，他不会将希望寄托在彼岸的超验世界。不过，霍内特对社会领域中的解放斗争的强烈关注，的确是对阿多诺理论的一个很好的补充。因为，如果说霍内特强调的是由下而上的反抗，那么阿多诺则很好地分析了自上而下的宰制。如果能够将这两者结合起来，那么批判理论的解放潜能就能充分激活起来。但这里有个问题，如何将这两种模式结合起来，并非一件易事。恰恰在这里，我们从前面分析总结的阿多诺的主体—客体自由交往的模式能够起到连接的作用。不过在我们具体论证这种模式的

① Honneth, “The Social Dynamics of Disrespect: Situating Critical Theory Today”, in *Habermas: A Critical Reader*, ed. Peter Dews (Malden, Mass.: Blackwell Publishers Ltd, 1999), p. 324.

② Ibid., p. 325.

连接方式之前，先看看霍内特提出的模式，应该能给我们许多提示。

作为哈贝马斯的继承人，霍内特与韦尔默一样，企图通过借鉴哈贝马斯的交往行动理论来重构批判理论。然而，霍内特并非照搬哈贝马斯的理论。在他看来，后者还是没有给予社会存在领域以应有的关注。早在《工作与工具性行动：论批判理论的规范性基础》一文中，霍内特就指出，哈贝马斯从主体间理解的方向出发对马克思主义所作的发展，导致了“在社会劳动中依然可寻得的冲突潜在在行动理论中消失”。换句话说，通过将劳动简约为人性（主体）与自然（客体）之间纯粹技术性的关系，哈贝马斯“消解了马克思力图在社会劳动与社会解放之间建立起来的直接联系”^①。霍内特认为：“有希望成为解决这个基本问题的唯一路径不是在合理性化的逻辑的参照之下解释社会发展，而应该是在一种社会斗争动力学的参照下来进行解释，这一动力学在结构上就处身于社会互动的道德空间之中。”^② 在霍内特的模式中，社会整合过程被看做是社会行为者之间为获得对他们的认同的承认而进行的斗争。在此，可以看出霍内特开始着手建构他自己的基于承认斗争理论的交往范式了。

霍内特的模式调和了哈贝马斯的道德洞见与马克思的物质兴趣，从而实现了一种主体间转向，就是说，对根源于“物质财产的不平等分配”的不公所进行的描述从此就转向对根源于“文化的与心理的生活机会之不对称的分配”之不公的描述了。霍内特的意思是，构成工人斗争的基础的，不是物质资源的分配不公，

① Axel Honneth, *The Fragmented World of the Social*, pp. 40—48.

② Honneth, “Afterward to the Second German Edition”, *The Critique of Power*, p. xvii.

而是“文化教育、社会荣誉和保证认同的工作等机会的分配不公”。霍内特指出，工人所遭受到的是源自于“社会尊严的不平等分配”的“隐蔽的伤害”。他们缺乏以在政治上认可的形式来表达他们所受的伤害所要求的“一贯的语言表达”，然而他们随时都有可能采取社会抗议和阶级斗争的形式来寻求自己的意志的表达^①。因此，霍内特不是将批判理论建立在有组织的工人阶级的斗争之上，而是将抵抗的根源建立在“处于得到公共认可的规范性冲突的阈限之下”的行为者身上。霍内特认为这一方法是正当的，其理由是，“在动机上，下层阶级的社会抗议并不没有得到明确的道德原则所指导，而是受直觉的正义观所遭受的侵犯所指引”^②。就是说，霍内特并非要描述工人们为取得更大的自主权而进行的斗争，而是致力于发现他们的自立自主所依赖的“道德语法”。这是霍内特的理论与传统阶级斗争理论最大的不同，也是哈贝马斯的交往行动理论在他那里留下的深刻印记。不过，霍内特的交往范式与哈贝马斯的范式不同在于，它主要的不是按语言理论来构想的，而是从有关承认关系及其所受到的侵犯的理论来设想的。批判理论的规范性基础被锁定在对这类侵犯的典型反应即羞辱、生气和义愤的体验以及蕴涵在这些体验之中的对社会正义的渴望之上。这就是霍内特提出的承认理论的交往范式，它构成了霍内特对哈贝马斯的批评的核心。这也是霍内特对批判理论所作的独特贡献。

霍内特的理论以人的认同形成（identity-formation）为开端。他将人的认同形成描述为一个为了在互动中获得同伴的承认而进行的主体间斗争的过程。这一过程的关键在于自信（self-

① Axel Honneth, *The Fragmented World of the Social*, pp. 217–219.

② *Ibid.*, p. 262.

confidence)、自尊 (self-respect) 和自重 (self-esteem) 的发展。霍内特称这三种关系为个人与自我的关联方式 (relation-to-self)。这种关联涉及一种主体间过程, 就是说, 个人对自己的态度形成于个人与他人对自己的态度的遭遇中, 即争取某个你所承认的人对你的承认。因此, 自我实现的先决条件, 就是要建立起主体间相互承认的关系。这些关系并非脱离历史而被给定的, 毋宁说是必须通过社会斗争才能得以确立并展开的。在《争取承认的斗争》一书中, 霍内特总结出三种形式的主体间相互承认的关系, 它们分别对应自信、自尊和自重这三种个人与自我的关联方式。

第一种形式的承认是“爱” (love)^①。“爱”先于其他承认形式, 霍内特因此将它宽泛地界定为原生关系 (primary relationships)^②。他认为, 个体只能在得到无条件的爱和情感所支撑的为原始它者的相互承认关系中获得对自己的健康的自信。第二种形式的承认是“权利” (rights)^③。这种法律承认乃是对人类主体的普遍特征的承认。人们可以通过法律承认而获得“自尊”感。自尊是在对人的自主道德行动的形式能力的相互认可中获得的。因此, 要拥有自尊, 就是要感觉自己是一个人, 就是说, 是一个道德上负责的行为者, 或更准确地说, 是一个有能力参与哈贝马斯所说的“话语的意志形成” (discursive will-formation) 这种社会决策活动的人。第三种承认指的是与“社会尊严” (social esteem) 相关的“团结” (solidarity)^④。与权利的法律承认不同, 社会尊严乃是对人的“具体特性与能力”的承认, 它预设

① Honneth, *The Struggle for Recognition*, pp. 95-107; pp. 132-133.

② Ibid., p. 95.

③ Ibid., pp. 107-121; 133-134.

④ Ibid., pp. 121-130; 134.

了“价值共同体”(community of value)的存在。在这个共同体中,人们如果作为一个独特的、有能力的、能够为该共同体的共同事业作出积极贡献的个体而得到承认,他们就能够获得自重(self-esteem)。因此,如果说自尊就是把自己看做与任何一个他人一样拥有同样的地位和待遇。那么自重就是感觉到自己特有的、独特的、个别的性质。

霍内特指出,以上三种承认形式是现代社会自律自主的个体的认同形成的条件,对这三种承认的形式否定——霍内特将这种否定称为“不敬”(disrespect)——将造成“负面情感反应”(negative emotional reactions),而这构成了“承认斗争”的“动机基础”^①。因此,社会斗争不能只理解为是因各种利益而发生的冲突。他认为,由于承认要求被拒绝而感受到的侮辱和愤慨,暗含着对各种社会安排的规范性判断,因此,这类斗争的“语法”成了道德性的东西。这样,一个公正的社会的规范性理想就经由历史上的承认斗争而得到了确证。

正是在这里,我们可以清楚地看到霍内特对哈贝马斯的继承与批判。霍内特师从哈贝马斯,以一种理想的未受损的主体间关系作为批判理论的规范性根基,然而,与哈贝马斯将这一理想锚定在未被扭曲的语言交往情境之上不同,霍内特则将它锁定在未被扭曲的社会承认之上,就是说,他以社会成员的健康的、不被扭曲的自我实现作为美好社会的前提条件。这种理想为解释社会变化的过程提供了一个基础,也为获得个体和群体承认的社会斗争提出了规范性要求。遭遇不敬的个人经验被普遍地体验到的时候,就是说,当一个社会群体的成员获得完全的自我实现所需要的承认遭到了系统的否定的时候,集体的政治抵抗就有了潜在的

^① Honneth, *The Struggle for Recognition*, Chap. 8.

动机因素。这种社会斗争的正当性是可以得到规范的证明的：社会的系统轻视行为阻碍了主体间的相互承认，而这相互承认恰恰是维系与再生产健康的自我关系和自我实现形式所必需的。具体而言，霍内特关注的是不断克服妨碍完全的人与人之间承认的障碍，比如法律上的排斥与文化上的贬损，以及强奸和折磨。

在1994年题为《不敬的社会动力学》的演说中，霍内特从其承认理论版的交往范式的立场出发，对哈贝马斯的语言理论版的交往范式进行了批判，更加旗帜鲜明地坚持自己的理论^①。在该文中，霍内特认为，主体所经验到的道德期待（moral expectations）受挫的感觉“不是因直觉把握的语言规则受限制而引起的，而是因在社会化中获得的认同要求被侵犯而造成的”^②。因此，必须将对社会不公的批判更普遍地落实到个体对“道德期待”被侵犯的消极体验之中。霍内特指出，这并不是—件可以从外部推演出来的事情。相反，被冤的感觉（the sense of being wronged）以及由此而引起的道德要求（moral claims），源自遭受到轻视的受害者的主观体验内部，并且在某些文化条件下在社会斗争中得到表现。这就是霍内特所谓的“前理论源泉”。他认为，虽然某些社会斗争的确受资源的不公分配所驱使，然而，一旦瓦解了工具主义理性的意识形态，我们就可以看到，这些斗争也表达了人们的道德要求，而这些要求可以充当规范性标准。

三 从承认斗争走向交往自由

霍内特与哈贝马斯最大的不同，就是他强调批判理论的前理

^① Honneth, “The Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today”, in *Habermas: A Critical Reader*, pp. 320—337.

^② *Ibid.*, p. 328.

论基础，就是说，他认为批判理论的规范性基础必须锚定在社会存在领域：“批判理论在其核心深处——无论它与其他形式的社会批判有着怎样的叠合——依赖于对一种沉积在社会现实本身的解放旨趣所作的准社会学分析。”^① 霍内特通过思考伤害、羞辱和误认（misrecognition）等体验的规范性意义，将规范性理论锚定在日常使用的伦理概念中。因此，在许多方面，霍内特的研究路数实际上更接近于第一代法兰克福学派，而不是哈贝马斯的观点，因为霍内特试图在遭受不敬的体验中寻找社会批判的规范性核心。

阿多诺的自由交往模式建立在客体的优先性之上，这种模式更多的是要求主体去改变自己对待客体的宰制性态度，从而相对忽视了遭受着宰制的客体（或其他主体）的体验。这种忽视的结果，就是无法明确客体（或其他主体）奋起反抗宰制的动机，而恰恰在这一点上，霍内特的承认斗争理论可以充当阿多诺理论的强有力的补充。斗争的动机是他整个理论模式的一个有机的部分，因为根据这一理论，主体要求得到他人的承认的冲动，来自于主体对遭到不敬的体验。就我们可以将阿多诺理论中的主体—客体之间关系延伸为主体与其他主体之间关系而言，霍内特理论中主体的“道德期待”遭受到伤害的消极体验可以转译为主体或客体对自由交往的期待受到伤害的体验。这样一来，阿多诺的自由交往模式中的斗争动机的匮乏，就相应地得到了解决。

霍内特宣称，批判理论必须进行交往范式转向。由于阿多诺的客体优先性原则意味着主体—客体自由交往的模式，因此实际

^① Honneth, “The Social Dynamics of Disrespect”, in *Habermas: A Critical Reader*, p. 323.

上霍内特的要求已经得到解决。我们可以从阿多诺的模式来解读霍内特所区分出来的三种承认形式。就爱而言，霍内特以友谊、父母—孩子关系，以及情人之间的爱欲关系作为基本的模式。在讨论的时候，霍内特根据的是精神分析学的客体关系（object-relations）理论，尤其是维尼科特（Donald Winnicott）的理论。根据这一理论，“母亲”与孩子在后两者出生头几个月中相互依赖。之后，孩子开始对“母亲”产生一种侵略性。如果母亲不以复仇的心态来回应孩子，那么孩子就能发展一种“基本的自信”。然而，“虐待”和“强奸”将毁掉这种自信心。显然，虐待与强奸都关涉阿多诺模式中强调的主体的客体性，即关涉主体的感性、肉身基础。恰恰就在这里，阿多诺的主客体交往模式显然比哈贝马斯的主体间交往模式更加能够说明这种消极体验。根据霍内特的说法，这第一种形式的承认是最为基本的。就第二种承认而言，霍内特借助马歇尔的研究，区分出法律承认的两种“发展可能性”：一是“实质内容”（substantive content）的发展，即公民权利、政治权利和社会权利；二是“社会范围”（social scope）的发展，即被排斥的或弱势群体获得现有的权利。这实际上涉及法律系统对主体的宰制问题，它要求所有主体之间一律平等，任何主体对于其他主体都不得处于宰制的地位。这显然完全符合阿多诺的客体优先性原则。实际上，客体优先性原则更适合于捍卫平等权利，因此主体的自尊能够在这种交往模式中得到保护。至于第三种形式的承认，即自重，就是说主体感觉到自己特有的、独特的、个别的性质。由于阿多诺非常强调维系每个主体或客体的非同—性不受同一性原则的宰制，因此这一模式更加有助于对各个主体的“具体特性与能力”的承认。

由于霍内特认为，对这三种承认的形式的否认所造成的“否定的情感反应”（negative emotional reactions）构成“承认

斗争”的“动机基础”^①，因此，将这些承认形式容纳进阿多诺的交往自由模式中，这一模式原来所缺乏的斗争动机就得到了很好的解决。而这个问题一旦解决，它的政治潜能就能够得到很好的释放，重新回到实践领域中来。不仅如此，阿多诺的模式还有着许多霍内特理论所缺乏的优势，能够更好的弥补后者的不足之处。

首先，我们不能忽视这样一个事实，即霍内特只是将注意力完全集中在“遭到不敬”（being disrespected）或“得到承认”（being recognized）的体验上。就是说，霍内特主要地关注主体的消极体验，而忽视了主体对他人的不敬重/敬重或不承认/承认。这种忽视，恰恰是阿多诺的理论最为关注的问题，即宰制他人的问题。因此，阿多诺对宰制的分析能够很好弥补霍内特的理论缺陷。其次，霍内特所提供的，是对“伦理生活”的“超主体的”描述，就是说，是一种抽象的“社会冲突的道德语法”——这是《为了承认的斗争》一书的副标题。所谓语法，显然是从具体社会冲突这一语言中细绎出来的具有普遍性的规范。实际上，霍内特毫不隐瞒自己要将参与者的道德目的进行抽象化的欲望。霍内特对所谓“语法”的关注，导致社会成员决定自己的道德原则的能力被忽视了，他们自己的文化、关怀和价值被取消了，剩下的只有抽象的语法。阿多诺早就指出，抽象的语法和概念必然扼杀具体语言和事物的丰富的特殊性。否定的辩证法的使命，就是捍卫个体的非同一性。这种强调有助于建立一种健康的社会性形式，其中，行为者能够主体间地决定他们自己的幸福感的社会，而不是依赖于专家文化。

此外，由于霍内特只关注对人的荣誉感、自尊心和尊严的伤

^① Honneth, *The Struggle for Recognition*, Chap. 8.

害的问题，他严重低估了社会体系“损害”主体间性的能力，忽视了经济、商业等在使社会承认问题物化上所起的作用，从而未能将批判理论建立在社会行为人克服社会系统的他律性的斗争之上。相反，阿多诺的工具合理性批判则充分注意到了社会系统的宰制力量。因此，霍内特的斗争很可能就是一个社会群体与另一个社会群体之间的斗争，而这些群体有可能都是社会系统的受害者。这就导致了霍内特的批判理论的最大的困难，就是说，“承认斗争”并不必然是民主的。正如霍内特本人所承认的，“社会尊严可以在小型的好斗团体中获得，这些团体的荣誉法则受暴力实践主宰。社会尊严也可以在一个民主社会的公共舞台中获得。认为自己不再处于社会承认网络之内的感觉本身就是社会抗议与抵制的一种极为含混的动机源泉”^①。因此，霍内特的承认理论实际上并不足以为民权奠定基础，更不用说“激进民主”了。正如霍内特本人所说的，“得到承认”不仅可以在民主群体中，也可以在新纳粹组织中寻找。霍内特不得不承认，遭到轻视的感觉实际上缺乏“规范性方向”。但是，如果我们结合阿多诺的客体优先性原则，我们就可以避免承认斗争被暴力实践所主宰，因为阿多诺的理论能够有效地引导承认斗争将矛头指向社会体系，而不是指向另一群人。事实上，当今社会的问题更多地不在于一个阶级统治另一个阶级，而在于社会体系对个体的宰制。

总而言之，我们认为，与霍内特的批评相反，阿多诺的主体—客体自由交往理论能够解决斗争实践的动机问题。然而，我们不得不承认，阿多诺本人对于直接的政治介入、对于主体作为实践执行人等问题，始终是抱有强烈的怀疑态度的。

^① Honneth, *The Struggle for Recognition*, p. 268.

四 阿多诺对实践问题的反思

在阿多诺面对政治积极分子以及他们的马克思主义行动号召时，理论与实践之间的关系成了一个问题。对于这个问题，在20世纪60年代末即在他晚年时期，阿多诺曾经作过深刻的反思。当时的情况是，许多学生活动分子都不再接受理论与实践之间的分离，不再满足于自发的政治表达，而纠集在诸如列宁、托洛茨基或毛泽东等更加正统、更加激进的领袖周围。他们更乐意诉诸直接的政治行动，更乐意与工人阶级建立亲密的关系。于是法兰克福学派的成员们（或许马尔库塞是个例外，但他后来也被学生抛弃）被公开指责为资产阶级，而他们的理论被贬为自由资产阶级的意识形态。阿多诺被指控从政治舞台中逃避到美学与纯粹思想中。在一次讲座中，阿多诺甚至遭到一些学生的污辱。这些事件对他造成深深的打击。翌年，阿多诺在瑞士郁郁而终，享年65岁。

1968年4月22日，一批左派激进学生冲击了阿多诺的系列讲座《辩证思想入门》（An Introduction to Dialectical Thinking）的第一次讲座。当时，两名高大的男生走上讲台，以斯大林的风格命令阿多诺做自我批评，因为在前段时间阿多诺请来警察对被学生占领了的社会研究所进行清场。当时台下不少学生高呼“打倒告密者”的口号。同时，还有一个学生在黑板上写道：“如果我们放过阿多诺，那么资本主义就永不会倒台。”当时前来听讲座的大部分学生对讲座被打断表示了愤怒，不过没有人出面制止这些人。阿多诺当时提议每个人考虑5分钟，然后决定是否让讲座继续下去。然而他话音刚落，就有三名女生围上来，往他身上扔玫瑰花和郁金香花瓣，然后袒胸露乳，围着他表演色情动作。

阿多诺感到震惊和愤怒，哆嗦着掀过自己的帽子和大衣，一边挥舞着公文包来保护自己，一边逃离讲座大厅。一阵震惊和骚乱之后，在场的大部分学生对这种对老师实施人身攻击的做法表示义愤填膺。但一番争吵之后，讲座大厅很快空无一人。事后，草根社会学组织（The Grassroots Sociology Group）到处散发传单，传单上写着：“作为制度的阿多诺死了！”^①

激进的学生之所以对阿多诺如此的不满，其中一个很重要的原因，在于阿多诺对直接的政治介入抱有强烈的怀疑态度。他们甚至认为他是保守分子。据芭克-摩尔丝的回忆，阿多诺在接见学生领袖的时候说，正是因为他所抱有的革命目标，他认为无政府主义战术是没有什么作用的。他显然非常担心学生们对理论的不耐烦。激进学生崇尚行动的反文化精神，对于阿多诺来说，宛若面对法西斯主义的暴行无能为力的知识先锋分子。事态的发展越来越严重，最后导致双方严重对抗。在1969年1月31日，当大批学生包围社会研究所大楼时，阿多诺打电话叫警察前来清理现场，结果有76名学生被捕。

阿多诺在不少场合中对自己的立场作了辩护，尤其是他于1969年2月9日在柏林一家电台上所作的讲演，该讲演题为《消极顺从》（Resignation）^②。在讲稿中，阿多诺总结了他在攻击对手的批判思路：

人们信口雌黄地提出的反对意见走的是这样的一条思

① 详细的事件经过见 Stefan Müller-Doohm, *Adorno: A Biography*, trans. Rodney Livingstone, Cambridge: Polity Press, 2005, p. 475.

② Adorno, “Resignation”, in his *Critical Models: Interventions and Catchwords*, trans. Henry W. Pickford (New York: Columbia University Press, 1998), pp. 289–293.

路：当前，怀疑激进社会变革之可能性的人，既不参与壮观的、暴烈的行动又不建议这么做的人，都是消极顺从的人。这种人认为在他头脑中的东西是不可能实现的；实际上，他甚至不想去实现它。由于他不触及社会状况，因此他宽恕了这些状况，虽然他并不接受。^①

阿多诺对这种指控坚持予以否定。他强烈批判行动主义对理论的忽视，认为它“拒绝反思自己的无能乏力”^②。实际上，他对实践的悖论提出了相当深刻的观点，而这些观点都是扎根于他的否定的辩证法之上的。1969年9月底，在一场由阿多诺、哈贝马斯、左翼作家君特·格拉斯和学生领袖汉斯-于尔根·克拉尔(Hans-Jürgen Krahl)等人为主要参与者的公众讨论中，克拉尔攻击阿多诺说：“六个月前，当我们包围法兰克福大学校务会的时候，来到静坐的学生中的唯一一个教授，就是阿多诺教授。大家对他热烈欢呼。他径直走向麦克风前面，一旦话筒在手，他就开始哲学讨论了。总之，在实践的门槛前，他再次撤退到理论中。”^③就实践与理论的关系而言，克拉尔的攻击显然是正确的。阿多诺也毫不掩饰自己对当时局势下实践的可行性的怀疑。阿多诺指出，当前人们实践的主要目的，是为了解决理论与实践之间分离的状况。然而，由于他们在坚持实践的时候过于激进，乃至趋向于禁止思维，因此理论与实践之间的分裂反而被加深了：“人们常常援引的理论与实践的统一有着一种沦为实践第

^① Adorno, “Resignation”, in his *Critical Models: Interventions and Catchwords*, trans. Henry W. Pickford (New York: Columbia University Press, 1998), p. 289.

^② Adorno, “Marginalia to Theory and Praxis”, in his *Critical Models*, p. 269.

^③ 转引自 Müller-Doohm, *Adorno: A Biography*, p. 460.

一的倾向。许多运动都将理论本身诋毁为一种压迫形式，似乎实践不是更加直接关联着压迫一样。”^① 阿多诺认为，这会导致非常恶劣的后果，即“理论之屈服于实践轻而易举地就颠倒为对新的压迫的服务”^②。在《关于理论与实践的旁注》中，阿多诺称这种趋势为“实践的优先性”^③。他宣称自己的目的是要“提供一种对理论与实践的意识，这种意识既不会将两者割裂开来以至于理论变得无力、实践变得武断”，同时也不会将两者当作“简单的同一体”来看待^④。他提出，理论反思与实践参与之间存在着辩证的互动关系，以此来反对学生所提倡的理论与实践之统一的观点。他认为，学生所提倡的这种理论与实践之统一的观点，实际上会导致实践的优先性。这样的话，思维就会被卷入一种与“它以为自己在反对的技术官僚—实证主义倾向”^⑤ 同流合污的具体主义中。相反，阿多诺提出，理论与实践是相互关联的：“实践并不独立于理论而前进，理论也不独立于实践。如果实践是理论的标准，那么……它将成为马克思所公开指责的欺骗行为，因此它将无法获得它所希望得到的东西；而如果实践只遵照理论的指导，那么它就会变得非常教条。”^⑥ 阿多诺强调：“没有理论的实践，由于落后于最发达的认知状况，所以必然会失败，然而名副其实的实践渴望成功。”^⑦ 阿多诺警告，如果铤而走险、盲目冒进地进行实践，必定会造成更大的灾难。

① 转引自 Müller-Doohm, *Adorno: A Biography*, p. 289.

② *Ibid.*, p. 290.

③ *Ibid.*, p. 290. Also in Adorno, “Marginalia to Theory and Praxis”, in his *Critical Models*, p. 269.

④ Adorno, “Marginalia to Theory and Praxis”, in *Critical Models*, p. 261.

⑤ *Ibid.*, p. 267.

⑥ *Ibid.*, p. 276.

⑦ *Ibid.*, p. 265.

阿多诺之倾向于理论，根源于他的政治判断，根源于他对当前局势的清醒的分析。这一点在他与马尔库塞的论证中尤其明显。他在一封写给后者的信中说：“你觉得，在今天的条件下，严肃意义上的实践并没有被禁止；我的看法不同。”^① 根据当时的权力关系，阿多诺认为，学生的抗议活动从一开始就注定是要失败的。在《关于理论与实践的旁注》中，他指出，面对手握炸弹的人而言，设置路障是滑稽可笑的。拒绝承认自己的弱点的实践，在面对几乎没有感觉到任何被触动的真实权力之前，就是“被上当受骗了的”、“倒退性的”，或顶多是“假活动”而已^②。

阿多诺谨慎对待政治斗争实践，其根本的原因恐怕还是在于他的哲学观点。根据阿多诺的概念与事物之间非同一性的关系的理论，主体并不具有优越于客体的地位。这就意味着一切主体面对客体都是平等的，没有谁能够充当权威的认知主体。就政治层面而言，这也意味着没有哪一个主体是绝对的革命主体。客体的优先性表明，正如康德的物自体一样，客体永远都是无法得到彻底的认识的，它总是在主体的把握之外。因此，阿多诺宣称：“今天，无论是谁，只要选择哲学作为职业，他都得首先拒绝这么一种幻觉……即：思想的力量足以把握真实之物的总体性。”^③ 因此，人类是无法掌握什么绝对正确的知识的。任何个体或集体都不能宣称真理是属于他或他们的；任何个体或集体都不能宣称他或他们的特殊利益就是人类整体的利益；而任何政治纲领或政

① Adorno to Marcuse, 19 June 1969, *Frankfurter Adorno Blätter*, VI, 2000, p. 111.

② Adorno, “Marginalia to Theory and Praxis”, *Critical Models*, p. 269.

③ Adorno, “The Actuality of Philosophy”, *Telos* 31 (Spring 1977), p. 120. Here in *The Adorno Reader*, ed. Brian O'Connor (Blackwell Publishers Ltd, 2000), p. 24.

党都不能宣称他们代表了人类整体的利益。在1969年阿多诺死后不久播放的一次访谈中，阿多诺最后说：“在任何一个特殊领域里，真正想戏剧性地改变我们的世界的尝试……似乎注定是无效的。一切想改变事物的人显然都只能将这种无效以及他本人的无能成为他所做的事情的一个要素。”^①

由于客体被理解为它者、理解为某种无法被主体所彻底理解、宰制或控制的东西，因此主体的理论变得更加谦逊，而实践变得不那么野心勃勃了。由于主体永远也无法充分理解客体，那么主体作为变革的行为者就必须将自己的注意力和努力转向整体的各个细小方面，转向细节和特殊。在1928年的一篇评论舒伯特的音乐的文章中，阿多诺宣称：“变革只能在最小的事物上取得成功。规模太大的地方，死亡就会占支配地位。”^②他认为，无论激进群体产生了什么样的变化，资本主义与官僚制度都只是加强了它们的控制。对于他来说，超过了理解的实践是危险的。由于理解本身就是局部的、不完善的，我们改变世界的努力就必须认识到我们自己的无能。不过，阿多诺至少认为，认识到自己的无能的主体，了解自己的局限的实践能够造成一些真正的变化，虽然是微不足道的^③。在很早之前，阿多诺就曾经警告本雅明不要“盲目地信任无产阶级的自发力量”，因为这是“一种无政府主义的浪漫主义”^④。正如阿多诺向本雅明所说，对激进力量的诉求往往太富于浪漫色彩，忽视了那些使它们沉淀在历史中的中介。

① Adorno, “Education for Autonomy”, interview with Hellmut Becker, trans. David J. Parent, *Telos* 56 (Summer 1983), p. 110.

② Adorno, “Schubert”, in *Moments Musicaux: Newgedruckte Aufsätze, 1928 bis 1962* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964), p. 26, quoted in Buck-Morss, p. 76.

③ Alway, *Critical Theory and Political Possibilities*, p. 67.

④ Ernst. Bloch et al., *Aesthetics and Politics* (London: New Left Books, 1977), p. 123.

投身于实践中的个体主体是值得怀疑的。在《消极顺从》中，阿多诺主要是针对个体之被集体所吞没的危险提出了警告：“自我必须取消自己，这样它才能够得到为集体所选择的这么一种荣耀。……自律思考的牺牲换来了一种新的安全感。”^①阿多诺认为，这种行为才是消极顺从的行为。在另一个地方，阿多诺甚至认为：“集体行动有些疯狂了——就目前而言是很显然，姑且不考虑其内容——它们有着不祥的吸引力。通过将自己整合进集体的幻觉、集体的妄想狂，个体处理了自己的解体和私人的妄想症。”^②个体之被整合进集体，对于阿多诺来说，最为危险的就在于它取消了个体的思维：“思想在集体行动的语境下得到了改善——这种抚慰是骗人的：思想，作为一种行动主义者的行动的纯粹工具，就像一切工具合理性一样萎缩衰退了。”^③从我们前面所分析的来看，这深刻地体现了阿多诺对自律主体的独立反思能力的推崇。在另一篇文章中，阿多诺明确说明：“批判与民主的先决条件——即政治成熟性（political maturity, *Mündigkeit*）——相互关联着。”他解释说：“政治上成熟的人是为自己说话的人，因为他为自己而思考，而不仅仅是在重复别人的话；他独立于任何监护人。”^④阿多诺这里实际上借鉴了康德关于启蒙的定义。“政治成熟性”（political maturity, *Mündigkeit*）来自于康德的文章《何为启蒙？》（1784）。成熟（*mündig*），德文字面上的意义就是不再需要监护人（guardian, *Vormund*）的指导，而所谓监护人，指的是为他人做决定的人。

① Adorno, “Resignation”, in his *Critical Models*, p. 292.

② Adorno, “Marginalia to Theory and Praxis”, in his *Critical Models*, pp. 265–266.

③ Adorno, “Resignation”, in his *Critical Models*, p. 292.

④ Adorno, “Critique”, in his *Critical Models*, p. 281.

这几个德语单词的词根都是 Mund，即口；因此政治上成熟也就意味着为自己说话，而不是在鹦鹉学舌。正是出于这一考虑，阿多诺坚持认为：“相反，既不将自己的意识托交出去，也不让自己受胁迫而行动的、具有毫不妥协的批判精神的思想家才是真正的不屈服的人。”^①

最后，阿多诺提出，在当前的状况下，思想“实际上是一种抵抗力量”：“思想即意识到自身的启蒙，它威胁着要对伪现实进行祛魅”^②。他承认，这种抵抗力量目前尚未“得到现存状况的保证，也没有得到任何形式的军队的保证”。但他坚持认为，虽然“以前曾经得到思考的东西，都可能被压制，被遗忘，都可能烟消云散。但不可否认，它的某些东西会继续生存下来”^③。阿多诺甚至给出了成功的例子：“最近几十年间，《论权威与家庭》（*Studies on Authority and Family*）、《独裁主义人格》（*Authoritarian Personality*），甚至连《启蒙辩证法》及其在许多方面都是非正统的有关宰制的理论的撰写，都不带什么实际意图，但都发挥了某些实际影响。”这里，阿多诺实际上对自己的理论影响表示了相当的满意：“无论我在哪里直接地介入了并有着可见的实际影响，它都只是通过理论而发生的。”^④但是，阿多诺对工具主义思维方式的反感提示我们，他将反对任何将他的批判理解成为激进行为铺路的纯粹策略性的介入。因此，阿多诺坚决不承认自己的理论是实践的行动指南。他宣称：“那不被看做是其实现的指导的理论应该有着实现的最大希望。”^⑤

① Adorno, “Resignation”, in his *Critical Models*, p. 292.

② Ibid., p. 291.

③ Ibid., p. 293.

④ Adorno, “Marginalia to Theory and Praxis”, in his *Critical Models*, p. 277.

⑤ Ibid.

从上面的总结可以看出，阿多诺更多的还是将变革的可能性与思维活动联系起来。正如阿尔维所指出的，“虽然阿多诺对晚期资本主义社会中发生的变化非常熟悉，他也作出了相应的回应，但他更多地还是将变革的可能性与思维活动联系起来，而不是将它与社会结构的趋势或社会群体的行动联系起来”。

第四章

现代艺术作为交往自由的典范

第一节 作为抵抗力量的阐释性 哲学与自律艺术

从前面的论证可以看出，阿多诺并不盲目迷信某种不存在的革命力量或纯粹理想的解决方案。实际上，他对直接的实践介入始终持有着相当的警惕之心。这种态度当然让当时的学生行动分子感到非常失望，乃至生气。然而，对于阿多诺来说，晚期资本主义社会的最主要的问题不再是阶级矛盾，而是关系到人类思维以及整个社会的结构性问题。在这种情况下，抵抗是无法以政治组织的形式来进行的。如果我们还记得阿多诺对当前社会状况的批判及其对主体—客体之间自由交往的展望，那么就可以理解为什么阿多诺会如此反对直接的政治介入。毫无疑问，在这类政治实践中，主体对客体的态度都必然是攻击性的，因而也是宰制性的。这恰恰与阿多诺版本的交往自由相左。如果牢记阿多诺的客体优先性原则，那么我们可以重新构思阿多诺心目中的实践模式。事实上，阿多诺已经将社会实践转化为一种内在批判过程，而这种批判本身就可以看做是主体—客体调和状态的典范。

一 阐释性哲学批判

不过，并非所有的理论实践都能满足阿多诺提出的客体优先性原则。在阿多诺于1931所作的大学教师（Privatdozent）就职演说《哲学的现实性》中，他提出：“首要的、最实际的任务之一，似乎应该是对占支配地位的哲学思考进行激进的批判。”^①阿多诺认为，批判哲学就是批判现实，反之亦然。在这篇充满青春激情的文章里，最有意思的是阿多诺对阐释性哲学（interpretive philosophy）所作的探讨。在他看来，这种哲学能够很好地超越形而上学，因为它最终能够通过重新介入物质领域而使哲学现实化，就是说，在这个物质领域中，理性、自由和正义都必须得到具体地实现。只有这样，哲学才内在地是政治的。

在该文中，阿多诺提议，哲学必须将自己视为一种阐释行为。就是说，哲学不能努力成为一种抽象的、网罗一切的统摄性的体系，而应该从阐释最细微的特殊客体着手。因此，阿多诺所谓的阐释性哲学实际上是对黑格尔式的总体化哲学的一种批判。这种传统哲学力图揭示世界的合理性结构，并认为哲学的现实化意味着其在绝对知识中的实现，而其中思想与现实恰好重合。但是，在阿多诺看来，由于客体或世界本身内在的复杂性与非理性，这种努力在方向上就是错误的。阿多诺认为，一切宣称思想能够充分、全面地把握“真实之物”的说法，都是虚幻的：

^① Adorno, “The Actuality of Philosophy” (1931), trans. Benjamin Snow, *Telos*, no. 31 (Spring, 1977), pp. 120–133; reprinted in *The Adorno Reader*, ed. Brian O'Connor (Blackwell Publishers Ltd, 2000), p. 24.

在一个秩序与形式都在压制所有对理性的声称的现实中，任何辩护性的理性（justifying reason）都无法重新发现自身；理性只有在富有争议的情况下将自己作为总体的现实而展现给认识者，然而只有在踪迹中，在废墟中，理性才能指望自己遭遇到正确而公正的现实。今天，将现实展现为正确而公正的哲学只是将现实遮蔽了起来，从而使当前状况永恒化了。^①

阿多诺的意思是，哲学要破译世界，就必须以自己的形式来复制现实的片断性的、不谐和的结构。这就意味着对非理性的总体性进行解构，意味着对各种联系与矛盾进行持续的冒险追踪，同时也意味着从历史的废墟中引出理性的痕迹。“因为精神的确无法生产或把握真实之物的总体性，但它或许能够渗透到细微之处，在微小处引爆庞大的当前现实。”^②

正是因为阐释性哲学的这种特性，因此阿多诺在讨论哲学与科学之间的区别时，将阐释看做类似于猜谜：

哲学与科学（science, *Wissenschaft*）的不同，并不在于前者有着更高的概括性——庸俗的观点至今还这么认为，也不在于其范畴的抽象或材料的性质。关键的差别更多的是在于各门科学将它们的发现——或至少是它们的最终的、最深刻的发现——看作是不可摧毁的、静态的，而哲学则将它

① Adorno, “The Actuality of Philosophy” (1931), trans. Benjamin Snow, *Teolos*, no. 31 (Spring, 1977), pp. 120–133; reprinted in *The Adorno Reader*, ed. Brian O'Connor (Blackwell Publishers Ltd, 2000), p. 24.

② Adorno, “The Actuality of Philosophy”, reprinted in *The Adorno Reader*, p. 38.

所照亮的最早的发现看作是需要解开其谜底的符号。简单地说：科学就是要研究，而哲学则要去阐释。^①

猜谜并非要追求什么被隐藏的法则，并非要努力维系任何物化的概念秩序。正如猜谜要求人们将一个问题的各个不同的、离散的因素暂时组合在一起那样，哲学也以相同的方式将知识概念结构为“不断变幻的星丛”或“尝试性的排列”：“考虑到哲学对概念材料的操纵，我有意谈及组合与尝试性排列，谈及星丛与建构。”^② 哲学的任务就是通过将现实的各个因素结构为“形象”，将其最细小的因素并列起来重新装配，来阐释“无意图的现实”。值得注意的是，阿多诺坚持认为：“历史意象……并非是纯粹自给的。”^③ 因此，它们只是临时性的建构。正如阿多诺提醒本雅明的那样，“辩证意象如模型一样，并非社会产物，而只是客观的星丛，‘社会’情境在其中再现自身”^④。

星丛 (constellation) 这一概念在阿多诺的理论中有着非常重要的意义。他认为，哲学应该生产星丛而不是生产概念性归类，就是说，他将思想星丛看作是替代哲学与形而上学体系的等级秩序的方案，看作是充分体现了主体—客体之间自由交往的模式。正如那由满布苍穹的星星所组成的星丛，思想与现象的星丛也建构了未被等级制度和范畴所固定的事物之间的流动的关系：

① Adorno, “The Actuality of Philosophy”, reprinted in *The Adorno Reader*, p. 31.

② Ibid., p. 36.

③ Ibid.

④ Ernst. Bloch et al., *Aesthetics and Politics* (London: New Left Books, 1977), p. 115f.

星丛并非一种系统。一切事物都没有被解决，甚至还没有展露出来；相反，一个因素照亮另一个因素，而且这些个别因素共同形成的图案都是具体的符号，是易读的稿本。^①

不过，必须注意的是，在阿多诺看来，星丛的构建并非只满足于纯粹摆布感官多样性的物件。他在别的地方明确地反对这种做法，他说：“任何将否定性本体论化为潜在的混沌的行为，都是颠覆性的；它为了其精神上的宰制而贬低世界。”^② 因此，理性也必须重构内在的力量线条以及各种联系与矛盾的内在逻辑，因为这些联系与矛盾赋予客体以生命和变革的潜力。因此，阐释性哲学克服了传统认识论所固有的主体—客体之间的对立，因为在其摹仿维度中，它复制了它所再现的客体之形象的而又易变的性质。就是在这里，阿多诺的否定的辩证法告别了经典辩证法。正如巴克—摩尔斯所解释的，“该程序乃是一种摹仿性再现，而不是综合”^③。因此，否定辩证法在两种意义上是否定性的：首先，它否定同一性；其次，它致力于揭示存在物之未被实现的可能性。

因此，毫不奇怪，阿多诺认为他本人的方法与历史唯物主义有着“令人吃惊的、奇怪的亲和性”。“通过并置被分析所孤立出来的因素而对无意图之物”所作的阐释以及“这种阐释的力量对真实之物的照亮，乃是一切真正唯物主义的知识的规划”^④。因此，阿多诺坚持认为，建构出来的星丛不仅仅是思想实验

① Adorno, *Hegel: Three Studies*, trans. Shierry Weber Nicholsen (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993), p. 109.

② Adorno, *Against Epistemology* (Oxford: Blackwell, 1982), p. 18.

③ Susan Buck-Morss, *Origins of Negative Dialectics*, 1977, p. 102.

④ Adorno, “The Actuality of Philosophy”, in *The Adorno Reader*, p. 32.

(thought experiments), 而且还激发了实际的否定:

对一个特定的现实的阐释与对该现实的摧毁是相互关联的。当然,这不是说现实是在概念中被否定的,而是说,对现实的布局的建构(the construction of a configuration of reality)总是立即意味着要真正改造现实。谜语过程的制造变革的姿态——而不是其解决本身——为物质实践才能获得的解决提供了一个形象。^①

就是说,思想星丛的构建,实际上是解构现实,对现实的各个因素进行重新规划布局,准确传达出事物的复杂性,从而公正地对待各种客体因素的异质性。正是在这个意义上,阐释性哲学意味着为社会改造提供了一个具体的“形象”,一个典型的范例。正是在这个意义上,辩证思维成了对抗那压制一切批判性评价的总体性的“一种否定行为,一种抵抗行为”,从而有了高于直接的政治介入行为的优越性:“思维概念本身所暗示的努力,作为消极沉思的对等物,已经是否定性的了——它是对被迫屈服于一切直接的(immediate)事物的反抗。”^②

二 反对介入性的艺术

《哲学的现实性》表明,阿多诺本人乞灵于某些依然预示着主体—客体互利性的神奇的、摹仿性的、审美性的、直观性的残余。在他看来,即便这一切并未构成一种辩证的和解状态,它们

^① Adorno, “The Actuality of Philosophy”, in *The Adorno Reader*, p. 34.

^② Adorno, *Negative Dialectics*, p. 19.

却也依然维系了那些可能为取代宰制拓开空间的记忆与否定，因此能够为当前行动提供正确的榜样。就是说，在这种语境下，批判思维本身就具有典范性：“今天，支配一切的喧嚣和匆忙使得理论瘫痪，失去信誉，然而无论它是多么的乏力，它的存在本身就为反对这种喧嚣而出庭作证来了。”^① 这种思维并不仅仅批判实在之物，它自身的否定性就标示了一种解放逻辑。

应该承认，阿多诺在撰写《哲学的现实性》的时候，思想尚未完全成熟，但正因为这样，该文或许更能够显示出他为批判哲学提供一种明确的规划的意志。不过，或许是由于阿多诺发现，诸如星丛之类的结构在现代自律艺术中要比在哲学中更容易找到，而他所谓的阐释性哲学除了他本人所身体力行的理论以及少数几个他所赞许的思想家之外，此外再也难以找到别的例子，因此，他在晚期著作中日益趋向于强调艺术的重要性。他的最后一部论著《审美理论》关注的，就是审美问题，而不是社会问题。这不是偶然的。他不是不关注社会问题，但这种关注却使他走向审美理论而不是政治理论。因此可以说，阿多诺的艺术哲学是他对社会实践的困境的最后答案。

正如前面所说的，阿多诺相信，艺术才是真正具有颠覆性的倾向藏身的地方，因为只有在艺术中，客体和非同一物才摆脱了被宰制、操纵的命运，它们的自我表达才得到了主体的聆听。他争辩说：“即使在最纯化的艺术作品中，都存在着一种潜在的‘它应该是另外一番景象’（it should be otherwise）。……作为得到不同寻常的建构和生产的物件，艺术作品……指向一种它们避而不做的实践：即创造正义的生活。”^② 因此，艺术在阿多诺的

^① Adorno, *Negative Dialectics*, p. 143.

^② Adorno, “Commitment”, in Arato and Gabbardt, p. 317.

全部理论中有着极其重要的意义。如果说阿多诺在人类历史发展、当代社会现状中还看到什么亮色的话，那就是在现代艺术中。阿多诺把人类解放的希望，主要寄托在艺术领域中。

但是，阿多诺也同样反对那些强调通过艺术作品来介入政治的观点。具体而言，他对倾向性的或政治性的介入型艺术的批评，集中在以苏联文学为代表的社会主义现实主义，也包括萨特、布莱希特以及一些新左派知识分子所提倡的政治介入观（political commitment）。他尤其警惕后者这种态度可能带来的危险。阿多诺认为，这种政治介入的态度，通常是在艺术与社会对立状态变得势不两立的时候产生的。这时，内在于艺术中的客观实践方面就会转化为主观的意向。他并不怀疑这种介入态度的真诚性，然而，他说：“介入这一概念不能作简单的字面理解。倘若将它当作审查的标准，那么，它只会在其对艺术作品的态度中重演宰制性的监管（dominating supervision），而这正是在所有可监管的介入之前为艺术作品所一直反对的东西。”^① 1962年，阿多诺在一篇题为《介入》（*Commitment*）的文章中指出：“这不是一个政治艺术作品的时代；毋宁说，政治已经移居自律的艺术作品中，而且它已经深深地渗透到那些表现得似乎在政治上已然死亡的作品中了。”^② 在《美学理论》中，他也说：“在这个完全功能化的世界上，艺术的功能就是它的无功能性（functionlessness）：以为艺术可以直接干预或导致干预的假设纯然是一种迷信。”^③ 他认为，人们强调艺术与社会之间的关系是可以理解的，而且是非常应该的，但一定要能够避免直接的党派偏见。然

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 246.

② Adorno, “Commitment”, *Notes to Literature*, vol. 2, pp. 93–94.

③ Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 320.

而，阿多诺说，当今持“介入”观念的那些作家中就存在着这种偏见。

阿多诺坚信：“艺术作品是否真的介入了政治，这依然是可疑的，如果确实介入了，其影响也多半是边缘性的，如果它们拼命追求这种介入，那么它们通常会屈服于它们的条件。”^① 因此，我们不难理解为什么在 20 世纪 60 年代学生运动风起云涌之际，阿多诺居然持强烈的反对态度，乃至遭到学生的羞辱。在《美学理论》中，阿多诺曾经对这次运动进行过反思。他说：“对于当代意识，尤其是对于学生积极分子来说，艺术的内在困难及其与社会的间离等于它的被谴责。……他们最新的花招早已公认为是法西斯主义者所实践过的，只是现在重又表现为自我虚弱，无力获得升华……据说艺术的时代已经过去，剩下的事情就是实现艺术的真理内容，这种内容被轻率地等同于社会内容。这种判决是专断的。”^② 阿多诺的所提到的这个专断的判决，其实暗中指向本雅明。本雅明说：“但是，一旦本真性标准不再能够应用于艺术生产，艺术的全部功能就被颠倒过来了。它不再建基于仪式之上，而是开始将自己的基础建立在另一种实践即政治之上。”^③ 因此，阿多诺对直接的政治斗争的拒绝，实际还呼应着他早年对本雅明的批评。

1967 年德国杂志《另类选择》（*Alternative*）第 56—57 期出版了本雅明的专辑，收录了许多没有被阿多诺主编的本雅明文集所包括在内的文章。阿多诺由此遭到广泛的指责。这些指责非常激烈和不公，以至连对自己的导师也存有不满的哈贝马斯也挺

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 242.

② Ibid., p. 251.

③ Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn (New York, 1969), p. 224.

身而出，为阿多诺说话：

最近一些时间里，阿多诺承受着许多其他事情，甚至包括一些几句话就可以平息的侮辱攻击。在这里我只想提这么一个攻击，即阿多诺编辑的本雅明文集压制了支持马克思主义派别的唯物主义的本雅明。这一异议尤其是建立在这么一个事实之上的，即阿多诺曾经批评并拒绝过本雅明所写的论波德莱尔的包括三个部分的著作。……按照索伦（Gershom Scholem）的说法，本雅明与阿多诺特别亲密；阿多诺与他相互通信，向他学习，反过来也激励他。阿多诺编辑出版本雅明的著作，阐释他的思想，在自己的著作中不懈地求助于他的主题，所以可以说阿多诺是第一个使他朋友的思想成为德国学术讨论的一个无可辩驳、无法撤销的成分的人。这就是为什么那些经由阿多诺而认识本雅明的人所提出的荒唐的攻击对他伤害如此之重的原因。^①

不过，当时左派分子和激进学生指责阿多诺的指责并非完全没有根据，因为阿多诺选编的文集的确没有收录那些表达了本雅明对美学政治化的观点的文章。这些文章的出版，很快就使阿多诺与本雅明之间形成了一种鲜明的对立。阿多诺与他的老朋友之间的不同观点成了他与新左派和激进学生之间冲突的关键催化剂。本雅明强调艺术之走向政治的观点成了当时学生运动的理论纲领。这些学生试图推倒美学的围墙，将艺术应用于政治领域中。然而这一运动未能实现自己的目标。最终还是阿多诺的观点

^① Habermas, "Theodor Adorno", from his *Philosophical-Political Profiles*, p. 103.

取得了胜利。

阿多诺的说法直接提示我们，阿多诺对自律艺术虽然充满了期许，但这并不意味着他想利用艺术来进行政治干预。实际上，在他看来，任何形式的艺术工具化都是错误的。

三 自律的艺术

因此，在阿多诺那里，正如不是所有的哲学都具有批判潜能一样，并不是所有的现代艺术都具有同样的反抗因素。在他看来，最具有抵抗潜能的，是自律性的艺术。对于阿多诺来说，自律性是确保艺术批判力量的至关重要的特性，他的所有美学观点可以说都与此相关。阿多诺将人类解放的希望寄托在艺术之上，正是因为他坚信艺术的自律性使得艺术具有抵抗社会的力量。因此，梳理阿多诺有关自律艺术的观点，能够让我们更加清楚他对艺术实践所具有的解放潜能的理解。

自律性是阿多诺美学思想中的一个重要的概念，它指的是艺术日益独立于社会的特性^①。然而，这并不是说艺术乃是外在于商品社会的某种存在。和文化工业的产品一样，现代艺术也是一种商品，但是，它们之间的区别在于，“前者（现代艺术）当然也始终是一种商品，但后者（文化工业的产品）则仅仅是一种彻底的商品”^②。虽然文化工业产品的创作者一定程度上可以独立于更加工业化的生产过程，但是这种独立本身无法保证其作品的自律性。文化工业产品由于“只是一种彻底的商品”，因此对文化工业起决定作用的法则最终不是什么灵性的表现或风格的追

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 225.

② Adorno: “Reconciliation under Duress”, *Aesthetics and Politics*, p. 160.

求，而是创造需要，占领市场，实现其最终的目标——利润。就是说，文化工业的产品完全是他律的，它渗透了工业主义的冷酷的组织化、标准化原则，以及商业的交换原则。要取得某种程度的自律，文化产品必须掩盖它们与商品生产的纠缠。但是，如阿多诺所反复强调的那样，这正是文化工业生产的产品所无法做到的事情。事实上，文化工业产品甚至懒得假称自己有着任何交换之外的价值。文化工业公开承认，它的产品生产出来，其唯一目的就是要牟取利润：“文化工业的全部实践都将利润动机赤裸裸地转移到文化形式上。”^① 指望这种产品去抵制日益严重的物化，无异于与虎谋皮。

相比之下，现代艺术却总是在抵制当前社会对交换原则的着魔，它总是在拒绝消费。尽管它具有依赖性，然而艺术却为逃离被管理的商品世界的支配构建了一个空间。通过将各种素材、部件构建为一个自为自律的实体，而不是服从于现有的社会规范并由此显示其“社会效用”，现代艺术凭借其存在本身对社会展开批判。由于社会控制和支配的体系愈益复杂庞大，现代艺术成了“在一个日益威胁要废除它的机制占支配地位的世界里”拯救“至少某些主体性因素”的最后一道边疆^②。因此，对于阿多诺来说，自律性是确保艺术批判力量的至关重要的特性，他的所有美学观点可以说都与此相关。阿多诺将人类解放的希望寄托在艺术之上，正是因为他坚信艺术的自律性使得艺术具有抵抗社会的力量。那么，艺术的自律性源自于何处呢？

首先，艺术的自律性来自于形式结构。关于这一点，我们在

① Adorno: “Culture Industry Revisited”, *The Culture Industry*, p. 86.

② Andrew Bowie, “Music, Language and Modernity”, in *The Problem of Modernity*, ed. Andrew Benjamin, London & New York: Routledge, 1991, p. 80.

前面已经通过一些具体的事例进行过详细的分析。阿多诺说，形式通过赋予各种现实生活因素以一定秩序，从而使它们同审美维度之外的存在间分离开来。形式割断了艺术本身与经验现实和社会的关系。但是我们不能据此建立形式主义与反形式主义的二元对立。因为虽然艺术中的形式特征不应从直接的政治条件出发予以解释，但它们的实质性内涵就包括政治条件。形式作为各种现实材料的审美综合体向我们展露出了艺术作品与社会的关系。艺术作品作为一种单子（monad），其内在的过程展示着周遭的社会过程。在这里，形式起着重要的作用，因为使艺术作品具有社会意义的东西正是以形式结构来说明自身的内容。事实上，形式是社会内容的所在地（locus of social content）^①。阿多诺以卡夫卡为例作了说明。他认为，卡夫卡虽然在自己的作品里并不直接谈论垄断资本主义，但是他的语言、风格等形式都充分地揭露了这个行政管理化世界的压抑性和非人性。事实上，在所有真正的艺术作品中，形式结构无不带有社会冲突与阶级关系的烙印。因此，真正的现代艺术所寻求的形式解放也指示着社会解放。

艺术的自律性也来自于艺术的自我同一性。阿多诺说，艺术作品的法则就是它与自身的客观理想（objective ideal）的相似。艺术作品必须追求与自身的摹仿同一。这也是艺术的一种自我保护方式。但这种同一性与理性化社会的同一性完全不一样：

所有艺术作品内在地都渴望与自身达成同一，这种同一在经验现实里作为与主体的同一而被粗暴地强加到所有客体之上，因为受到了滑稽的扭曲。美学同一性（aesthetic identity）意在协助非同一物，这种非同一物在现实中遭到了

^① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 230.

现实的逼迫，被压制为同一物。^①

艺术作品的客观理想指的是作品自身的目的 (telos)，而不是艺术家的意图。与柏拉图憎恶艺术形象远离物自体相反，阿多诺认为，艺术作品越是与现实相似，它将越是虚幻。如果艺术作品能摆脱与虚假的现实的相似性，它将更能摆脱这种虚幻性。艺术与自身的摹仿同一使得它与虚假的现实相隔离开来。对于阿多诺来说，这正是艺术的力量所在，因为在这个现实中一切都遵循交换原则，没有一样是真实的。当然这种与自身的同一性是永远无法完全达到的，艺术永远无法与自身的客观理想同一。然而这种失败正是艺术的真理性所在。

虽然艺术的自律性使得艺术作品独立于资产阶级社会的机构制度，然而，艺术的独立性依然取决于这些机构和制度的发展，尤其是政治、经济等的发展。自律的艺术永远与社会总体相关联。这种关联更好地体现在艺术作品对社会总体的反映。阿多诺说：

发生并融汇在艺术作品中的过程应当理解为与作品周围的社会过程相同。用莱布尼茨的话说，作品是以一种无窗的方式再现这一过程的。……艺术作品的所作所为在社会生产中有其潜在的模式。^②

莱布尼茨的单子是封闭的——就是说，它们是没有窗户的，因此没有提供任何直接通往现实的途径。不过这途径也是不必要的，

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 4.

② Ibid., p. 404.

因为外部世界已经包含在单子中了。阿多诺将这一观点应用与审美形式的理解中：“未得到解决的现实矛盾作为其形式的内在问题而再次发生在艺术作品中。正是这一点，而不是具体因素的引入，决定了艺术与社会之间的关系。”^① 这些未得到解决的问题为文学与艺术历史提供了动态的力量。不断恶化的现实矛盾以形式的不谐和性而浮现，这些矛盾推动艺术演变，直到先锋艺术家否定了艺术作品本身的原则。就这样，只有那些质疑它们自身形式结构的作品才配称为本真的作品。阿多诺的意思，要想知道社会的结构，就可以从作为社会单子的艺术作品的结构中得到启示，因为艺术的内在过程展示了周遭的社会过程。

然而，艺术因其自律性而具有的颠覆支配的力量并没有让阿多诺就此停下脚步，沉湎于审美给人带来的获救的幻想之中。相反，阿多诺本人就说：

自律的原则本身就有提供慰藉的嫌疑：通过完整地、自我包容地将总体性移置于自身之外，这一形象被让渡给这个艺术存在于其中也导致了它的发生的世界。通过对经验世界的摒弃——这种摒弃内在于艺术的概念，因而并不仅仅是一种逃避，而是内在于其中的法则——艺术实际上认可了现实的优先性。^②

我们可以从中看出，阿多诺非常清楚，即便是极具批判性的自律艺术也可能维护当前社会的现状：“当然，通过对社会的抗拒，这等于通过形式的法则进行的升华，自律艺术使自己成了意识形

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 16.

② Ibid., p. 2.

态的载体：让艺术感到战栗的社会被搁在远方，不受惊扰。”^①

有意思的是，福柯早期对文学也持有类似的看法：“文学愈来愈与观念的话语区分开来，并自我封闭在一种彻底的不及物性中；文学摆脱了所有在古典时代使它能传统的价值（趣味、快乐、自然、真实），并且在自己的空间中使得所有那些能确保有关这些价值之游戏性否认的东西（丑闻、丑恶和不可能的事）得以诞生；文学中断了与有关‘体裁’（体裁是作为符号表象秩序的形式）的任何定义的关系，并成了对一种语言的单纯表现，这种语言的法则只是去断言——与所有其他话语相反——文学的直上直下的存在；文学所要做的，只是在一个永恒的自我回归中折返，似乎文学的话语所能具有的内容就只是去说出其特有的形式：或者它求教于作为写作主体性的自我，或者设法在使它得以诞生的运动中重新把握全部文学的本质；这样，它的所有线索都汇向了那个最精细的尖点——虽然特殊、瞬时，但又完全普遍——汇向那个简单的写作活动。在语言像流传的言语那样成为认识对象时，会以一种严格对立的样态重新出现：词默默地、小心谨慎地在纸张的空白处排列开来，在这个空白处，词既不能拥有声音，也不能具有对话者，在那里，词所要讲述的只是自身，词所要做的只是在自己的存在中闪烁。”^② 不过，在福柯那里，作品自律性与其社会性完全对立起来了，因此非此即彼。但阿多诺显然摆脱了这种非此即彼的逻辑。

对于阿多诺而言，现代艺术具有复杂的双重特性，即它既是自律的，又是社会的。一方面，艺术独立于宗教、政治以及其他

^① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 226.

^② 福柯：《词与物——人文科学考古学》，莫伟民译，上海三联书店 2001 年版，第 393 页。

社会结构，这就开创了一个空间，社会“伤口”在其中得到了揭露，也得到了想象性的解决。按照修德瓦特的说法，在阿多诺的理论中，自律的艺术作品是一种“去物神化的物神”（defetishizing fetishes）。“作为物神，这些作品掩盖了劳动，这种劳动已经融进作品之中，似乎有着自己的生命。”“它们似乎是更高级的文化实体，与经济生产状况有些疏远。”它们“除了自身的存在之外似乎并不服务于任何用途”。然而在另一方面，“社会不允许任何事物成为自身的生命，每一事物都必须服从交换原则，然而艺术作品通过显现自身的生命而对这个社会提出了质疑。通过显现出与经济生产状况的疏远，艺术作品获得了暗示变革后的状况的能力。而且，通过显现得一无所用，艺术作品重新召唤起那被工具合理性所遗忘的人类生产的目的”^①。艺术作品通过掩盖介入艺术的劳动而获得了自己的生命。正是这种表面的自在生命使得艺术质疑这个社会。所以，虽然阿多诺把发达资本主义看成一个交换与支配的统辖一切的功能性体系，他依然赋予了自律的艺术以不同寻常的社会意义。对于他来说，自律性艺术是从物化总体的内部进行挑战、颠覆的总体的一个部分。

然而，另一方面，由于艺术自律本身是建立在受资本主义交换原则支配的社会劳动分工和阶级冲突等的基础之上，这个揭露和想象的空间依然维护、支撑着社会体系，因为艺术通过摒弃现实而为现实进行辩护。这就是艺术的双重特征，它标示着艺术作品在发达资本主义社会中的位置。一方面，由于艺术是社会的精神劳动产品，它始终是一种社会现实，而且这种现实性在资产阶级时期被不断强化。阿多诺秉承马克思对商品拜物教的批判，认

^① Lambert Zuidervaart, *Adorno's Aesthetic Theory: the Redemption of Illusion*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991, pp. 88-89.

为自律性艺术作品的确属于这个商品社会，其中交换原则支配着社会各种关系，而艺术的生产与消费均受这个原则的统辖。正如资本主义条件下的其他产品，艺术作品也掩盖了进入艺术的劳动而显得拥有着自己的生命。然而正是这种表面的自在生命使得艺术质疑这个不允许任何事物真正拥有自己的生命、任何事物都受交换原则支配的社会。

因此，对于阿多诺来说，自律性艺术是从总体的内部进行挑战、颠覆的总体的一个部分。不过，艺术的社会性更主要的是体现在它与社会的对立抵制之中。在他看来，艺术存在的价值就在于它与社会的对抗性，它奉献给社会的不是与社会的直接交往，而是某种非常间接的东西，即抵抗或抵制。尽管艺术不可避免地具有社会性，但在艺术作品中没有任何东西具有直接的社会性。艺术根本上是通过自律性而具有社会性的。以上的态度似乎将现代艺术置身于现代世界之外。这当然不是真的。对于阿多诺来说，现代艺术是“社会的社会性对立面 (social antithesis)”^①。就是说，作为“社会的对立面”，现代艺术因其自律性而提供了一个替代性的方案，而作为“社会性对立面”，它又为我们提供了一种对当代社会构成的内在批判。

由此我们可以看出，在阿多诺那里，艺术自律性既具有真理因素，同时也具有虚幻性本质。因此，在极力宣扬艺术的社会功能时，阿多诺也非常警惕可能带来的反面问题。事实上，对艺术的社会功能的思考可以说是阿多诺的美学理论的出发点，《美学理论》起首第一章第一节就直奔主题：艺术相对于社会来说是一种慰藉呢？还是一种抗拒？对此，阿多诺断然宣称：“在漫长的年代里，艺术通过自己的形式反对现状，反对纯然存在的事物，

^① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 8.

同时它也通过给予它的组成因素以形式而伸出援手。艺术既不能简约为慰藉的普遍程式，也不能简约为这种慰藉的对立面。”^①因此，阿多诺对艺术的社会功能所抱持的态度相当谨慎。他说：“当前艺术处于两难困境中。如果艺术抛弃其自律性，它就会堕入现状的阴谋中；但如果艺术想要固守自为，它同样会屈从于整合，而成为众多领域中的一个无害的领域。”^②正是出于这个原因，阿多诺始终反对艺术的政治化。

但是，即便如此，阿多诺根本就没有将理论实践或艺术实践等同于直接的革命政治实践。它们对一个更加美好的世界的可能性所作的贡献，只是作为一种介入，一种与同一性思维作斗争的努力，刺破那妨碍社会现实的知识的物化迷雾的努力。确实，阿多诺并没有发现有什么社会力量足以挑战资本主义社会的商品化与行政官僚的非人逻辑。他借助理论实践与艺术实践来追溯历史的中介过程的主要目的，说到底就是为了收集它的被窒息的潜在可能性。但这并不能保证它能够辨认出它们之实现的物质性力量。物质发展与概念发展之间的辩证关系说到底并没有承诺历史与实践的任何实际的综合，未来的实践也不得预先确定。那么，艺术的社会功能究竟是怎么样的呢？换句话说，在解放实践中，艺术究竟起到什么作用呢？

第二节 现代自律艺术的社会功能

显然，阿多诺推崇自律艺术，就是因为这种艺术的“无功能

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 2.

② Ibid., p. 237.

性”符合阿多诺对工具合理性的批判。但问题是，艺术如果不能发挥作用，那么它又是如何能够承当阿多诺所赋予它的重任的？在正式讨论阿多诺是如何看待艺术的社会批判潜能之前，先考察一下以哈贝马斯为首的下一代批判理论家如何从交往角度出发对阿多诺艺术理论所进行的改造，可以让我们清楚地看出将艺术视为实现解放的工具所存在的危险，从而更好地理解阿多诺对艺术的社会功能的看法。

一 哈贝马斯：通过艺术批评来重新联结系统与生活世界

哈贝马斯通过分析霍克海默和阿多诺的著作，得出这么一个结论：以意识哲学或主体哲学的模式来处理一种未被工具合理性玷污的主体性的进路已经失败，“研究的焦点必须从认知—工具合理性转向交往合理性。后者的范式并非是一个孤独的主体与客观世界中的某种能够呈现和操纵的东西之间的关系，而是言说着、行动着的主体就某事而相互达成理解的时候所处的主体间关系”^①。据此，哈贝马斯提出了一种与《启蒙辩证法》完全不同的现代性解读。在这里，他接受了韦伯的观点，认为社会合理化进程肇始于“世界观的祛魅”（disenchantment of world-views）。所谓“世界观的祛魅”，简单说来，就是普遍宗教的解体以及不同的文化领域的分化（differentiation of cultural spheres）。随着统一化的宗教或形而上学世界观的解体，知识分化为科学，道德和艺术这三个领域，其中每一个领域都取得了一种自律性并被划归给一个特殊问题与领土，只有通过各个领域

^① Habermas, *Theory of Communicative Action*, vol. 1, p. 392.

所适合的东西进行仔细观察及合理化，才能够获得真理^①。换句话说，就是每一个领域各自都有着各自的“内在逻辑”（inner logic），各自按照自身内部发展的规则和律令来运作，有着各自不同的理解和判断的标准，或者说具有不同的“有效性主张”（validity claim）：真理（truth）被看作是认识论的问题，被划归于自然科学；规范性的正当性（normative rightness）按正义问题来表述，被划归为道德；真诚（truthfulness）或本真性（authenticity）的确定则通过艺术领域中的鉴赏判断而得到明确^②。

按照启蒙理性的理解，由这种专业化而获得的知识将提升正义、道德进步，乃至自我的发展。不幸的是，这一切并未发生。不过，与韦伯、阿多诺等人的悲观态度不同，哈贝马斯认为，现代社会并非只能够提高人的物质享受，而在其他层面的发展就一无是处。现代社会虽然产生了工具合理性的宰制，然而它也显示出人类解放的可能性。启蒙运动成功地把人类从传统的枷锁中解放出来，而世界观的祛魅与文化领域的分化丰富了人类对事物的理解角度，增加了人类对不同意见的容忍，同时也促使人类通过交往沟通来解决冲突与纠纷。就是说，科学、道德、法律和艺术等领域虽然各自有着其自身的理解和评价的标准，但这种发展标志着交往理性的出现。主体间交往和不同意见的调和不再以神的意志或传统文化的权威为标准，而是按照不同领域的有效性主张，通过讨论，以“更佳论据的力量”（the force of the better

① Habermas, *Theory of Communicative Action*, pp. 195—215.

② Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, reprinted in *The Continental Aesthetics Reader*, ed. Clive Cazeaux (London & New York: Routledge, 2000), pp. 272—273.

argument) 来达成共识^①。就是说, 进行交往的行动者, 必须证明自己的意图是真诚的, 所谈的内容符合事实, 而且自己的行为没有违背社会规范, 真正的共识就能形成。

这就表明, 哈贝马斯心目中的拯救现代性的方案是建基于交往合理性之上的。然而, 随着科技理性或工具合理性的发展, “金钱”与“权力”成了社会体制及个人行为的整合原则, 从而导致了人的异化。这就是现代社会困境的问题所在。据此, 哈贝马斯提出了“系统—生活世界”(system-lifeworld)的架构来处理这些问题^②。根据哈贝马斯, 系统指的是客观存在的社会制度及其相关的调节功能, 研究者要以观察者(observer)的身份去从事理解与分析。生活世界则指涉个人活动层面, 研究者要以参与者(participant)的身份去理解这些现象。系统和生活世界本来是相辅相成的发展层次, 然而, 随着社会演化的展开, 系统逐渐摆脱了规范节制而获得了自由的运作, 将自己的结构功能施加于生活世界之上, 形成了按具体问题自身的逻辑来处理这些问题的各种新制度, 生活世界丧失了自主性。哈贝马斯将这种畸形的发展称为生活世界的殖民化(colonization of the lifeworld)^③。

就我们所关心的艺术领域而言, 根据哈贝马斯的文化领域分化说, 它是从一个形式上统一的、包容万物的世界观中分离出来的结果:

在现代艺术的历史中, 人们会发现, 艺术的界定与实践

^① Habermas, *Theory of Communicative Action*, vol. 1, pp. 38—39, 99—100. 也可参见 Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), pp. 50—59, 66—68.

^② Habermas, *Theory of Communicative Action*, vol. 2, Part IV.

^③ Ibid., pp. 318—328.

有一种越来越自治的倾向。“美”的范畴以及美的事物的领域首先在文艺复兴时期得到建构。在18世纪，文学、美术和音乐被制度化为独立与神圣生活和宫廷生活的活动。最终，大约在19世纪中叶，一种唯美主义的艺术观出现了，这种观点鼓励艺术家按照为艺术而艺术的独特意识来创作。审美领域的自律自治在当时能够成为一项有意的工程：能干的艺术家能够对他在遭遇自己的去中心化的主体性时获得的那些体验给予原真的表达，而不受常规化的认知与日常行动的约束。^①

根据哈贝马斯的描述，18世纪中以来的艺术发展的趋势就是越来越自律。最后，审美文化产物脱离了与真和善的联系。就是说，审美体验脱离了认知性真理与道德真理。由于康德，现代艺术的发展轨迹得到了牢固的确立。建基于一种普遍的鉴赏概念的审美王国将自己从认知的和伦理的领域中摆脱出来。自19世纪中以来，出现了明确的“为艺术而艺术”的意识。从系统—生活世界的理论架构来看，当18世纪艺术与文学领域发生分化的时候，新的制度就出现了。这个艺术制度执行了一些无法被其他社会制度所复制的专门化的功能作用。专业化过程很快就站稳了脚跟，自律的艺术逐渐开始纯化自身，关注自身的构成性因素。这不可避免地导致艺术与更普遍的公众之间的关系被割裂。艺术慢慢地放弃了自己对更广大的受众的吸引力，目标开始瞄准专家与行家。结果，专门化的艺术制度（作为文化子系统的一部分）与生活世界之间就存在着一个无法填平的鸿沟。不过，20世纪出

^① Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, reprinted in *The Continental Aesthetics Reader*, p. 273.

现了逆向的运动，一些先锋运动力图将艺术与生活结合起来的各种尝试，如达达主义、超现实主义，等等。然而这些尝试最终都以失败告终。

哈贝马斯坚持要完成未竟的现代性工程，号召人们致力于继续提高每一个领域的合理化，同时也释放“这些领域的认知潜能，以使它们摆脱奥秘的形式”^①。因此，哈贝马斯的任务就是要重新联结系统与生活世界。这就意味着，专门化的艺术制度与日常生活中人们对艺术的利用必须重新结合起来，使艺术关联到外行俗人，而不只是关涉那些只是在艺术批评中谋生的专家们。因此，哈贝马斯非常欣赏超现实主义重新联结艺术与生活的努力，但他哀叹这一实践的失败。在《现代性对抗后现代性》一文（该文乃是哈贝马斯于1980年接受法兰克福市颁发的阿多诺奖的时候所作的演讲）中，他分析了这一实践的失败原因：

超现实主义者们发动了最极端的战争，但特别有两个错误摧毁了他们的反抗。首先，当一个自主自律地发展的文化领域的容器被粉碎的时候，其中的内容也烟消云散了。在去崇高的意义或解结构的形式之后，什么也没有留存下来；解放效应并未产生。他们的第二个错误有着更加重要的后果。在日常交往中，认知意义、道德期望、主观表达和评价必须相互关联。交往过程需要一种覆盖所有领域——认知的、道德实践的和表现的——的文化传统。因此，理性化的日常生活几乎无法通过敞开单一个文化领域——艺术——并因此提

^① Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, reprinted in *The Continental Aesthetics Reader*, p. 275.

供只通往一个专门化的知识合成体的道路而免于文化贫困。^①

超现实主义的挑战忽视了对跨越所有领域（认知的、道德—实践的或表现的）的交往实践的需要。针对单一个领域的行动无法阻遏生活世界的合理化。哈贝马斯认为，必须重振生活世界，重振一种能够与其他体验如道德体验联结起来的普通审美体验：“只有经由通过创造认知因素与道德实践因素和审美表现因素之间不受约束的互动，物化的日常实践才能得到医治。”^② 因此，审美现代性将我们重新整合进生活世界的可能性依然是存在的。审美领域的“内在逻辑”抵制作为整体的现代性所施展的分裂性专门化过程，并通过范畴的跨界指涉（the cross-referral of categories）而促进社会整合。这就与康德将审美视为激发道德推理和知识建构的因素有着异曲同工之妙。

然而，如何才能重新联结社会系统与生活世界呢？由于在系统与生活世界之间、在艺术制度与日常审美体验之间存在着事实上的鸿沟，解决的办法就是要找到一个中介因素。哈贝马斯的做法，就是在艺术接受中寻找中介，这就是文学批评。哈贝马斯指望文学批评承当起中介、联结文学系统与普通的交往语言的任务。因为浪漫主义以来的现代艺术越来越不容易为普通大众所理解，将艺术的体验内容（experience content, *Erfahrungsgeshalt*）转译为普通的交往语言就成了文学批评家的使命了。

然而，问题就出现在这些艺术批评家（其实不仅是批评家，也包括一般的艺术接受者）身上。阿多诺在《文化批评与社会》

① Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, reprinted in *The Continental Aesthetics Reader*, p. 274.

② Ibid., p. 275.

一文中对文化批评家的困境作了入木三分的描述。阿多诺直指“文化批评家”概念之中的矛盾。所谓批评家，指的是拥有某些有关艺术作品的实证知识，拥有在特定评价范畴中分析作品的能力，并且针对某些受众就这些作品发表自己看法的人。正如艺术作品是自由资本主义市场的一种产物、是资产阶级的休闲活动一样，批评家最初的任务就是引导知识产品市场中的客户。因此，问题在于，在赋予艺术作品以价值的时候，审美评价潜在地从属于经济价值和艺术市场的需求。以这么一种本身就有着深刻问题的东西作为重新联结社会系统与生活世界的中介，其结果实在不容乐观。阿多诺甚至认为，在晚期资本主义社会里，“文化批评家”被降格为“宣传家或审查员。……信息与位置的特权允许他们将自己的观点表达得像是客观性一样。但它只是统治思想的客观性。他们帮着编织了帷幕。”^①况且，就算这一结果可能是好的，其中同样存在着巨大的困难，连哈贝马斯都意识到了：“外行人或‘普通的专家’对艺术的接受，与专业批评家对艺术的接受，其方向完全不同。”^②现代批评的修辞和发达艺术作品的结构一样难以理解。

哈贝马斯本人也没有办法解决这个问题。最后他提到韦尔默：

韦尔默使我注意到，一种并不局限于专家们的批判的鉴赏判断的审美体验是如何获得其意义的改变的：一旦这样一种体验被用来照亮一个生命历史情境并关联到人生问题，那

① Adorno, *Prisms*, trans. Samuel and Shierry Weber (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981), p. 20.

② Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, reprinted in *The Continental Aesthetics Reader*, p. 275.

么它就进入一种不再属于美学批评家的语言游戏。于是，审美体验不仅更新了那按我们审视世界的方式来对我们的需要所进行的阐释。它还贯穿到我们的认知意义和我们的规范期待，也改变了所有这些因素彼此相关的方式。^①

那么，对于这个问题，韦尔默是怎么想的呢？

二 韦尔默：作为交往媒介的艺术

韦尔默十年多以来一直致力于达成阿多诺与哈贝马斯之间的理论和解。根据他的分析，阿多诺美学的根本问题在于，他错误地将工具合理性与审美合理性对立起来了^②。因此，阿多诺从“工具合理性之扬弃为非压迫性的理性形式”的角度来构想社会的改造：

这一想法非常诱人，因为很明显，艺术——尤其是音乐——的确包含着一种“工具”合理性因素，即包含技巧与建构的因素，所以它为工具合理性之被扬弃为一个被高于“同一化”思维和工具合理性的逻辑所统治的力场提供了一个模式。^③

① Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, reprinted in *The Continental Aesthetics Reader*, p. 275.

② Albrecht Wellmer, “Truth Semblance, Reconciliation: Adorno’s Aesthetic Redemption of Modernity”, in his *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, trans. David Midgley (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991), pp. 4–5.

③ Wellmer, “Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment”, in *Habermas and Modernity*, ed. Richard J. Bernstein (Oxford: Polity Press, 1985), p. 64.

韦尔默认为，这种构想是不可行的，因为“摹仿冲动与合理性因素之间的互动”是不可能“产生一种非压迫性的社会整合形式”的^①。将审美合理性与工具合理性对立起来，是无法提供一种社会改造模式的，它们“虽然代表着不同的生产、行动和思考的取向，但它们不可能代表两种只能从中择一的社会整合形式”^②。这样做的代价是：“历史性的解放事业的政治维度再次丧失了。”^③ 韦尔默的理由是，首先，审美合理性与工具合理性的历史分化是必然的，不可逆转的。阿多诺提出将工具合理性扬弃为审美合理性，这就错误地假定分化过程在本质上是有所问题的，也是可以逆转的。这一错误的假定使得阿多诺提出一种奉审美合理性为所有的合理性的典范的社会改造模式。其次，阿多诺所构想的审美合理性缺乏对话维度，而在社会的高度分化的状态中要取得真正的改造，对话是必要的。艺术作品中的审美综合“不可能预示着那众声喧哗的对话之开放性规则”，而这些规则对于社会系统与生活世界的重新整合是必要的^④。

出于以上考虑，韦尔默号召我们“再一次破除阿多诺的调和观念的神话，并将其带入理性概念之中。这里设想的，不是通过审美合理性对工具合理性的超越，而是形成一个形形色色的合理性话语兼收并蓄的开放局面，扬弃某种单一理性，促成多种合理性之间的互动”^⑤。这一设想并非是难以实现的，事实上，在他

① Wellmer, “Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment”, in *Habermas and Modernity*, ed. Richard J. Bernstein (Oxford: Polity Press, 1985), p. 64.

② Ibid., p. 49.

③ Ibid., p. 65.

④ Ibid., p. 49.

⑤ 韦尔默：《阿多诺——“非同一般的特殊事物”的维护者》，见氏著《论现代和后现代的辩证法》，钦文译，商务印书馆2003年版，第182页。

看来，哈贝马斯的交往合理性理论就为社会批判和社会改造提供了一个规范性基础。这种理论表明，一种合理性社会将展现出各个相对自律的领域之间的一种新的开放性。韦尔默希望用分化了的多种合理性的互动来取代阿多诺的审美与工具合理性辩证法。就是说，他希望各种各样有着自己独特的合理性的话语类型能够相互之间彼此开放，一种理性“扬弃”为多种合理性的互动。就艺术而言，韦尔默认为，通过充当社会上各个个体之间的交往关系的“媒介”（medium），艺术也能够重新进入生活过程。就是说，艺术作品必须成为交往的媒体，而不是调和的模式^①。在这里，韦尔默甚至对哈贝马斯所提出有关废除“文化专家”的主张也进行了批评：

我想就这么一个假定进行争论：“艺术制度”的转型并不意味着废除“文化专家”，相反它意味着在专家文化与生活世界之间、专家文化与大众艺术之间建设更加密切的联系网络。^②

韦尔默认为，我们有可能在现实中发现艺术与生活世界之间关系的转型的迹象。“根据这些迹象，我们可以捍卫有关艺术与生活世界的改变了的关系的观点。在这种新的关系中，民主实践（a democratic praxis）将能够有效地汲取艺术的创新性和交往性潜

^① 韦尔默：《阿多诺——“非同一的特殊事物”的维护者》，见氏著《论现代和后现代的辩证法》，钦文译，商务印书馆2003年版，第49页。

^② Wellmer, “Truth Semblance, Reconciliation”, in his *The Persistence of Modernity*, p. 31.

能。”^① 就这样，“进行审美体验、交往、行事的主体”嵌入了阿多诺的“艺术、现实和乌托邦这么一个范畴图式”中^②。

在韦尔默看来，艺术作品的审美综合“并非是一种摆脱了压迫的社会的状态的可能的模式”。审美综合所代表的模式“只能指示一种超人类的事态，而不是言说着、互动着的个体的生活形式”^③。但是，韦尔默并没有完全放弃审美综合作为模式的概念。他认为现代审美综合可以指向一种新的主体性形式，就是说，审美综合是产生审美体验的手段：

艺术也改造我们对我们所熟悉的事物的体验，以至它只是变成了我们在回顾中认出的东西。艺术不仅仅呈露现实，它还打开了我们的视野。这种视野（和耳朵）的打开，这种感知的改造，乃是对局部盲目（失聪）的治疗，是对感知和经验现实的无能的治疗，正如我们学会通过审美体验的媒介去感知和经验它一样。我们可以说，在现代主义艺术中，这种通过审美体验而改造感知的因素变得越来越重要。^④

事实上，“如果没有审美体验及其颠覆性潜能，我们的道德话语必然盲目，而我们对世界的阐释也必然空洞”^⑤。审美体验通过改变主体的感知，从而实现了对主体的改造，这就是艺术作

① Wellmer, “Truth Semblance, Reconciliation”, in his *The Persistence of Modernity*, p. 31.

② Ibid., p. 29.

③ Wellmer, “Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment”, in *Habermas and Modernity*, p. 49.

④ Wellmer, “Truth Semblance, Reconciliation”, in his *The Persistence of Modernity*, p. 26.

⑤ Ibid., p. 34.

品所产生的效果。韦尔默在这里采用了施瓦布^①的说法，就主体的这种改造称作为“主体疆界的真正扩张”（a genuine expansion of subjective boundaries）。这其实是人们常说的“艺术能够改变、提升人们的意识”的具体化。当年鲁迅弃医从文，也就是抱着这种信念的。当然，深受哈贝马斯的交往行动理论影响的韦尔默并不满足以这一点，而是期望更实质的行动与结果。他接着说：“艺术作品只有作为交往中介（communicative mediation）的媒介，作为一种既被生产又被接受的媒介，它才在形式上与不断变化的个体化和社会化形式相呼应。”^② 韦尔默的意思，应该从艺术那样更向前跨出一步，进入交往行动中去：

艺术作品的疆土扩张与主体的疆土扩张之间的联系表明，阿多诺所说的“审美综合”最终可以与一种非暴力的交往的真正的乌托邦相联系起来（这就是韦尔默的最终目的）。但要实现这一点，我们就必须承认艺术有着与非审美的交往形式或理解自我与世界的方式的真正变化相关的功能。就艺术作品关系到调和的真正可能性而言，它并非尚未存在的状况之虚幻在场（就是说不是阿多诺的理想），而是一种过程的煽动性潜伏期，这个过程始于“审美体验向符号的或交往

① 施瓦布在《没有自我的主体：现代小说中的过渡性文本》一书中提出，文学属于一种过渡性言语空间（a transitional space of speech），其作用在于不断地重塑语言与主体性的边界。他的意思，艺术形式的发展必然对文化中不断变化的主体性形式产生重大的影响。参见 Gabriele Schwab, *Subjects without Selves: Transitional Texts in Modern Fiction* (London & Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994)。

② Wellmer, “Truth Semblance, Reconciliation”, in his *The Persistence of Modernity*, p. 20.

性的行动的过渡”。^①

韦尔默所说的“艺术作品的疆土扩张”，指的是现代艺术对“现实中无法为主体所感觉的、陌生异己的、未整合进主体的意义宇宙的那些方面”的收编。韦尔默以为，阿多诺本来是有机会从这里出发而进入社会改造领域的，但他没有发展到这一步，因为“他并不将他赋予现代艺术的东西也赋予现代社会”^②。而这正是韦尔默所要做的。然而，姚斯所说的“从审美体验向符号的或交往性的行动的过渡”是如何可能的呢？韦尔默的观点是，艺术作品的接受主体会参与有关这些作品的真伪、质量等方面的讨论，而在这种讨论中，主体必然将他们自身的体验拿出来参与讨论：

在任何有关审美建构物的真伪的论争中——这也是有关那些建构物的审美质量的论争，参与者都必须将他们自身的体验拿来参与讨论。然而，他们自身的体验只有同时在真理、真诚、道德—实践正当性三个维度中才能调动起来以供讨论并改造为论据。……各个真理维度在艺术效果和审美话语中的相互交织可以和在艺术作品本身中真理维度的相互交织关联起来。^③

就这样，通过讨论，通过各种交往活动，艺术作品实际地在与各种非审美交往形式的关联中发挥作用：

① Wellmer, “Truth Semblance, Reconciliation”, in his *The Persistence of Modernity*, p. 21.

② *Ibid.*, p. 20.

③ *Ibid.*, p. 27.

审美体验的主体是共同的言语与行动的世界中的普通主体。如果他们暂时走出了这个世界的时间与意义的绵延，他们也将重归这个世界；那些审美地发生在他们身上的事情，也作为交往实践的主体而发生，而这将反过来受审美体验的影响：这种体验有力量去照耀、撼动、改造、放大在交往中共享的意义的世界。^①

三 莫里斯：摹仿性战栗的政治学

许多学者对韦尔默调和阿多诺与哈贝马斯的努力提出了尖锐的批评。修德瓦特认为，由于韦尔默过分强调真理潜能、交往以及多种合理性的相互作用，以至于他的哈贝马斯式的对艺术真理的“归驯化”忽视了艺术作品“有关苦难的语言”（languages of suffering）。在修德瓦特看来，这恰恰是阿多诺的批判理论，尤其是他的审美理论所证明的：“阿多诺的元哲学主张并不仅仅是有关历史、艺术和真理的联系的主张。它们是赋予未获满足的需要和未被实现的欲望以声音的尝试的一部分。”^② 莫里斯也认为：“这种对有关苦难的语言的关怀，在最好的情况下是被伴随着交往范式迩来的新关怀所边缘化了——在最坏的情况下则是被丢失了。”^③ 莫里斯对阿多诺理论中的交往自由模式的阐发居功至伟，

^① Wellmer, “Adorno, Modernity, and the Sublime”, here in *The Actuality of Adorno: Critical Essays on Adorno and the Postmodern*, ed. Max Pensky (Albany: State University of New York Press, 1997), pp. 130–131.

^② Lambert Zuidervaart, *Adorno's Aesthetic Theory: The Redemption of Illusion* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991), p. 304.

^③ Martin Morris, *Rethinking the Communicative Turn: Adorno, Habermas, and the Problem of Communicative Freedom* (Albany, NY: State University of New York, 2001), p. 161.

使我们注意到了阿多诺著作中足以和哈贝马斯的交往理论抗衡的潜能。然而莫里斯并未充分发展这一模式，而是将满腔的热情转向阿多诺艺术理论中的“摹仿性战栗”（Mimetic Shudder, *Erschütterung*）^①，从而与他所批评的韦尔默殊途同归，都走向了审美体验的工具化道路。

与通常认为阿多诺不愿意涉及政治的批评家不同，莫里斯坚持认为：“尽管他对表述可能从他的洞见中发展出来的政治理论抱有审慎的态度，审美对于阿多诺来说一直是一个有着深刻政治意义的范畴，从中我们可以窥见他的思想的政治可能性。”^② 莫里斯对《启蒙辩证法》的阅读强调说，虽然工具合理性不能从任何人类行动领域中放逐出去，但它那有害的效果可以通过摹仿行为而减轻。莫里斯的研究的独创性在于它探讨了审美体验所释放出来的交往潜能。虽然阿多诺拒绝从效果的角度来讨论艺术，但莫里斯勾勒了一种“摹仿性战栗的政治学”。

莫里斯的“摹仿性战栗政治学”诉诸语言的“天然地朝向物化的倾向”，他认为：“正是在这里，摹仿性战栗的力量展示出了它最强大的政治潜力。”^③ 莫里斯所寄予了极大希望的“摹仿性战栗”是一种艺术体验所造成的震惊：“这种震惊不是源自于艺术对某种原始冲动或被压抑的情感的刺激，而是源自于接受者之消失于作品中，这是一种被震撼的时刻，但它却要求全部的意识。”^④ 莫里斯这一番说法，是根据阿多诺有关“战栗”的论

① Martin Morris, *Rethinking the Communicative Turn: Adorno, Habermas, and the Problem of Communicative Freedom* (Albany, NY: State University of New York, 2001), pp. 168–200.

② Ibid., p. 168.

③ Ibid., p. 179.

④ Morris, *Rethinking the Communicative Turn*, p. 180.

述的：

最终，审美行为（aesthetic comportment）应该界定为战栗的能力，而鸡皮疙瘩似乎是最早的审美形象。那后来被称为主体性的东西通过摆脱对战栗的盲目焦虑，同时也是战栗自身的发展；主体中的生命就是在战栗的东西，就是对那超越魔咒的总体魔咒的反应。没有战栗的意识是物化的意识。战栗——主体性在其中骚动但还不成为主体性——乃是被它者触及的动作。审美行为将自身同化于它者，而不是将它征服。在审美行为中主体与客体性的这种建构性关系将爱欲与知识结合了起来。^①

有意思的，阿多诺指出，这种战栗感不是一种传统的体验，因为——

与传统的体验（experience, *Erlebnis*）观念完全不同，战栗并没有给“我”提供特别的满足；它与欲望毫无相似之处。毋宁说，它是对“我”的被消灭的一种回忆，这个遭到震撼的“我”看到了自己的有限性。为了抓住自我这个牢狱之外的最微弱的闪光，“我”需要的不是分心，而是最大限度的紧张……有一些时刻，“我”真正感到使自我保存崩溃的可能性，虽然它并不会真的成功实现这一可能性。“我”被那非隐喻的、粉碎表象的意识所攫住：这个意识就是：它本身并不是最终的，而是表象。^②

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 331.

② Ibid., pp. 245—246.

然而，应该注意的是，虽然这种战栗并非“传统的体验”，因为它不为主体提供感官的满足，并没有迎合主体的休闲、放松、消遣的需要，但它毕竟是一种体验。这种体验的力量在于，它能够使主体在努力实现自己的目的的时候突然急刹车，开始反思自己的行为，开始意识到它者所遭受到的苦难以及自己遭受的困难：

摹仿性战栗不仅唤起了自我以及为自我而存在的事物的一种颤抖，这造成了一个敞开处，客体的非同一性能够透过它而闪闪发光，而且它还以百叶窗遮挡了由同一化感知所投射来的强光，以允许一种充满审美的反思性的思考发生。它与毫不让步的“凝视”——启蒙的主要比喻——作对，方法是叫它时不时地闭上自己的眼睛，以允许其他发生意义的新的感知得以进入思想。……一种欣赏摹仿性战栗的政治根本地是一种民主的政治。它提醒那些卷入政治、卷入反对宰制和压迫的斗争的人（以及那些寻求保护他们的权力的人）：赌注不仅仅在于是谁的正义或何种合理性（这不可避免地要冒堕入相对主义的危险，因为那是一切近视论理学的讽刺性后果），而是关系到与教条主义和暴力性的满足于任何同一性的自得进行斗争与抵抗。^①

正是出于这个原因，莫里斯对这种非传统的体验寄予了厚望：

因此摹仿性战栗最终被揭示为通往一个面向一种自发

^① Martin Morris, *Rethinking the Communicative Turn*, pp. 190-191.

的、有创造性的、移情的生活的可能性的敞开的道路上的一个初始时刻，而不是终点。在晚期资本主义社会里，这种生活被压倒一切地否定了。这一事实可能会激起那些能够体验到这种缺失的人的政治姿态，但正是这种在与伟大艺术的遭遇中成为可能的震撼与战栗，以一种有价值的方式先行于这么一种可能性，并为它铺好了道路。摹仿性战栗因此是一种指向深刻的政治重构的解构性力量。它是一种通过伟大艺术而起作用的力量——在一切有机会成功的政治抵抗中力量总是必要的，它寻求与抵抗运动的实践—政治力量结盟。^①

莫里斯之所以如此欣赏摹仿性战栗在主体意识上造成的效果，是因为他觉得这种效果导致了主体对差异的意识与接受，从而在主体身上就会产生一种对差异的尊重与对差异的责任。然而尽管莫里斯的期望的确让人钦佩，人们还是不免要怀疑，摹仿性战栗果真能够造成这样的效果吗？虽然莫里斯批判韦尔默没有认识到阿多诺对于苦难的关怀，但实际上莫里斯最终还是与韦尔默一样，将所有的希望都寄托在审美体验所造成的令人生疑的效果之上。事实上，莫里本人也意识到自己的困境：

纯粹靠艺术是不会导致它的内容的拯救的，也不会导致对抗性现实的调和的。然而无论如何，艺术成了一种鞭策，一种激励，它最终必须与一种历史社会运动结合起来，这种运动分享了它潜在的对非宰制性摹仿的兴趣。^②

① Martin Morris, *Rethinking the Communicative Turn*, p. 186.

② *Ibid.*, p. 188.

莫里斯在这段话之前的充满战斗激情的描述的确让人激动，然而读到这一段话之后，人们不免觉得兜头淋了一盆凉水：艺术的作用始终是有限的，它最多就是“一种鞭策，一种激励”而已。莫里斯许诺说：“摹仿性感知在恰当的条件下能够激励各种不同的进步的社会运动的共同事业，这些运动致力于激进地减少世界上现存的苦难。”^① 就算摹仿性战栗的确使我们认识到应该尊重差异，认识到对差异负有责任，可莫里斯所说的“恰当的条件”究竟是什么？如何才能达到这个“恰当的条件”？

四 艺术作为解放实践的典范

对于上述诉诸审美体验的做法，阿多诺绝对是不赞许的。因为他坚持认为，真正的审美体验是无法与其媒介即自律艺术的制度所分开。阿多诺始终怀疑那种未经概念中介的审美体验。这与他对当代社会中文化的地位的理解有关。技术通过商品形式而介入文化的大规模生产，这使得阿多诺怀疑任何并不质疑其自身与艺术表达形式之间关系的有关体验的理论。对于阿多诺来说，高度发达的技术与生产过程所导致的生活世界的日益合理化，已经深深地侵入到了主体的体验领域。因此，阿多诺坚持认为，要确定艺术与社会之间关系的性质，要确定审美体验在其社会语境中的性质，人们不能诉诸接受领域，而应该转向更根本的生产领域：

自从远古以来，人类对艺术作品的反应就已经被高度中介，不再直接指向客体对象；事实上，它们如今被社会整体

^① Martin Morris, *Rethinking the Communicative Turn*, p. 199.

所中介了。对 [艺术作品的] 社会效应的研究既难以理解艺术中属于社会的东西，也无法为艺术制定规范。^①

因此，阿多诺更多的是坚持要从艺术的生产而不是接受出发来理解艺术的社会特性：“艺术与社会的关系主要的不在于接受领域。这种关系先于接受而存在于生产过程之中。要想对艺术作出社会性解读，就必须说明艺术的生产，而不是应该满足于对艺术效果的研究与归类。由于社会的原因，这些效果常常彻底地偏离了艺术作品及其客观社会内容。”^② 因此阿多诺反接受美学：“接受往往会磨损艺术的批判锋芒，损害其明确的社会否定意义。作品在其问世的时代里是极富批判力的，但在后来则变得中立起来，因为除了别的东西之外，社会的状况也发生了变化。中立化是艺术自律性的社会代价。”^③ 接受美学实际上是认为艺术作品的意义可以根据它所引起的所有主观经验反应的总和来加以确定。阿多诺明确提出反对，因为如果这种观点是正确的话，艺术就只是某种刺激物而已。

从我们在前面所分析的看来，无论是哈贝马斯、韦尔默，还是莫里斯等人，都倾向于将艺术本身工具化，后者说是要求审美体验本身的工具化。阿多诺对工具主义思维方式的反感提示我们，他将反对任何将他的批判理解成为激进行为铺路的纯粹策略性的介入。然而，即便艺术作品真的能够起到这些人赋予它们的作用，有一个问题始终是致命的：有多少人会去阅读、欣赏这些作品？这个问题不容乐观。现代艺术由于日益转向自身，因此变

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 228.

② Ibid.

③ Ibid.

得越来越难以为一般读者所接受，这显然大大减低了它的社会影响力。阿多诺本人没有去考虑这么实际的一个问题。事实上，阿多诺从来就不指望艺术作品能够承担起如此重大的责任。可是，阿多诺的全部著作都告诉我们，他将一切的希望都寄托在现代自律艺术身上。如果艺术作品不能成为社会改造实践的工具，那么，艺术究竟有什么作用呢？

这里，韦尔默在《理性、乌托邦与〈启蒙辩证法〉》一文中有一段话为我们提供了一条线索：“只有当审美地将各个因素整合进一个整体能够被看做是在一个解放了的社会中人类个体之间对话关系的典范或类比，艺术作品所成就的审美综合才可以理解为预示着一种调和秩序。”韦尔默认为这里的前提条件就是不可能成立的。因为对于阿多诺来说，艺术作品的审美合理性“是替代性合理性形式的唯一可能的模式，其中工具合理性只能作为一种得到了扬弃的因素而保存下来。但这样一来，艺术作品的组织形式就的确变成了一个解放了的社会的组织与合理性的唯一可能的典范”^①。韦尔默之所以认为是不可能的，是因为他觉得在阿多诺的理论中，审美合理性与工具合理性之间是完全处于彼此对立的状态的，社会的改造只能以工具合理性之扬弃为审美合理性为前提条件。

然而，我们从前面的论述已经看到，阿多诺并非认为必须将工具合理性扬弃为审美合理性。全盘放弃工具合理性必然意味着倒退到远古时代的野蛮状态。我们前面反复说过，阿多诺之所以要高扬摹仿行为而贬抑工具合理性，是因为随着社会的发展，摹仿性思维被驱逐到艺术领域中，而工具合理性则在系统与生活世

^① Wellmer, "Reason, Utopia, and the *Dialectic of Enlightenment*", in *Habermas and Modernity*, ed. Richard J. Bernstein (Oxford: Polity Press, 1985), p. 48.

界中大行其道，导致了一个“被全面管制的世界”，或用哈贝马斯的话来说，导致了“生活世界的殖民化”。因此，要改变这个局面，我们必须反其道而行之，高扬摹仿行为而贬抑工具合理性。但这并不意味着要消灭工具合理性。这是没有必要的，也是不可能的，正如工具合理性无法彻底消灭摹仿性思维一样。阿多诺的意思，要以摹仿性思维来抑制宰制性思维，从而在主体与客体之间、人类与社会之间、人与人之间建立起一种交往自由。

因此，韦尔默所认为不可能的，在我们看来恰恰是可能的：艺术作品的组织形式——就是说，艺术对各种因素所进行的审美综合——完全可以看做是一个解放了的社会中人类主体间交往关系的模式，是解放了的社会组织形式的榜样。也就是说，阿多诺的艺术作品中挖掘出来的主体—客体、主体—主体之间的交往自由模式，应该成为解放了的社会之理想的榜样。将艺术看做是社会实践的典范，而不是指望它所产生的各种效果对人类意识的提升，并非是我们的胡乱猜想。其实阿多诺就曾经暗示过这一点。他在讨论摹仿的时候说：

亚里士多德说，只有相似物能够认识相似物（only like can know like）。然而进步的合理性已经将这一警句削减为边缘价值。然而就是这一警句将艺术知识与概念知识区分了出来：本质上是摹仿的东西期待摹仿行为。如果艺术作品不能使自己像某种别的东西，而只是像其自己，那么只有那些摹仿它们的才理解它们。^①

显然，阿多诺的意思是，对艺术的利用，也得以摹仿的方式，而

^① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 125.

不是视其为实现某种目的的工具。艺术的社会功能，就体现在它为改造社会提供了一个典范，它昭示人们，应该摹仿艺术对待客体的方式来对待其他主体和客体。虽然艺术本身可能没有解决什么问题，但艺术的变革姿态为人们的社会实践提供了一个典范。

我们必须牢记，在阿多诺对与当前宰制社会不同的替代性乌托邦中，主体与客体之间的自由交往是最关键的。因此，一切盲目热情的实践、一切视艺术为实践工具的态度都是要不得的。这不是说艺术一无所用，实际上，阿多诺也同意审美体验的确能够提升人们的意识，在某些时候也的确可能起到直接介入的作用。但是，正如我们在前面分析过的那样，阿多诺明确反对艺术直接介入社会，更加反对艺术工具化。阿多诺本人就力图用摹仿合理性来调和宰制性的工具合理性。对待艺术应该采取同样的态度。因此，尽管艺术有着其独特的社会功用，但应该摹仿性地使用它。

第三节 作为摹仿的交往自由

将现代艺术视为社会改造和解放实践的典范，主要根据有二：首先，正如我们在前面所说的，唯一能够抑制工具合理性的肆虐的摹仿合理性在现实中遭到了压制，因此，在人类的实际交往中，在人类与大自然之间的关系上，我们几乎无法看到主体—客体的交往自由。但在艺术中，摹仿合理性被作为精神的东西而在文明发展的过程中得到了很好的保存。其次，艺术中的摹仿因素，恰恰体现出阿多诺的乌托邦理想。在艺术中，客体和非同一物摆脱了被宰制、操纵的命运，它们的自我表达得到了主体的承认、尊重和聆听。对于他来说，艺术摹仿乃是一种极力触及客

体、与客体并立的行为，因此它意味着主体与客体之间的远古亲缘性。因此，阿多诺以“摹仿”（mimesis）来概括艺术中的交往自由。

我们前面说过，对于阿多诺来说，“没有摹仿的合理性必然否定自身”^①。因此，他说的“以更多的理性”来治疗历史的伤口，就意味着重振摹仿合理性，遏制工具合理性的暴虐势头（当然不是要消灭工具合理性），从而在主体与客体之间、在主体与其他主体之间建立自由的交往。因此，作为已经实现了这一切美好图景的现代自律艺术，就充当了社会解放实践的典范。

一 摹仿的定义

在《启蒙辩证法》中，关于摹仿的讨论一开始是被放在一个生物学的语境中的。该书认为拟态（mimicry, camouflage, Mimikry）乃是摹仿的史前样式或动物学样式。所谓拟态，意思是生物体为了躲避其天敌而将自己装扮成另一生物体，或者是周遭环境的某一部分。变色龙是一个典型的例子。其他动物，包括人，也常常在危险面前装死，以此来欺骗敌人，使敌人以为自己是一片树叶、一块石头，或已经死亡^②。继拟态之后，巫术构成了另一种人类学的或史前的摹仿模式，它允许人对大自然进行初步的宰制。在神话时代，巫师们为了恐吓或安抚鬼神，戴上面具，重复、摹仿鬼神的行为^③。巫术的摹仿就是努力成为威胁来自于其中的秩序的一个部分。

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 331.

② Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 148. 中译文见第 202 页。

③ Ibid., pp. 6-7. 中译文见第 6-8 页。

因此，对于动物和巫师们来说，拟态和巫术都是生存的手段。这两种手段的共同特征，就是尽量使自己与某种对自己有着威胁的、与自己不同的事物同一化（identification with），从而躲避了死亡的威胁。这是一种原初意义上的物化^①。对于阿多诺来说，这种“同一化”构成了神话与艺术之间的原初亲缘性。因此很显然，摹仿在本质上并非与同一化思维完全相对立，毋宁说它代表了同一化的非同一性。而且，虽然阿多诺激烈批判工具合理性的自我维存精神，但在这里看来，生存并不一定要对它者造成伤害。原始的摹仿自然的行为是一种自我保护，但它是人类的一种原始的、无害的、有机的能力。此外，与这里的物化策略不同，阿多诺所诊断出来的现代社会中人与人际关系的物化，则可以看作是一种无意识，甚至是被迫地摹仿非生命自然，或者说与之同一化。前一种物化显然不是泯灭人的主体性，而正是因为这种摹仿是有意识地采取的生存手段，因此它更加具有主体性。这和我们前面提到的阿多诺对经由“客体的优先性”而获得“更多主体性”的要求是相一致的。

《启蒙辩证法》认为，艺术作品中，还有一种有关不同的主体—客体关系的记忆。主体—客体间自由交往的关系在历史的沙砾中还能依稀窥见。正是在这个意义上，“艺术作品与巫术有着某种共同的东西”^②。阿多诺并非打算诉诸非理性主义或古风。正如我们在讨论阿多诺的理性辩证法的时候所说的，对于他来说，摹仿合理性与工具合理性同属理性本身。因此，在这里，实

① 有意思的是，虽然我们从英文单词 reification 中看不出这一层意义，但在德语中，*Verdinglichung* 就具有“化为物”的意思。因此该词的中文对应被翻译成“物化”，实在是再恰当不过了。

② Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 13. 中译文见第 16 页。

践非宰制性的主体—客体关系的，还是理性。阿多诺坚持认为，即使在其最世俗的版本中，大多数思维方式都保有摹仿因素。在这种因素中，整体出现在个别之中，符号与形象没有分裂，也没有对客体的宰制。

阿多诺本人并没有给摹仿一个很明确的概念，这和他一直以来对概念化所抱有的怀疑态度有关。实际上，关于摹仿的说法只是散见于各处，没有专门的章节来讨论。从该词出现的上下文来看，阿多诺的摹仿与传统的概念有着很大的不同。正如马丁·杰伊所说，阿多诺的摹仿的一个最重要的特征是它的关联特征，即把差异连接起来而不是使之坍塌^①。但这差异不是再现体与再现物之间的差异，也不是一个生产性主体与另一个生产性主体之间的差异。最重要的差异毋宁说是传统所说的主体与客体之间。概念性思维可以说是支配性主体对据称是外在于它的世界的一种侵略，它将特殊的个体包容在普遍性中，将这些个体的独特性强行削减为一个普遍的或本质的原则的典型或实例。与此相反，摹仿涉及各种非同—物之间的一种更富同情心的、非强制性的亲和关系，因此这些非同—物就不会物化为二元对立的两极。摹仿并不产生等级性的包容关系，相反，它维护着主体与客体之间的一种朴素的平等关系。它指的是一种针对一个人的自然和社会环境、针对他人和他物的态度，这种态度并不强迫这种它者性落入人的本身意志之中。阿多诺所谓的摹仿在这里意味着公正对待它者的它者性，意味着恰当地对后者自身态度和关怀作出反应。摹仿的伦理意义和政治意义不言而喻。

更准确地说，摹仿在同化主体和客体的时候，是那无意图的

^① Martin Jay, "Mimesis and Mimetology", from *The Semblance of Subjectivity*, pp. 31—32.

客体在隐约地起支配作用，从而阻止了主体性控制和建构的霸权姿态，这后者正是哲学唯心主义的典型特征。阿多诺坚持说：“摹仿行为并非模仿（imitate）某物，而是要与这个某物同化（assimilate）。艺术作品毅然担负起这种同化。它们并非凭借表现媒介来模仿某一个体的冲动，更不是模仿艺术家本人的冲动。如果确是模仿这些冲动的话，那么，它们即刻就会成为其摹仿冲动所抵制的那种复制和对象化的牺牲品。”^① 他的意思是说，模仿（imitate）一词中含有主体的过于积极主动的作用。在更为被动消极的与它者的同化中，摹仿主体保留了感性的乃至肉体的因素，而这些因素在唯心主义理性的抽象化中被清理出认知活动，或者是被扬弃到一个更高的理性中。摹仿与“不断地把自身抽离于客体”的行为是不同的，相反，主体在摹仿过程中采取一种投入的态度，“由客体的逻辑所指引”^②。

因此，我们在摹仿行为中看到的，就是一个强大的自我所成就的真正的去中心化。就此而言，摹仿行为与反犹太主义的虚假投射恰成对照：“反犹太主义建基于虚假的投射。它是真正的摹仿的对立面，与受压制的东西有着非常深的亲缘关系；事实上，它或许是受压制摹仿的变态表现。如果说摹仿使自己与环境相似，那么虚假的投射则使环境反过来与它自己相似。”^③ 真正的摹仿旨在去中心，而反犹太主义者的思想则不同；在这里，他的虚假投射只是将他本人的主体置于事物的中心。霍克海默和阿多诺概括说，在法西斯主义那里，“这一行为被政治所采纳了；疾病的客体被认为与现实一致，而幻觉体系则被认为是世界的合理规范，

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 111.

② Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 117.

③ Ibid., p. 154. 中译文见第 209—210 页。

而正是这个世界使偏离行为成为一种神经病”^①。这里的关系一如在种族主义者的投射中发达种族与更为原始的种族之间的关系，“所以，那个得病的个体怀着对权力和迫害的妄想面对其他个体。在这两种情况中，主体都处于中心，而世界仅仅是他的妄想症的情境；世界成了被投射于其上的东西的无力的或全能的典范”^②。摹仿力量能够使自我中心主义去中心化，能够使同一化思维摆脱一切虚假的投射。那些按自身形象来创造世界的偏执狂同时也否定和压制了他们的形象与世界之间的一切矛盾。

不过，摹仿作为一种适应性的、关联性的行为，并不假定主体与客体之间、内与外之间存在着明晰的分界线，由摹仿来作中介。因为它被理解为一种“针对先于主客体对立而存在的现实的态度”^③。摹仿指的是人与物之间非概念性的亲缘性，它不是建立在概念性知识之上，也超越了客体与主体之间的单纯对立^④。摹仿中与它者的关系是一种亲缘，是一种相似。由此，摹仿行为与摹仿性思维其实就是“客体优先性”原则的具体化。

但是我们在这里必须牢记的是，对于阿多诺来说，正如非同一性与同一性并非势不两立的敌人一样，摹仿性思维与同一化思维也绝非是完全对立的。对于阿多诺来说，“在一切认知和一切人类实践中存在着不可磨灭的摹仿因素”^⑤。同一性思维也不是摹仿性思想本身的对立面，而只是一种不假思考、不被承认的摹仿形式本身。它代表了对处于同一性核心的非同一性的意识，它

① Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 154. 中译文见第 210 页。

② Ibid., p. 157. 中译文见第 213 页。

③ Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 169.

④ Ibid., p. 54.

⑤ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 150. 中译文见第 147 页。

呼唤思想相应地重新调整自己的方向。阿多诺展望一种与同一化语言不一样的语言，这种语言质疑源于索绪尔的命名任意性的观念，力图避免与客体分离。客体与语言表达之间的这种邻近性矛头直指与客体的分离：“事物与表达（expression）互相接近到了差异渐渐消失的程度。”^①而在阿多诺看来，正是摹仿，体现了这种邻近性。

我们前面说过，哈贝马斯和韦尔默对阿多诺的主体哲学或说意识哲学进行了非常激烈的诋毁和批判，以至于他们强烈地要求批判理论彻底告别阿多诺的哲学范式。然而，如果说他们觉得阿多诺的批判理论还有什么值得赞赏的话，那就是阿多诺对摹仿的阐释。在哈贝马斯看来，虽然阿多诺“几乎就没有指出任何可以摆脱那已经转变为客观暴力的目的—合理性神话的前途”^②，但他的摹仿概念却提供了一种非工具性的思维特征。然而，令哈贝马斯感到惋惜的是，由于阿多诺依然局限在传统哲学之中，这个概念无法得到有条理的陈述或发展，而只能作为一种半自然的、非理性的力量而被模糊地应用。用哈贝马斯本人的话来说就是：“作为盛装那个原始理性（它后来从真理那里转移出去了）的地方，霍克海默和阿多诺确定了一种能力：摹仿。他们在谈论它的时候，就好像是在谈论一件无法理解的自然元素：他们将摹仿能力的特征概括为‘冲动’，其中工具化劳动大自然默默地抗议它的困境。”哈贝马斯认为，在这里，早期批判理论的两难处境清楚地凸显：由思维或理性所造成的分裂必须由思维范围之外的某种东西来治疗。然而，哈贝马斯问，即使思想能够拥有这么一种

① Adorno, *Negative Dialectics*, 中译文见第 52 页。

② Habermas, “The Entwinement of Myth and Enlightenment”, in *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 114.

调和观念，“它将如何把摹仿冲动改造为洞见，使之在其自身元素中成为推理性的东西，而不仅仅在无言的‘记忆’中成为直觉性的东西”？哈贝马斯认为，这种困境没有，也不可能在他们的著作中得到克服^①，阿多诺从主体哲学出发只能将摹仿理解为合理性的它者。哈贝马斯提出，为了认识摹仿因素与合理性因素在语言基础中的先在的统一，哲学范式必须得到改变：

我们只有放弃意识哲学的范式——所谓意识就是再现客体、与客体苦斗的主体——摹仿成就的合理性核心，采纳语言哲学的范式——就是说主体间理解或交往的范式，摆正理性的认知—工具维度的位置，视之为一个更具包容性的交往合理性的一部分，摹仿的合理性核心才能展现出来。^②

按照韦尔默的说法，哈贝马斯的观点很明确：意识哲学范式将主体—客体的认知模式当作解释语言在获得知识的功能的基础，因而并没有给精神的交往因素留下空间。在阿多诺那里，这个存在于概念思维的领土之外的交往行为王国被命名为摹仿。相反，如果从语言哲学的角度来反思工具精神的基础，我们就会认识到，概念思维本身就存在着“摹仿”因素^③。

^① Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, pp. 382—385.

^② Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, London and Cambridge, Mass., 1984, p. 390.

^③ Albrecht Wellmer, *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, trans. David Midgley (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991), p. 13.

二 摹仿性语言

阿多诺对作为一个认知目标的“摹仿性语言”^①的理解，集中关注事物与概念之间的关系。为了说明阿多诺有关摹仿性语言的思想，我们先看看本雅明的一篇短文《论摹仿能力》^②，这篇文章对阿多诺本人的摹仿理论有着非常重要的影响。在该文中，本雅明用一种高度自我矛盾的范畴“非感性的相似性”（non-sensual similarity, *Unsinnliche Ähnlichkeit*）来描述语言的摹仿维度，开辟了一条比拟声说或象形说更加复杂的摹仿语言理论。但本雅明认为，字词与事物之间的非感性相似性为一种固定的、给定的因素，只能等待着被发现，因此他奇怪地使自己偏离了他本人所想要引进的历史视域。虽然本雅明坚持认为，“摹仿官能”“在历史的进程中得到改造”^③，他却依然觉得“话语中的，尤其是在书写中的”语言摹仿是一种“非感性相似性、非感性一致性的档案（archive）”^④。那些并非源自于可感知的相似性的所谓“非感性相似性”以它们“闪电般”（flash-like）^⑤的表象为特

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 171.

② Benjamin, “On the Mimetic Faculty”, in *Reflections*, ed. Peter Demetz, New York: Harcourt, 1968, pp. 333–356.

③ 转引自 Michael Cahn, “Subversive Mimesis: Theodor W. Adorno and the Modern Impasse of Critique”, *Mimesis in Contemporary Theory: An Interdisciplinary Approach*, vol. 1, *The Literary and Philosophical Debate*, ed. Mihai Spariou (Philadelphia/Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1984), p. 61, note 30.

④ Ibid.

⑤ Ibid.

征。它们与感性相似性不同，因为“它们无法恰当保住和捕捉”^①。然而，对于阿多诺来说，字词与事物之间的关系，作为一种不满足于简单的相似性的否定辩证关系，必须避免本雅明的非感性相似性所暗示的那种僵持的综合。因此阿多诺的摹仿语言理论并不涉及有关某一特定语言的摹仿性质的描述性陈述。相反，它提示了一种乌托邦语言的形象，不过这一形象的品性在文学中得到了部分的实现。

在《启蒙辩证法》中，阿多诺和霍克海默指出，理性的工具化使得艺术语言与科学语言日益分离。前者成为某种只有形象(image, *Bild*)没有认知内容的东西，而后者则是一种纯粹的符号(sign, *Zeichen*)，与其对象没有任何摹仿相似性。这一分离在《美学理论》中被阿多诺称为语言的双重性(the double character of language)，它有助于回答这个“语言乌托邦”^②是否以及如何指涉字词与事物之间的摹仿关系这么一个问题。他写道：

作为符号的语言被迫屈服于算计；为了认识自然，它不得不放弃其与大自然相似的要求。作为形象的语言被迫顺从于成为相似物；为了完全成为自然，它不得不放弃其认识大自然的。^③

这是一种对成为(being)与认识(knowing)之间有机统一的渴望，是哲学思乡病的认识论表述。然而语言已经分裂成符号与形

① Benjamin, "Doctrine of the Similar", in *New German Critique*, no. 17, Spring 1979, pp. 65-69

② Adorno, *Notes to Literature*, vol. 1, p. 224.

③ Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 13. 中译文见第15页。

象了，阿多诺显然对这种分裂痛心疾首。他质疑了语言对符号秩序的屈服，但同时他又没有暗示形象秩序就是毫无瑕疵的，他禁止过高估计孤立的形象秩序^①。阿多诺的希望是，“概念尽可能忠实地形象地表现（image onto, *anbilden*）在它们在语言中所言说的东西之上”。对于阿多诺来说，摹仿性语言并非是纯粹建立在形象秩序之上的，因为“那依附在形象上的东西的，始终还是缠结在神话中”^②。

在另一个地方，阿多诺又将语言分裂出来的两个截然不同然而又不可分离的维度归结为交际维度（communicative dimension）和诗意维度（poetic dimension）。作为交际媒介，语言就成了一种工具，成了一种社会控制的形式，其中活生生的人被视为潜在的顾客，被简约为交换社会中的一个功能。在这个意义上，作为交际媒介的语言其实就意味着一种失败，因为它最终使得人类彼此疏远，而不是有益于增进他们之间的关系：“语言囚禁着言说它的人……作为他们的媒介，语言实质上已经失败了。”^③阿多诺在描述歌德 19 世纪初所面对的语言情景时说：“歌德晚年的时候发现自己正面临一种现在已然成为不可调和的分歧的矛盾，即有着文学完整性的语言与交际性语言之间的矛盾。《浮士德》的后半部分是从语言的退化中硬抢过来的。这种退化过程就发生在一个物化的、轻易得来的话语入侵那富有表现力的话语之时。后者毫无还手之力。”^④

① Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 14. 中译文见第 16 页。

② Adorno, *Negative Dialectics*, p. 205. 中译文见第 203 页。

③ Adorno, “Words from Abroad”, *Notes to Literature*, trans. Shierry Weber Nicholsen, (New York: Columbia University Press, 1991—1992), vol. 2, p. 189.

④ Adorno, “On the Final Scene of *Faust*”, *Notes to Literature*, vol. 1, p. 112.

语言的这种交际潜能必然包含着共性和等价，因为在这里存在着一种支配性和抹平性的（leveling）力量，这种力量内在于概念分类和逻辑判断。它抵制更为真实的语言所希望达到，然而实际上又无法达到的在非同一性中认识事物、命名事物的目标。在阿多诺看来，由于语言的交际维度参与了社会支配、市场、交换以及其他与资本主义发展有关联的社会过程，所以语言正处于一种退化的历史过程，就是说，语言的交际维度正不断地对诗意维度进行侵占、殖民。诗人们就在不得不常常应付“一种被商业和交际、被交换的丑行所毁损的语言”^①。对于他来说，交往乃是“精神为了功用而作的调整”^②。阿多诺坚持，“哲学宁可变得无法理解，也不愿经由一种阻止它传达事物的交往而扭曲事物”^③。在这里，对那统辖着他对交往的批判的客体优先性的坚持变得非常含混。如果他毫无保留地坚持这一原则，那么为了真实，他的话语就将必须是无法理解的。

阿多诺的另一个困难在于，他无法以一种更好的、摆脱了他所批判的缺点的语言来呈现他的批判。这种完美的语言，这种只能是真正摹仿性的语言，永远也不可能实现。不过，这一局限在阿多诺论著里并不自相矛盾。在那里，它充当了一个乌托邦模式，这种模式允许他对日常语言与哲学语言都进行批判。显然，这么一种规范性建构为他衡量当代语言提供了一个反概念，它永远也不能被要求成为另一个实际的语言的本质。他只能通过将语

① Adorno, “Charmed Language: On the Poetry of Rudolf Borchardt”, Notes to Literature, vol. 2, p. 194.

② Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 115.

③ Adorno, *Against Epistemology: A Metacritique. Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies*, trans. Willis Domingo (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983), p. 340.

言直面一种乌托邦语言来批判当代语言，即艺术的摹仿性语言。这不仅仅是简单地说“不”，而是一种以乌托邦原则的名义来说的。由于在今天一切哲学批判只能是一种语言批判。阿多诺有关摹仿语言的思想使得这个批判成为可能，在他的整个事业中有着重要的地位。不过，悖谬的是，为了获得这么一种批判性概念，阿多诺本人又必须与那由非摹仿性合理性主宰的事实性保持一定的距离。然而这种保持距离的态度恰恰就是他本人所诋毁的“主体与客体之间的距离，即抽象行为的前提”^①。参与这种保持距离的态度，乃是构想一种赋予客体以优先性的非距离行为的前提。不过，这与他的一贯立场并没有不一致的地方。阿多诺说：“不带暴力的沉思——真理的一切欢乐均源自于此——要求沉思者不吞并客体：经由距离而接近（nearness by distance）。”^② 摹仿的独特就在于，它是“经由距离而接近”客体的，因为任何不保持距离的接近都有可能“吞并客体”。

语言的诗意维度与这种摹仿性语言有着莫大的关系。语言的诗意维度极力企达词与物的一致，虽然那只是永远无法抵达的理想境界。因为语言总是具有双重性的，就是说，它总是分裂的，无论文学语言如何想切断与交际语言的联系，它也无法完全从自己的交际维度中解放出来：“作为事物本身的一种表达，语言并不可以完全化约为与它者的交往。然而……它也并非纯粹独立于交往之外……作为事物本身的表达的语言与作为交往的语言相互交织。为在手的事物命名的能力在交往传达该事物的冲动之下得到发展，而强制的因素则在其中得到保存；相反，由于被其他考

^① Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 9. 中译文见第 11 页。

^② Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E. F. N. Jephcott (London: Verso, 1974), pp. 89—90.

虑所分散精力，它无法传达任何它并不意欲的东西。”^① 当文学语言屈服于阿多诺所说的“交际的优先性”之时，那么它就只有在捕获非概念物的时候才是最真实的。这就要求它通过摹仿的方式去接近。“概念为了再现它取代的摹仿，别无其他方式，只能在自身的行为中采取某种摹仿的东西，同时又不放弃自身。”^② 那么摹仿的行为方式和思想方式究竟是怎么样的呢？

三 摹仿：让客体事物自身进行言说

就语言而言，摹仿就是要让客体事物自身进行言说，也就是说，要让语言言说客体。这就意味着说话人的主体性必须隐退。阿多诺在谈论鲁道夫·波查特（Rudolf Borchardt）的诗歌时说：

在波查特所写的一切文字中，他都使自己成为语言的喉舌。他那无与伦比的诗句“*Ich habe nichts als Rauschen*（我别无他物，惟有喃喃细语）”……一直深入到他的精神运作法中——用波查特的话来说，就是深入“聆听你的痛苦”之中。语言就像一条溪流，淙淙地、潺潺地流过他的身体。他向语言伸出手，为服务它而学会了如何应用它；他使自己的作品成了语言的竞技场。他承受着他全部文学作品所极力追求的东西——用一种巴洛克式的说法，就是那自身在言说的语言这么一种经验。他所写的几乎每一句诗的言说姿态（the speaking gesture），与其说是一个说话人的姿态，还不

① Adorno, *Hegel: Three Studies*, p. 105.

② Adorno, *Negative Dialectics*, p. 14. 中译文见第 13 页。

如说是语言在他的意图中得到显现 (*epiphany of language*)。^①

那潺潺淌过的语言溪流充满着无法确定的内涵，宛如远离尘嚣的大自然在诉说。因此，这种自身在言说的语言不是人类的话语，也不是人类主体性或意图的表达。要让语言自身言说，人类主体就必须作一定的自我牺牲或自愿的放弃。于是，波查特成了“语言的喉舌”，他的作品也成了“语言的竞技场”。主体成了一种容器，或者说是一块空地，在此语言舒展着自身久被禁锢的肢体。

那么，这种语言就是一种物质性的、感性的、天然的东西吗？阿多诺的答案是否定的。他说，波查特的诗歌“不是凝神思考的客体，尤其按视觉的实在性的标准来说，而是在语言学角度来看，他们充满了可感性 (*sensuousness*)”^②。就是说，语言的可感性并非是感官性，语言本身不会产生感官形象 (*image*)，而只产生在内心再现中感悟到的精神形象。就是说，语言即使在形象中也不是大自然的一部分，它没有感官现实性。相反，事实是“人变成语言，肉体变成语词的行为将大自然的表达融合进语言中，使之变形，从而使语言获得一种生命”^③。就是说，主体为服务语言而泯灭自我的行为使语言得以融合自然的某种东西，然而又不至于变成自然本身。主体的自律性并未因此而丧失。

因此，自身在言说的语言既不是主体的，也不属于大自然。它没有日常交际语言所具有的语义。对于阿多诺来说，语义暗指事物与概念之间的裂缝，而我们前面所看到的语言与大自然之间

① Adorno, "Charmed Language: On the Poetry of Rudolf Borchardt", in *Notes to Literature*, vol. 2, p. 193.

② Ibid., pp. 193-194.

③ Adorno, "In Memory of Eichendorff", in *Notes to Literature*, vol. 1, p. 69.

的亲密关系要求我们与这种意义上的语义保持一定的距离。因此语言自身的言说便不是象征性的，而是寓言性的。阿多诺在评论约瑟夫·艾兴朵夫（Joseph von Eichendorff）的诗歌时说，在他的作品中“寓言性意图不是由大自然所承载的……而是由他那与语义保持着距离的语言所承载的……因此它表达了一种思想无法连接而只有声音才能连接的疏离”^①。这种意义上的摹仿意指着与语言所摹仿的东西的一种分离，同时也意指语言与词物之间的一种非概念性的关系。然而正如前面所说的，这种态度是阿多诺本人所批评的。这里有两层意思，首先，自身言说的语言的模糊性、不确定性表明了它的异化性，就是说，如果自身言说的语言不是人类的话语，那么它就不可避免地试图理解它的人类相异、疏远。在某种意义上，它要求我们自我泯灭，因此在它与人类之间存在着一种否定。其次，这种非确定性也表明，语言本身无法获得它所追求的东西。它无法完全摆脱人类的主体性和目的性，因为语言永远无法完全脱离语义和交际行为。所谓“经由距离而接近”，就是这个意思。阿多诺始终认为所谓直接的、无中介的接触是不可能的。对于他来说，这种悖论就意味着，语词正如客体一样，并不是自由漂浮的非历史的给定物，而是具有某种历史真理。

对于阿多诺来说，历史与真理在字词中共同进退，而这一观念使他与一切旨在讨论非历史性的“语言本身”的话语不同。在他看来，语言的历史化是通过客体的摹仿优先性而达到的，而后者总是意味着具体之物，而这具体之物在语言上并没有脱离历史进程。他的摹仿否认字词与事物之间的关系是一种不受时间影响的联盟。事实上，阿多诺关于摹仿性语言的思想就是要通过这种

^① Adorno, "In Memory of Eichendorff", in *Notes to Literature*, vol. 1, p. 69.

语言与当代语言的实际情况的相对立这么一种批判性、否定性的冲动来获得它的相关性的。这种批判意图允许他强调社会的总体衰落，因为“被交换这一丑陋东西所摧毁的”^①语言再也不能够穿透社会在自己周遭筑起的高墙。然而，很显然，这一有关语言状况的断言也危险地侵蚀了阿多诺自己话语的状态。人们不禁会问，他本人是如何能够言说一种未受历史所决定的语言的呢？

阿多诺从来就不指望能够找到什么与当前历史状况完全不同的、不具有任何被他本人所唾弃的缺点的、完善的语言。的确，他将希望寄托在比较好地维护了语言之诗意维度的艺术作品，但他所要求的艺术作品绝非充满了虚幻的和谐之美的、从中找不到任何世俗的苦难的作品。事实上，阿多诺对这一类作品极为不满，因为它掩盖、美化了现实的残酷，从而起到了维护当前现实状况的作用。这一点，我们可以从阿多诺对新古典主义及其对希腊艺术的崇拜的批判中清楚地看出。阿多诺在回顾希腊古典主义的时候，非常强调希腊历史的物质条件，认为当时的状况根本就不理想，而是充斥了战争、奴役和压迫。然而，新古典主义者（甚至连尼采也这样）却认为希腊艺术体现了永恒的美与和谐。阿多诺批判道：

新古典主义所构想的普遍与特殊的统一已经超越了雅典阿提卡时代的能力范围，毋宁说后世的艺术了。这就是为什么古典雕像以那些空洞的眼睛去盯视，这种盯视给予我们以一种远古原始的恐怖感，而不是放射出18世纪感伤主义投射在它们之上的崇高的单纯性和静穆的庄严性。^②

① Adorno, *Notes to Literature*, vol. 2, p. 537.

② Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 161.

阿多诺强烈反对这种以和谐的幻象来遮蔽现实的苦难。在他看来，本真的艺术必须暴露出社会的真实情状，而不是提供温情脉脉的假象来：“艺术作品与宰制的对抗，就是对宰制的摹仿。”^①这或许就是所谓的以毒攻毒吧？因此阿多诺要求现代艺术作品必须坚持展示社会总体性的虚幻性质，在其内部结构中描绘社会的对立。“由于现实的专制政权已经总体化了，所以艺术作品只能通过使自己与自己所反对的东西相似才能进行反抗。”^②就是说，艺术作品必须以摹仿的方式来适应于合理性，以求最终取代这些合理性方式：

艺术作品摹仿性地屈服于物化，即它们的死亡原则。如果没有一剂毒药的添加，即对生活的否定，艺术对文明的压迫的反抗就无望地成了抚慰性的。社会现实迫使艺术这样。虽然艺术与社会对立，但它无法在它之外立足。它只有通过与其所要抗议的东西的同一化而成就对立。^③

阿多诺的意思是，艺术作品必须将社会矛盾融合到其本身的构造中去。为了在一个物化的世界中存在，艺术作品必须将物化吸收进自身。这就像是为了抵御某种病毒，就必须注射某种疫苗一样。对于他来说，一部成功的作品“不是以一种伪造的和谐来解决客观矛盾，而是通过在其核心深处的结构中纯粹地、毫不妥协地体现这些矛盾来否定地表达和谐的观念”^④。换句话说：

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 430.

② Ibid., p. 53.

③ Ibid., p. 133.

④ Ibid., p. 32.

艺术作品中，成功的标准是两方面的：即它们是否成功地将各主题层面与细节整合进它们的内在形式中，它们是否同时在这种解释中成功地维系了抵制这种解释的东西，是否成功地维系了发生了整合过程中的裂缝。^①

因此，根据阿多诺，艺术的特征就是它在摹仿与合理性这两种认知因素之间建立了一种辩证关系。艺术之存在，是以那被合理性输入所调控的摹仿冲动为基础的。然而合理性与摹仿之间的对立无法轻易地就得到调和，它们之间的不相容性是不可否认的。因此，艺术作品无法通过简单地调停合理性和摹仿而解决矛盾。然而，艺术作品的价值就在于，它成功地凸显了合理性与摹仿的对立性，而不是通过某种调和的统一性来消除它们对立^②。每一部现代艺术作品都在其内部结构中描绘了社会的对立；它们坚持展示社会总体性的虚幻性质。因此，很显然，阿多诺所描述的艺术形式，并非指所有的形式，而是以勋伯格、毕加索、卡夫卡、贝克特、乔伊斯等人的著作为代表的现代主义艺术形式。在阿多诺看来，现代艺术最激发人们思考的，就在于它以不协和的形象来摹仿当前社会状况——摹仿宰制，从而展示了这个社会与潜在的更美好的社会之间的差异。无论是毕加索，还是贝克特和卡夫卡，都借助扭曲的形象来传达有关社会的真理内容。在现代音乐中，最普遍的表达就是不谐和音。不谐和音是一种独特的审美现象，它展示了各种含混和歧义，让诸种力量进行嬉戏、争斗，从而昭示对经典的和谐理想的一种反抗，表达了现

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 7.

② Ibid., pp. 54—55.

代异化和物化的状况，并使艺术作品得以展示其真理内容。

对于阿多诺来说，审美合理性，或者说摹仿合理性，与工具合理性同属理性本身。这体现在艺术作品本身所具有的真理内容 (truth content, *Wahrheitsgehalt*) 之上。阿多诺认为，真正的艺术作品拥有一种真理内容。显然，这一概念对于阿多诺来说极为重要。他赞同从康德和黑格尔到海德格尔以来的浪漫主义观念，即艺术被认为是表现了事物的本质或揭露了事物的存在的东西。因此，很显然，阿多诺之所以对艺术寄予如此的厚望，关键的问题之一就在于他认为艺术具有认识作用，这也是阿多诺美学思想的一个重要核心。在他的美学中，艺术的认识作用是决定艺术的真理性内容、决定着艺术的社会救赎功能的关键。在此，阿多诺似乎在告诉我们，世界有着复杂的性质，真理并不仅仅是哈贝马斯所说的公众的理解或交往共识的结果，而且还是一种世界去蔽性的、非推理性活动的结果。

诚然，哈贝马斯认为，各个不同的文化领域各自都有着自己的“有效性主张” (validity claim)：真理 (truth) 被看做是认识论的问题，被划归于自然科学；规范的正确性 (normative rightness) 按正义问题来表述，被划归为道德；真诚 (truthfulness) 或本真性 (authenticity) 的确定则通过艺术领域中的鉴赏判断而得到明确^①。然而，正如许多学者所注意到的那样，哈贝马斯在他的交往行为理论中将审美局限于主体的内在自然。因此审美判断的合理性主张被限制在，甚至是化约为情感、自我表达和意图等主观领域——这意味着它们的可能的合理性—推理性潜

^① Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, reprinted in *The Continental Aesthetics Reader*, ed. Clive Cazeaux (London & New York: Routledge, 2000), pp. 272—273.

能受到限制。实际上，他认为审美有效性主张无法直接通过合理性讨论来得到检讨，而只能在言语者各自表达自己的真诚或不真诚的主观意图的旷日持久的争论中达到解决。他甚至说，从哲学上讲，很难区分“真的”和“假的”自我表达和情感。在关涉行为者的主观权威的场合里，诸如真实性和正确性这些实质性的标准就很难适用。

哈贝马斯在自己的巨著《交往行为理论》中用一个复杂的图表来勾勒认知—工具合理性、道德—实践合理性和审美—表达合理性的各种复杂关系^①。在这个图表中，命题真实性和规范正确性的有效性主张与普遍共识联系在一起。根据哈贝马斯，这两个有效性主张得到理论话语（及其命题真实性主张）和实践话语（及其道德有效性主张）的支持。另一方面，哈贝马斯将审美的或评价的有效性主张限制在特殊和局部的语境中。他声明，这些言语行为（审美言语行为）“没有提出明确的有效性主张”^②。因此，尽管他强调主体间性，他却依然将艺术与审美判断的有效性局限在作者或创作者的主观领域之中。这一主观困境意味着，审美判断并不完全是形式话语的主体间领域的一个部分^③。人们于是批判哈贝马斯没有充分调和审美判断与趣味的前推论性领域及推论性理性的形式商谈。此外，人们也不清楚在哈贝马斯那里，审美合理性是如何与其他合理性调和的^④。

这显然与阿多诺的观点完全相背。在阿多诺那里，知识、社

① Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, trans. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984, p. 238.

② Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, p. 16.

③ D. Ingram, *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven: Yale University Press, 1987, p. 73.

④ Martin Jay, “Habermas and Modernism”, in R. J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge: Polity, 1985, p. 139.

会和艺术是紧密相连的。他认为，艺术能够取得真理内容，因为艺术具有认识的特性，而这一特性与现实内容密切相关：

当然，作为一种知识，艺术指的是有关现实的知识，而一切现实都是社会的。因此，虽然艺术的真理内容超越了将现实看作为存在着的一切的知识，但是，真理内容与社会内容都是被中介的。艺术通过把握本质而成为社会知识，而不是通过不断地讨论、例释，或以某种方式来模仿它。通过其自身的形态，艺术使本质（essence）对立于表相（semblance）而显现出来。^①

在阿多诺那里，自律艺术作品代表着一种与同一化思维之压制性运作不同的“逻辑”和“综合”。审美综合因其以非暴力的方式对待特殊物或非同一物，因此也不同于概念性思维。因此，对于阿多诺来说，艺术作品乃是非物化思维的一种模式，也是各个因素之非压迫性整合或调和的范式。换句话说，艺术具有这么两种社会功能：艺术作品经由其结构揭示当前世界的非理性、虚假的、工具性特征，经由审美综合，它预示着一种可能的调和了的秩序。这就是阿多诺所说的审美合理性——经验现实的各个因素被变形，这样现实就能在不属于这个世界的调和之光下浮现。因此艺术在其普遍的和特殊的因素中，也经由其表象，作出了一种知识主张（knowledge claim）。这样，理性之分为真理（知识）、规范性正确（社会）、表达（艺术）等三个孤立的领域就联结了起来。

在这个背景下，审美综合或调和充当了一种乌托邦模型，展

^① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 258.

现了在一个解放了的社会里个体之间没有压迫没有控制的关系。由于同一性思维的压迫性，审美合理性对于阿多诺而言就成了工具合理性的替代选择。艺术作品因此可以解释为是一个“合理性的”、解放了的社会模型，它预示着一个非压迫性的社会调和^①。在艺术与哲学中，作为调和（也作为综合与和平）的摹仿不仅摧毁了工具理性，它还将摹仿因素与“合理性”因素统一起来。与同一性思维相反，艺术和哲学因此取得了一种和平地尊重特殊物的综合。维尔默将这种有关调和的美学—哲学理解与阿多诺的真理概念联系起来。在这里重要的是艺术与哲学之间的悖论关系，两者都只能部分触及真理。在艺术中，真理感性地而非推论性地显现；因此它需要哲学的概念性和阐释性力量^②。然而，哲学之无法对非概念性现实进行概念化则导致审美感知的“盲目当下直接性”（blind immediacy）和哲学思考的“空洞间接中介性”（empty mediacy）。只要在结合中艺术和哲学才能述说真理。维尔默认为，这种结合涉及真理的两个维度：即审美真理和客观哲学真理^③。根据维尔默，阿多诺视审美真理为一种形式，经由这种形式，审美体验被哲学洞见所转换。因此，一个具体艺术作品的真理内容的展开也就成了建立一般真理的一种努力^④。维尔默写道：

对于阿多诺来说，对艺术概念的分析与对特定的、具体的艺术真理的挪用这两个层面是重叠一致的；正是因为如

① Wellmer, "Reason, Utopia, and the 'Dialectic of the Enlightenment'", pp. 48-49.

② Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 186.

③ Wellmer, *The Persistence of Modernity*, p. 7, p. 23.

④ *Ibid.*, pp. 8-9.

此，所以他必定将审美认知理解为哲学洞见，将艺术真理理解为哲学真理。^①

维尔默显然在这里误解了阿多诺。阿多诺并没有混淆地对待这两种真理。相反，他对这两者的辩证关系非常清楚。为了说明这一点，我们可以借用杜文纳奇在论述哈贝马斯时所用的海德格尔关于世界去蔽（world disclosure）的说法。杜文纳奇参照坎普里迪斯的分析，将世界去蔽过程分解为两个层面。世界去蔽之一指的是客观哲学真理，它是对这个我们总是已经发现我们身在其中的世界的去蔽。这个世界塑造了我们，以至于我们是按照它的惯用范畴和预设范畴来观察和质疑现实。世界去蔽之二则指的是审美真理，它既是新的意义范围的去蔽与发现，也是对此前被隐蔽或未被主题化的意义维度的去蔽。这种世界去蔽描写了这么一种意义生产过程，其中创新性思维能够创造、破坏、再创造世界。杜文纳奇还举诗歌为例来说。在他看来，诗歌以新的方式为我们揭示了世界，在那里，新奇的、成功的隐喻打破古老的观看、思考或言说方式、烛照新的可能性，从而将各个不同的体验或客体联结在一起^②。很显然，阿多诺所谓的艺术作品的真理内容，当指后者^③。

那么，艺术作品中的真理内容，究竟是什么呢？人们又是如何能够发现这些真理内容呢？它们预示了什么？

① Wellmer, *The Persistence of Modernity*, pp. 23–24.

② Pieter Duvenage, *Habermas and Aesthetics: The Limits of Communicative Reason*, Cambridge: Polity, 2003, p. 121.

③ 海德格尔对艺术的世界去蔽能力的推崇一如阿多诺。然而，他的问题在于将各种形式的去蔽都视为是平等的，是同一个真理的直接显现。相比之下，阿多诺更加关注不同真理所代表的不同合理性之间差别。实际上，阿多诺毕生所关注的，就是对工具合理性的批判以及对审美合理性的挽救。

四 摹仿与艺术

真理内容的概念很难准确地把握。因此，修德瓦特甚至认为，阿多诺的《美学理论》与其是在说真理内容是什么，不如说是在断定它不是什么^①。可是如果要罗列真理内容不是些什么，恐怕最终也无法让我们明白。对此，伯恩斯坦则试图清楚地界定真理内容的含义。在他看来，艺术之所以拥有真理内容，是因为它与哲学有共同之处，即都是处理特殊与普遍的关系。伯恩斯坦指出，哲学通过普遍（或概念）来反思普遍与特殊之间的关系，而艺术则经由特殊来履行普遍与特殊之间的关系。他认为：“在阿多诺的语汇里，普遍和特殊乃是社会与自然、主体与客体的认识论/范畴对应词，因此有关社会和自然的范畴真理最终将在一定的社会历史已经下关于普遍和特殊的感性描述中得到兑现。”^②这是完全符合前引阿多诺所说的“作为一种知识，艺术指的是有关现实的知识，而一切现实都是社会的”^③。因此，艺术作品的真理内容不同于哲学的真理内容，它“并非艺术作品所意指的东西，而是决定着该作品本身是真还是假的东西”^④。由于当前社会在阿多诺看来乃是被管制的世界，因此，艺术作品的真理内容是负面的、否定的。所谓否定性的真理内容又是什么呢？这让人费解，虽然阿多诺还给我们举出了实例，比如奥地利诗人保

① Lambert Zuidervaart, *Adorno's Aesthetic Theory: the Redemption of Illusion*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991, pp. 195-197.

② Bernstein, “‘The Dead speaking of stones and stars’: Adorno's *Aesthetic Theory*”, p. 158.

③ Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 258.

④ *Ibid.*, p. 130.

罗·策兰的作品^①。伯恩斯坦的解释是，阿多诺之说策兰的诗是否定的，其实指的是这些诗展现了当前社会里普遍与真理、形式与自然之间的不可调和性^②。

艺术是如何获得真理内容的呢？是否如人们一般所认为的，艺术通过模仿、指涉外部世界而体认出社会的本质？阿多诺反对这种观点。在他看来，在艺术中，符号的指涉功能发生了彻底的变化。“一切进入艺术作品中的概念都无法保持原样：所有概念都将遭到改变，其范围将会受到影响，而其意义将得到重塑。”^③在这里，符号，不再是对所指的纯粹指意，而是指涉着某种别的事物。事实上，艺术的自律性和摹仿机制确保它能够将艺术的它者吸收同化为作品之内在关系的一个组成部分，因此艺术中的客体就不再是经验现实中的客体了。“在艺术中，客体乃是艺术所生产出来的作品，它既包含着经验世界的各要素，同时又根据作品本身的法则而对这些要素进行移置、消解和重构。只有通过这种变化……艺术赋予了经验现实以其应有的东西。”^④艺术的自在自足源于作品的它者，就是说，艺术经由现实诸范畴而进入艺术作品的假象之中。这种假象的非真性（untruth）是艺术作品的否定法则。由此，阿多诺认为，美学现代主义是关于社会历史现实的“否定性真理知识”，即关于社会异化的辩证真理。

因此，从摹仿的角度来研究艺术，对于阿多诺来说，就意味着将艺术看做是一个摹仿与合理性之间的辩证关系依然在其中运作的场所，而在工具性合理性中，这一辩证关系已经被历史发展

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 322.

② Bernstein, “‘The Dead speaking of stones and stars’: Adorno’s *Aesthetic Theory*”, p. 158.

③ Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 122.

④ *Ibid.*, p. 259.

引入了一个几乎是死水一潭的僵局中了。正是在艺术中，摹仿行为被作为精神的东西而在文明发展的过程中得到了保存。艺术就是一种已经精神化了的摹仿。在这里，艺术具有一种批判相关性，因为它那里还保存着合理性的摹仿性史前史：“艺术对自我保护的合理性原则所作的矫正不仅仅是与这个原则进行比照，毋宁说，这种矫正来自于艺术本身内在的合理性因素。”^① 这一段话里，有两点是非常值得我们注意的。首先，艺术能够对自我保护的合理性原则即工具合理性进行矫正；第二，艺术本身就具有合理性因素。关于第一点，容我们稍后再作讨论。就第二点而言，阿多诺认为：“艺术作品从合理性中借用了组织性原则，以构成一个整合性的统一体。”^② 在艺术中，符号为自身而存在，符号的物质性方面及其在一个特定作品中的组合造成的感官印象取得了显著的重要性^③。但是必须注意的是，阿多诺并不像一些诸如罗兰·巴特和米歇尔·福柯等后结构主义者那样认为，字词或其他符号已经失去了它们为人接受的意义，因此对艺术的理解是纯粹主观的事情，因为连作者都死了。同样，阿多诺也反对将作者的意图视为艺术作品的真理内容：“最初步的思考就可以明白真理内容与主体观念、与艺术家的意图是如何的不一致。”^④ 阿多诺认为，真理内容出现在艺术的形式上。关于形式，阿多诺提出：“审美形式就是在每一件显得流利而又紧凑的艺术作品之中的客观组织。它是那流离扩散的事物的非暴力性综合物；它将这种事物保留在它那分散的、矛盾的状况之中。因此，形式实际

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 330.

② Adorno, *Notes to Literature*, vol. 2, p. 427.

③ Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 122.

④ Ibid., p. 128.

上是真理的显露。”^① 艺术形式将内容从混沌的、无言的状态中解放出来，赋予其以一定的形状。这就是艺术的理性性相。这也就是为什么艺术家着迷于对他们的材料进行形式控制的原因。

形式，作为各种细节的审美综合体，再演出艺术作品与社会的关系。通过对内容的非推论性组织安排，艺术形式扬弃了社会和日常经验的推理性秩序。当现实经验的社会内容进入艺术作品的时候，现实经验的社会范畴也随之而来。这些范畴控制着社会支配和对自然的统治。但是一旦进入艺术作品，所有这些范畴、内容都遵循艺术的法则，虽然这些法则依然得服从来自社会的指令。当这些范畴变成了时间、空间、或因果关系等艺术形式，它们的合法则性已经被改变了，而社会从主观统治的合法则性中解放出来也成了具体的可能性了：“艺术中没有任何东西不是源自这个世界的，即使是那最崇高的；然而，一切都已转化变形了。所有审美范畴必须根据它们与这个世界的关联以及从艺术对这个世界的弃绝角度加以界定。这里，艺术就是知识：不仅作为回归世俗世界及其范畴的结果，这是艺术与那通常被称为知识的对象的关联；而且，或许是更重要的，作为对支配自然的理性的含蓄的批判的结果，这种理性的严格规定性由于被艺术所改变而开始有了松动。”^② 合理化乃是艺术一切生产手段和方法的根源，但在艺术中，它并不走向宰制。形式使艺术作品得以重新安排社会的分散的因素，将它们重组为一个新的世界，其中不再有盲目的支配和交换。这一切，都赋予了艺术以批判、解放的作用。据此，艺术形式就获得了一种解放的力量。

不过，虽然形式的语言在组织和表达方面与理性有亲缘关

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 143.

② Ibid., pp. 138—139.

系，艺术的语言，或更准确地说是艺术的类语言性质，却始终和摹仿更加接近，与具体的、特殊的，因而也是不透明的、难以捉摸的东西更接近：“艺术中的类似语言的因素就是它的摹仿因素……悖论的是，艺术既言说又不言说。个中原因在于，摹仿因素，即艺术言说的载体，是不透明的和特殊的，同时也抵制言说。”^① 根据阿多诺就艺术与其客体的关系而言，艺术是摹仿性的。艺术的组成因素或客体都是经由历史中介的“字词、颜色、音声、形式和程序”^②，是艺术家使用和调遣的材料。处理材料的摹仿行为表明接受它、珍爱它，受它的逻辑所指引。可是这样一来，这种摹仿行为似乎就与形式的组织原则相互冲突了。但是应该牢记的是，虽然形式的客观组织性具有一定的理性，这种理性虽与支配外在世界的理性不无关系，但它并不复制外在世界的概念性秩序。事实上，阿多诺认为，形式应该是自然而然的，而不是强逼硬迫地从造型素材中产生的。形式的组织与摹仿行为并不是对立的，而是完全有可能和谐地结合在一起的。在阿多诺看来，最能体现形式的解放力量的，是散论（*essay*, *Versuch*）这种体裁。阿多诺本人的许多文章，如《美学理论》，《文学笔记》等也采用了这种形式。

那么，散论究竟是什么样的呢？在《文学笔记》起首第一篇文章《作为形式的散论》^③中，阿多诺对散论与推理性文章（阿多诺有时将之称为 *thesis*，即论文）作了一番比较。这并不仅仅是一种文体研究，而是对文体所蕴涵的意识形态问题进行深刻的

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 205.

② Ibid., p. 222.

③ Adorno, “The Essay as Form”, in his *Notes to Literature*, ed. Rolf Tiedmann, tr. Shierry Weber Nicholsen (New York: Columbia University Press, 1991–1992), vol. 1, pp. 3–23.

反思与批判。推理性文章或论文乃是一种经由对表象世界的分析而发展的再现。因此这一再现是主观主义从外部将一种一种绝对真理在投射到世界上的核心。按照这种方法，真实更多的是只是作为我们实践的结果而揭示给我们，就是说，经过这种方法展现在我们面前的，已经不再是原初的真实之物，而是经过我们的组织和安排的。论文经过精心组织先前发现的因素，建构了一个切合我们的问题和内心世界的“困惑”，正如锁与“看守严密的保险箱”之间的正确搭配^①。因此，在阿多诺那里，论文代表了一种推论性、同一性思维。正如我们前面所介绍的那样，这种思维抹杀事物本身特性以求达到具有普遍性、概括性的科学真理，其本质是支配、统治，乃至暴力。与此相反，散论并不从什么第一原理出发来推演客观事物，也不力图网罗所有的事物以便归纳出某种真理来，而是将事物简单地摆出来，让它自己说话，以释放出沉积于其中的真理内容。在散论中，事物与事物之间，部分与部分之间，是以网状的方式联结在一起的：“思想并不是只朝着一个方向进展；相反，各因素彼此相互交织，一如毛毯。”^② 他后来称这种联结方式为并列结构（parataxis）。所谓并列结构，指在篇章结构中放弃使用逻辑一致性，而采用阿多诺所说的“非概念的综合”（aconceptual synthesis）。在微观层面上，个体语词之间相互游离散落，形式与内容、主观意图与客观效果之间存在着差距。而在宏观层面上，整体的统一由散落的部分之间的脱节以及它们之间的联系构成。实际上，这是一种对序列性的否定而指向诸意象的同时性。

这并不是说散论完全与概念无关。正相反，散论也同样需要

① Adorno, *Negative Dialectic*, p. 163. 中译文见第 161 页。

② Adorno, *Notes to Literature*, vol. 1, p. 13.

概念来充当媒介，用阿多诺自己的话说：“只有概念才能成就被概念所阻碍的东西。”（concepts alone can achieve what the concept prevents, *nur Begriffe können vollbringen, was der Begriff verhindert*）^① 这里需要注意，第一个“概念”（concepts, *Begriffe*）是复数的，而第二个“概念”（the concept, *der Begriff*）则是带定冠词的。这表明，同一化概念的“非真”（untruth）^② 应该通过增加其数量来治疗：多救治一（the many cure the one）只是“它的所有概念是这样呈现的：它们彼此支撑对方，每一个概念都通过其与别的概念的组合布局（configuration, *Konfiguration*）^③ 的方式得到清楚的表达。在散论中，各个分散的成分相互映衬，以形成一个可读的语境”^④。在散论中概念与概念之间的关系恰如在星丛（constellation, *Konstellation*）中星星与星星之间的关系，其中没有任何统摄一切的总体概念。众多概念聚集在客体周围，但它们极力维护客体自身的独特存在，以避免扭曲该客体这种布局方式与现实中的事物之间的关系是一种摹仿的关系：

（散论的）自我相对化内在于它的形式：它的建构方式必须表现出似乎它总是可能在任何一点上突然折断。它在片断中思考，正如现实就是片断性的那样。它在断裂处，也通过断裂，找到统一，而不是掩盖它们。^⑤

① Adorno, *Negative Dialectics*, p. 53. 中译文见第 52 页。

② Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 382.

③ 该词的英文解释是 Arrangement of parts or elements, 对各个部分或元素的安排，也指行星的排列，在物理学中也翻译为组态。

④ Adorno, *Notes to Literature*, vol. 1, p. 13.

⑤ Ibid., p. 16.

阿多诺对碎裂的片断的高度评价^①建基于它的反体系特征；它抵制了那封闭的、等级性的体系的诱惑，而一切完结了的句子则屈服于它。在他看来，断裂化是潜在的摆脱一切对伦理生活的压制、邻里观念的阴险暴政（the insidious tyranny of neighbourhood opinion）、与任何总体性相关的极权主义危险的伟大机会。这表现了阿多诺对有机统一体以及所谓内在一致连贯的语言的深刻怀疑^②。

我们可以在这里举一个非常有意思的例子来说明阿多诺是如何强调某些断裂对于那些封闭性的结构的拆解作用的。与一般的批评家不同，阿多诺对外来词给予了特别关注，因为对于他说，外来词在某种意义上是语言的它者的一个典范。在《文学笔记》中有两篇文章涉及这一话题：《外来词》^③和《论外来词的使用》^④。他认为，一种语言与外来词的融会相当于一种异族通婚。但是，虽然外来词表达了语言对它者的情欲渴求，因此潜在地具有一定的抒情性，但是，它们不可避免的是非天然的，非有机的。这是它们粗糙青涩的一面。然而，正是外来词的这一特性提醒我们，语言本来就不是有机的，因为它受到社会的中介，因而是一种历史现象而非自然现象：“语言通常似乎具有的天然性欺骗了我们，使我们对语言参与物化毫无知觉。它制造了一种幻

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 279.

② 就对有机统一体的戒备之心而言，阿多诺显然与本雅明有着相同的观点。可参见本雅明的《歌德的〈亲和力〉》（“Goethe's *Elective Affinity*”）、《对暴力的批判》（“Critique of Violence”）和《翻译者的任务》（“The Task of the Translator”）等文章。前两篇文章被收进 Walter Benjamin, *Reflections* (New York: Schocken, 1978)，后一篇则在 Benjamin, *Illuminations* (New York: Harcourt, 1955)。

③ Adorno, “Words from Abroad”, in *Notes to Literature*, vol. 1, pp. 185—199.

④ Adorno, “On the Use of Foreign Words”, in *Notes to Literature*, vol. 2, pp. 286—291.

象，即被言说之物直接等同于被意指之物。通过承认自身是一种象征 (token)，外来词直白地提醒我们，一切真正的语言其中都有某种象征性。它使自己成了语言的替罪羊。”^①事实上，语言的这种天然性幻象是语言交际维度的特征，而外来词那粗糙青涩、人为无机的方面将导致一种“对语言因循规矩的要素的有益的阻隔，就像一条将精确表达的意图淹死的浑浊的小溪”^②。外来词作为非同一物的具体体现，侵蚀了系统的连贯性，产生了一种断裂，搅乱了语言叙事之流，破坏了语言的本体论，因此瓦解了“有机统一”的可能性，粉碎了同质性的令人窒息的钳制：

外来词展示了一种语言本体论的不可能性：它们甚至挑战那些冒充是起源本身的概念，指出它们的中介性，主观建构性以及任意性。^③

外来词戳破了天然有机性的神秘之网，从而为自由体验开拓了一个空间：

外来词是这么一些地点，其中一种认知意识和一种被照亮的真理闯入语言之纯粹自然的维度的未分化的发展：即自由的侵入。^④

① Adorno, “Words from Abroad”, in *Notes to Literature*, vol. 1, p. 189.

② Ibid.

③ Ibid.

④ Adorno, “On the Use of Foreign Words”, in Rolf Tiedemann (ed.), *Notes to Literature*, vol. 2, trans. Shierry Weber Nicholsen (New York: Columbia University Press, 1991), p. 289.

阿多诺在文学批评乃至哲学文本的批评中常常将目光落在微小的地方，诸如空白、标点、小品词，以及其他充满歧义的、通常为人所忽略的地方。在阿多诺看来，这些不起眼的地方很可能就是整部作品的制高点，是它的最美之处，是语言所召唤的它者渐渐消逝在黑暗之中的地方。从这些一些不起眼的形式出发，阿多诺得以对文本的逻辑性进行解构性的阅读，力图把握语言的非同一般的一面，以从中获得对支配性的颠覆。

因此在这些现代艺术中，碎裂的片断意味着一种比传统艺术行为所能揭示的更加激进的表达自由。就其对立面而言，现实主义可谓是典型的代表。在阿多诺看来，体现在现实主义作品中的组织原则是与现代主义艺术的摹仿性形式恰恰形成对照的。阿多诺将这种组织原则称为建构（construction）：“建构将现实因素从其原初语境中撕裂开来，将其予以变形，直到它们又能够形成一个整一体，一种从内部施加于其上的整一体，与它们在外部所屈从的异律整一体一样。”^① 卢卡奇就是因为现实主义作品表现出一种有机统一的形式而对它推崇备至的。然而在阿多诺看来，这种建构方式与我们在前面介绍过的与散论相对比的推理性文章或论文有着共同的主观主义结构。因此，在这种有机同一的建构中，起作用的是主体的支配性和暴力性。

在《被逼的调和：论卢卡奇的〈我们时代的现实主义〉》^②一文中，阿多诺对卢卡奇的有机的艺术作品观念进行了激烈的批判。他认为卢卡奇实际上是将艺术作品化约为对内容的考虑。阿多诺捍卫现代主义，认为卢卡奇对现代主义的攻击源自于一种对

① Adorno, “Words from Abroad”, in *Notes to Literature*, vol. 1, p. 57.

② Adorno, “Extorted Reconciliation: On Georg Lukács’ *Realism in Our Time*”, in his *Notes to Literature*, vol. 1, trans. Shierry Weber Nicholsen (New York: Columbia University Press, 1991), pp. 216–240.

有机的艺术作品的本体论的、非历史的理解。现代作家并不颓废，因此他们拒绝将内容与形式综合起来，而是极力处理好社会变革与美学创新之间的辩证关系。阿多诺认为，卢卡奇把“形式片面地当作纯粹的组织结构”。在他看来，卢卡奇的形式概念错误地把形式当成是某种主观而专断地强加给人的东西。对于卢卡奇来说，理解艺术的意义关键在于艺术的世界观及其对艺术形式的影响。他攻击现代主义，是因为他认为现代主义持一种绝望的世界观并因此导致了扭曲的形式。相反，对于阿多诺来说，艺术的意义关键在于具体作品所采用的技巧。社会主义现实主义由于其技巧上的落后而遭到了他的唾弃。传统现实主义的一个典型特点，就是它那线性发展的因果结构。这种结构以其整饬的形式给读者提供了一个严整而又和谐的世界（虽然它描写的是苦难的生活）。然而在阿多诺看来，现代主义艺术以片断化的形式赋予内容细节以充分的自由，以对抗表面统一的作品：“当细节获得自由的时候，它就变得具有反叛精神，而且，在从浪漫主义到表现主义那一段时间里，细节自认是自由的表达，负载着对组织结构的抗议。”^①这一抗议的意义在于，它揭示了包括现实主义在内的作品所描绘的那种统一体的虚幻性质。阿多诺认为，贝多芬后期作品（如他晚年的四重奏、钢琴奏鸣曲、《庄严弥撒》等）就通过突破规范的曲式结构、自由运用不谐和和弦，打破了这种总体性秩序，抛弃了主客体整一的虚幻表象。

因此，现实主义以建构性的形式对内容细节进行操纵，实际上是复制了主体对客体的宰制性关系。不过，最能代表这种宰制性关系的，是文化工业。文化工业产品对局部的、个别的细节因素的处理与现代艺术的手法完全不同。音乐中的不谐和音，绘画

^① Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 125.

中对个别颜色或笔触的强调，小说中的特殊语词、意象或心理状态，所有这一切都被文化工业抛弃了，文化工业已经排除了逃离整合的可能性：“由于只关注效果，文化工业粉碎了它们的桀骜不驯，使它们服务于那取代了作品的程式。相同的命运也被强加给整体和部分。……所谓主流的观点，就如同一份档案，它确保秩序，但不保证连贯性。整体与部分相同；没有对立也没有联系。它们事先安排的和谐是对伟大的资产阶级艺术作品所不得不争取的东西的一种嘲笑。”^① 文化工业的产品并不关注个别因素以及它们之间的互动关系，但却关注如何制造效果。技术发展被用来在普遍和特殊之间建立虚假的同一性。个别因素无法从整体中突围出来，成为解放过程的一部分。当这些不谐和的因素成了同一的，普遍就取代了特殊，虚假的总体性由此产生。阿多诺反复强调，程式化生产有效地根除了文化中的批判或对抗性的因素。因此文化“只有在潜在地是批判性的时候才是真实的”^②，而且它的批评指向现状及其中的一切制度。文化工业的产品通过无限地复制现状而使现状合法化了，因而它们不是文化本身，而是伪文化。

这里我们必须牢记，对阿多诺来说，重要的不是文化工业的技术与现代艺术的技术之间的对立，而是这两者所分别代表的压制差异的同一性力量与弘扬对抗的非同一性力量之间的对立。我们完全可以说并不是所有的现代艺术的技术都在弘扬个别因素以对抗虚假的总体性。阿多诺本人也是这么认为的。据他的研究，在瓦格纳的配乐中也出现了个别性相对于总体性的贬值，即瓦格纳倾向于将个别乐器的声音湮没在总体性的宏大乐流中，以获得

① Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 126.

② Adorno: "Cultural Criticism and Society", in his *Prisms*, p. 22.

音色的连续统一和大规模的旋律复合体。如果阿多诺发现有某种大众文化产品将具体的个别因素解放了出来，并因此而具有抗议虚假总体性的可能，那么他一定会毫不犹豫地表示赞许。不幸的是，在当时的历史情况下，阿多诺并没有发现这样的文化商品。但是，如果我们据此认为阿多诺反对当时的和后来的一切大众文化产品，那就是将阿多诺对具体历史情况下的具体事例的批判混淆为对一切大众文化产品的批判。

五 现代艺术中的摹仿与主体—客体的交往自由

在一个异化的现实世界中，艺术乃是摹仿行为的庇护所，而它的现代性就在于它与僵化的现实的摹仿关系。这种摹仿模式乃是对合理性世界中的非理性的一种反应，也作为对生活世界的过度管制的抵抗性见证人一样行动。阿多诺认为，当社会已经被物化、社会的本质被虚假的总体性所掩盖的时候，艺术只有通过相应的形式来揭示客体世界的非统一的本质形态，才能遏止对整体性和完美性的渴望，用不完整性和零散性来揭露社会的“伤口”。如果人们想要抵制压迫和剥削，那么他就不应该忽视它们，而应该承认它们是真实的生存状况，只有这样才能采取行动，抗击压迫。艺术要想不成为一种无用的慰藉，就必须进入一种与现实相似的关系中，就是说，它必须成为“其对立面的摹仿”（*mimesis of its opposite, Mimesis an ihr Widerspiel*）。正因为如此，阿多诺才宣称，艺术作品正是因为部分地使宰制性思维成为自己的东西，从而得以实现对宰制性思维的批判：

艺术作品与宰制的对抗就是对宰制的摹仿。为了产生某种与宰制世界有着质的不同的痛惜，它们必须使自己与宰制

行为相似。^①

现代主义艺术以其碎片性书写、扭曲的意象、受难的、令人战栗的语言担当了这项任务。这乃是艺术对社会现实的一种摹仿。与文化工业拼命制造出温情脉脉的美丽幻象不一样，现代艺术将历史发展所造成的灾难大白于天下。在阿多诺对毕加索的一段阐述中我们可以清楚地看到这一点：

在表现中艺术作品将自己展现为社会的伤口；表现是作品自律形式的社会酵母。这方面的主要见证当推毕加索的绘画《格尔尼卡》(Guernica)，这幅画与饱受约束的现实主义水火不相容，正是通过它那非人性的构图，它达到了一个表现层次，即，使它呈现出一种非常鲜明的社会抗议的外形，从而不受任何玄想的误解。^②

对阿多诺来说，现代艺术的目标，就是要使人们认识到日常现实的可怕特性。毕加索的作品中的那些扭曲的人体是对苦难的表现；是破碎的幸福承诺；是对丑恶的社会的无声的抗议，它们以其强烈的视觉效果冲击、改变着人们的意识，引发人们去思考某种能够取代当前社会状况的替代方案。

我们前面的分析清楚地表明，现代艺术中的摹仿向我们标示了主体如何在无畏的消极性中聆听客体，与客体进行圆融无碍的自由交往。但是，正如我们说过的那样，这种“由客体的逻辑所指引”的摹仿行为，并非意味着完全泯灭主体而任由客体支配。

^① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 289.

^② *Ibid.*, p. 237.

恰恰在这里，文化工业提供了一个反例。在第二章中，我们详细地分析过文化工业操纵消费者的心理和控制他们的思维的方式。面对强大的文化工业，主体一任自己的意识随波逐流，乃至丧失自我，连进行批判性的思考的能力都消失殆尽。现代艺术与文化工业的这种区别，关键在于主体在前者那里保有自己的自律性，是“经由距离而接近”客体，而在后者那里，主体丧失了自律性，一味地顺从于文化工业产品所激起的快感，听任它的牵引。

阿多诺在《美学理论》中认为：“摹仿在艺术中得以保存，而且是艺术必不可少的条件。”^①而他在《否定的辩证法》中也这么说：“如果摹仿因素被彻底取消了，那么主体认识客体的可能性就简直是不可想象的了。”^②艺术将一切被资产阶级文化所掩盖、遮蔽和排斥的苦难融合进来，从而记录了总体化过程的踪迹。从阿多诺对毕加索等人的作品的分析来看，他把审美行为（aesthetic comportment）看做是一件囊括了“所有那些被挑衅地从文明中切割下来、压抑下去的东西以及人类在这种损失之下所遭受到的苦难”的容器，这种苦难已经“在最早的摹仿形式中得到了表现”^③，而摹仿冲动是“重建那一度已经消逝的世界的幸福”（the happiness of producing the world once over, *das Glück einer Welt noch einmal*）^④。摹仿所抵制的，是对真正的痛苦进行意识形态化的征服。现实主义在阿多诺看来，就是其中一例。以摹仿性形式而出现的不谐和的现代主义艺术作品见证了身体苦难，那受残的生活的未被治愈的伤口。这些苦难和伤口通过艺术作品的不谐和的裂痕得到了间接的体现。因此，现代主义艺

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 330.

② Adorno, *Negative Dialectics*, p. 45. 中译文见第 44 页。

③ Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 330.

④ Ibid., p. 339.

术作品的全部意义就在于它“不是以一种伪造的和谐来解决客观矛盾，而是通过在其核心深处的结构中纯粹地、毫不妥协地体现这些矛盾来否定地表达和谐的观念”^①。

以摹仿行为来组织的艺术作品（以现代主义艺术为典型代表）通过摹仿当前社会的破碎性而将社会的伤口、人类的苦难、大自然所遭受到的摧残等暴露在我们面前，而不是通过提供和谐的幻象来使我们忘记这些苦痛。然而更重要的是，这些艺术作品以其尊重客体的摹仿行为向我们表明，社会不应该是一个只有工具合理性在横行肆虐的地方，这个世界还可以有一种不同的合理性。因此，现代主义最精美的作品以其不谐和的形式既例释了社会宰制对人类与自然本身造成的苦难，也暗示了对结束宰制的要求以及替代性的社会关系。就是说，对于阿多诺来说，艺术通过摹仿，确立了它对社会现实的批判姿态。而在艺术作品中，“一切离散的特殊物彼此之间的交往沟通”（the communication of all dispersed particulars with each other）^②，实际就是阿多诺心目中主体—客体间的交往自由的具体体现。

① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 32.

② Ibid., p. 330.

结 论

通往交往自由之路

正如前面所论证的，对于阿多诺来说，除了阐释性哲学之外，现代自律艺术是少数几个摹仿原则在其中享有特权的领域之一。总体来说，社会倾向于禁止摹仿，而社会实践也日益为工具合理性所宰制。因此，艺术作为一个尚未被合理性完全渗透的领域，它的存在本身就是对合理性的宰制的一种批判。阿多诺强调艺术的无用性，强调它之拒绝成为某种为它者而存在的东西，明白地表明它是对一个一切事物都被迫成为有用的、可交换的东西的社会的批判^①。针对当前猖獗的宰制性思维模式，即总是将异质性统摄的雷同性之下的同一性思维，或者说是工具合理性，摹仿原则体现一种“与自身的相似”，从而为非同一物和不透明物拓开了空间。正是由于艺术摹仿向世人展现了主体—客体之间自由交往的图景，现代自律艺术因此获得了充当解放实践的典范的地位。

如果我们将现代自律艺术看做是社会改造的范本，那么，阿多诺关于现代艺术的社会功能的许多悖谬的说法也就可以理解了，有关他的艺术理论的许多让人头疼的问题就可以迎刃而解了。这里我们可以以阿多诺的艺术自律性理论所遭受到的攻

^① Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 227.

击为例来说明这一点。比格尔在他的《先锋派理论》(1974)中,对阿多诺有关自律与社会意义的描述提出了挑战。比格尔的挑战主要集中在三个方面。首先,比格尔认为,阿多诺所说的自律艺术只是局限于欧洲艺术的一个特定时期,他错误地将诸如未来主义、建构主义、达达主义和早期超现实主义等历史上的先锋派运动统摄在“现代艺术”的概念之下。就自律艺术的历史问题而言,比格尔无疑是正确的。实际上,比格尔的这个批判得到了许多学者的同意^①。然而我们认为,阿多诺并不关注自律艺术的历史发展与兴衰,而是关注它所昭示的主体—客体的交往自由模式。因此,阿多诺的历史性错误丝毫不减他的理论的正确性。

比格尔批判的第二个方面在于他所说的“艺术的制度”(institution of art)。在最一般的意义上,“艺术制度”指的是“生产性和分配性工具,也指在某一时间流行的、决定了作品的接受的艺术观念”^②。比格尔认为,阿多诺无法批判作为制度的艺术,因为他视这种制度为当然^③,所以他对艺术作品的社会功能几乎无话可说。修德瓦特虽然不同意比格尔对艺术制度的界定,但他也同样支持“艺术应该作为一种社会制度而得到思考”^④。或许艺术研究应该考虑到制度性问题,但是,阿多诺显然并非就艺术而论艺术,他关注的是艺术形式处理素材的方

① 比如,霍亨达尔也指责阿多诺极少注意到自律艺术的终结问题,见 Hohendahl, *Reappraisals: Shifting Alignments in Postwar Critical Theory*, p. 94。修德瓦特也同意认为比格尔关于自律艺术的历史问题对阿多诺提出的批评是正确的,见 Zuidervaart, *Adorno's Aesthetic Theory*, p. 239。

② Peter Bürger, *Theory of the Avant-Garde*, trans. Michael Shaw (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 22.

③ Ibid., p. lii.

④ Zuidervaart, *Adorno's Aesthetic Theory*, p. 238.

式。因此，强行要求阿多诺做他不想做的事情，显然是不合理的。

此外，比格尔反对阿多诺对意义的规范性的过分关注，而他则认为，历史上的先锋运动已经摧毁了“将审美规范假设为有效的规范的可能性”^①。理论家再也无法将一种类型的作品抬高为评价所有艺术作品的规范。事实上，比格尔干脆就认为，规范性的审美理论或许不再可能了：“一切传统之可获得性的条件是否依然允许存在一种审美理论这是可以质疑的。”^② 修德瓦特虽然不同意比格尔关于审美规范的无效性的结论，但他说：“比格尔在批评《审美理论》将一种类型的作品提升为审美规范的时候，他是击中了要害。”^③ 其实比格尔和修德瓦特说的都没错。问题是，阿多诺并非抬高某一类型的作品，而是抬高一种对待客体的态度。他之所以抬高自律艺术而贬斥文化工业产品，就是因为前者体现了主体一客体的自由交往，而后者则通过各种各样的方式宰制了消费者的思维。其实，阿多诺在艺术史方面的一些错误，恰恰说明他所关注的并非是纯粹艺术的事情。作为一位始终关注人间疾苦的哲学家，很难想象他会只是埋首于艺术之中而不问世事。阿多诺之所以醉心于艺术，尤其是现代自律艺术，不是因为他想逃避生活，而是因为在艺术中发现了现实中没有的东西，而在他看来，现实就应该摹仿艺术：“最终，摹仿原则必须颠倒过来；在一种升华了的意义上，现实应当摹仿艺术作品。艺术作品之存在这个事实标示了非存在物的可能性；它们的实际存在证实了可能之物的可能性。”^④ 当然，阿多诺所主张的现实摹仿艺

① Peter Bürger, *Theory of the Avant-Garde*, p. 87.

② Ibid., p. 94.

③ Zuidervaart, *Adorno's Aesthetic Theory*, p. 245.

④ Adorno, *Aesthetic Theory*, p. 132.

术的观念，与传统的将生活审美化或将政治审美化的思想是不同的，因为前者之倡导现实摹仿艺术，目的在于主张祛除现实中的宰制，而追求艺术中体现出来的主体与客体之间的自由交往关系。

阿多诺对直接的政治斗争以及介入性的艺术的抗拒，不仅是因为这些实践本身所具有的进一步扩大工具合理性的可能性，而是因为他对现代社会被组织的方式的批判瞄准的是更加深远的目标：资本主义生产关系和财产的私有形式的社会不公；帝国主义的经济剥削力量；文化工业的操纵性力量；大自然的外在世界的被毁；强迫的禁欲主义对人类内在自然的统治；形式主义和技术主义的科学的统治；等等。这一批判，一句话，攻击的是“被管制的世界”。阿多诺力图证明的是，美好的社会必须能够为主体与客体之间的自由交往提供可能性，一切受压制的非同物都必须得到尊重，一切客体都必须拥有与主体所拥有的权利和义务。

将现代自律艺术视为解放实践的模范，并不意味着彻底放弃实际的政治斗争。事实上，就大自然、女性以及被殖民的种族代表了现实中遭到宰制的非同一性而言，20世纪后半叶以来的社会抗议与解放运动，无论是生态主义运动，女性主义运动，还是解放殖民运动，等等，都应该对实现阿多诺心目中的理想社会有着极为重要的现实意义。或许最恰当的做法就是确立“客体的优先性”为一切社会实践都应该遵循的原则，重新构想政治斗争。正如阿尔维所说的，“客体的优先性产生了一种针对世界、针对一种更加谦逊的政治的不同的倾向。这种倾向直指‘最小的事物’(smallest things)。主体与客体的非同一性强调差异与区别的价值，反对集体单一性的政治学，指向比一种革命主体的观念中所能允许的还要更加多样的代理人和行动。这一对差异与区别

的强调代表了阿多诺与马克思主义解放图景的最有意义的偏离，并要求重新构想激进政治。”^①正是在这个意义上，我们认为，将现代自律艺术设定为解放斗争的模式，能够为现实中的激进政治提供一个参照，从而最终实现主体—客体间的交往自由。

^① Alway, *Critical Theory and Political Possibilities*, p. 68.

附 录

主要参考文献

一、阿多诺的专著

1. *The Adorno Reader*, ed. Brian O'Connor (Mass. : Blackwell, 2000) .

2. Adorno, "The Actuality of Philosophy" (1931), trans. Benjamin Snow, *Telos*, no. 31 (Spring, 1977); reprinted in *The Adorno Reader*, ed. Brian O'Connor (Blackwell Publishers Ltd, 2000) .

3. *Aesthetic Theory*, ed. Gretel Adorno and Rolf Tiedemann and trans. Robert Hullot-Kentor (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997) .

4. *Against Epistemology: A Metacritique Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies*, trans. Willis Domingo (Cambridge, Mass. : The MIT Press, 1983) .

5. "The Aging of the New Music", *Telos* 77 (fall, 1988) .

6. (with E. Frankel-Brunswick, D. J. Levinson, R. N. Sanford) *The Authoritarian Personality*, (New York: Harper and Row, 1950) .

7. *Beethoven: The Philosophy of Music*, ed Rolf Tiedemann and trans. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 1998) .

8. *The Complete Correspondence, 1928 — 1940*, with Walter Benjamin, ed. Henri Lonitz, trans. Nicholas Walker (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1999) .

9. *Critical Models: Interventions and Catchwords*, trans. Henry W. Pickford, (New York: Columbia University Press, 1998) .

10. *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, ed. J. M. Bernstein (London: Routledge, 1991) .

11. (with Max Horkheimer) *The Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (New York: Herder and Herder, 1972) .

12. (with Max Horkheimer) *The Dialectic of Enlightenment*, ed. Gunzelin Schmid Noerr; trans. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002) .

13. *Hegel: Three Studies*, trans. Shierry Weber Nicholzen (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1993) .

14. *Introduction to Sociology*, ed. Christoph GÖdde and trans. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2000) .

15. *In Search of Wagner*, trans. Rodney Livingstone (London: New Left Books, 1981) .

16. *The Jargon of Authenticity*, trans. Knut Tarnowski and Frederic Will (Evanston: Northwestern University Press, 1973) .

17. *Kant's Critique of Pure Reason*, (1959) ed. Rolf Tiedemann, trans. Rodney Livingstone (Cambridge: Polity, 2001) .
18. *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*, trans. Robert Hullot-Kentor (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989) .
19. "Late Capitalism or Industrial Society?", in *Modern German Sociology*, ed. V. Meja, D. Misgeld, and N. Stehr (New York: Columbia University Press, 1987) .
20. *Mahler: A Musical Physiognomy*, trans. Edmund Jephcott (Chicago: University of Chicago Press, 1992) .
21. "Marginalia on Mahler," *Telos* 87 (Spring 1991) .
22. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E. F. N. Jephcott (London: Verso, 1974) .
23. *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton (New York: Seabury Press, 1973) .
24. *Notes to Literature*, 2 vols. , trans. Shierry Weber Nicholsen (New York: Columbia University Press, 1991—1992) .
25. "On Tradition", *Telos* 94 (Winter 1992) .
26. *Philosophy of Modern Music*, trans. Anne G. Mitchell and Wesley V. Blomster (New York: Seabury Press, 1973) .
27. *Prisms*, trans. Samuel and Shierry Weber (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1981) .
28. *Problems of Moral Philosophy*, ed. Thomas Schröder and trans. Rodney Livingstone (Stanford: Stanford University Press, 2000) .
29. *Quasi una Fantasia: Essays on Modern Music*, trans.

Rodney Livingstone (London: Verso, 1992) .

30. “Subject and Object”, in *The Essential Frankfurt School Reader*, eds. Andrew Arato & Eike Gebhardt (New York: Urizen Books, 1978) .

31. *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses* (Stanford, C. A. : Stanford University Press, 2000) .

32. *The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture*, ed. Stephen Crook (London and New York: Routledge, 1994) .

33. “Theory of Pseudo-Culture,” trans. Deborah Cook, *Telos* 95 (Spring 1993) .

34. 《否定的辩证法》，张峰译，重庆出版社1993年版。

35. 《美学理论》，王柯平译，四川人民出版社1998年版。

36. 《启蒙辩证法》，洪佩郁、蔺月峰译，重庆出版社1990年版。

37. 《启蒙辩证法》，渠敬东译，曹卫东校，上海人民出版社2003年版。

38. 《主体与客体》，载《法兰克福学派论著选辑》（上），商务印书馆1998年版。

39. 《当代小说中叙述者的态度》，刘小枫译，《西方文艺理论选编》，伍蠡甫、胡经之主编，北京大学出版社1987年版。

40. 《谈谈抒情诗与社会的关系》，刘小枫译，《西方文艺理论选编》，伍蠡甫、胡经之主编，北京大学出版社1987年版。

41. 《阿道诺〈现代音乐的哲学〉序和导论》，顾连理译，《外国美学》第三辑，商务印书馆1986年版。

42. 《电视与大众文化模式》，王小婴译，《外国美学》第九辑，商务印书馆 1992 年版。

43. 《艺术·社会·美学》，王柯平译，《外国美学》第十四辑，商务印书馆 1997 年版。

44. 《文化工业再思考》，高丙中译，《文化研究》第一辑，天津社会科学出版社 2000 年版。

二、研究阿多诺的专著和文章

1. Anderson, Perry, *In the Tracks of Historical Materialism* (Chicago, 1984) .

2. Arato, Andrew and Eike Gebhardt, ed. , *The Essential Frankfurt School Reader* (New York, 1978) .

3. Baldacchino, John, *Post-Marxist Marxism: Questioning the Answer: Difference and Realism after Lukacs and Adorno* (Hants, England; Brookfield, 1996) .

4. Bauer, Karin, *Adorno's Nietzschean Narratives: Critiques of Ideology, Readings of Wagner* (Albany: State University of New York Press, 1999) .

5. Benhabib, Seyla, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1986) .

6. Benjamin, Andrew, ed. *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin* (London and New York: Routledge, 1989) .

7. Benjamin, Walter, *Illuminations*, trans. Harry Zohn (Glasgow: Fontana, 1979) .

8. Benjamin, Walter, *Reflections*, ed. Peter Demetz (New York: Harcourt, 1968) .

9. Berman, Russell, "Introduction to 'Special Section on Musicology': Popular Music from Adorno to Zappa", *Telos* 87 (Spring 1991) .

10. Peter Bürger, *Theory of the Avant-Garde*, trans. Michael Shaw (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

11. Berman, Russel A. , *Modern Culture and Critical Theory: Art, Politics, and the Legacy of the Frankfurt School* (Madison, Wis. , 1989) .

12. Bernstein, Jay M, ed. , *The Frankfurt School : Critical Assessments*, 6 vols. (London: Routledge, 1994) .

13. Bernstein, Jay M, "Adorno on Disenchantment: The Scepticism of Enlightened Reason", *German Philosophy Since Kant*, ed. Anthony O'Hear (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) .

14. Bernstein, J. M, *Adorno: Disenchantment and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) .

15. Bernstein, J. M. , *The Fate of Art : Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1992) .

16. Birus, Hendrik, "Adorno's 'Negative Aesthetics'?" in *Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, ed. Sanford Budick and Wolfgang I-ser, (California: Stanford University Press, 1987) .

17. Bloch, Ernst, *et al.* : *Aesthetics and Politics*, trans. &

ed. Rodney Taylor (London: NLB, 1977) .

18. Bowring, Finn, "A Lifeworld without a Subject", *Telos* 106 (Winter 1996) .

19. Brunkhorst, Hauke, *Adorno and Critical Theory* (Cardiff: University of Wales Pr. , 1999) .

20. Buck-Morss, Susan, *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute* (New York: Free Press, 1977) .

21. Cahn, Michael, "Subversive Mimesis: T. W. Adorno and the Modern Impasse of Critique", in *Mimesis in Contemporary Theory: An Interdisciplinary Approach*, vol. 1, ed. Mihai Spariosu, (Philadelphia/Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1984) .

22. Cook, Deborah, *The Culture Industry Revisited: Theodor W. Adorno on Mass Culture* (Lanham: Rowman and Littlefield, 1996) .

23. Coole, Diana, *Negativity and Politics: Dionysus and Dialectics from Kant to Poststructuralism*, (London & New York: Routledge, 2000) .

24. Cornell, Drucilla, "The Ethical Message of *Negative Dialectics*", in his *The Philosophy of the Limit* (New York: Routledge, 1992) .

25. Dallmayr, Fred R. , *Life-World, Modernity and Critique: Paths between Heidegger and the Frankfurt School* (Cambridge: Polity Press, 1991) .

26. Dallmayr, Fred. "The Politics of Nonidentity: Adorno, Postmodernism, and Edward Said", *Political Theory* 25

(1), 1997.

27. Dennis, Christopher J. *Adorno's Philosophy of Modern Music*. Lampeter: Edwin Mellen Press, 1998.

28. Dubiel, Helmut, *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*, trans. Benjamin Gregg (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1985) .

29. Eagleton, Terry, "Art After Auschwitz: Theodor Adorno", in his *The Ideology of the Aesthetic*. (Oxford: Basil Blackwell, 1990) .

30. Foster, Roger, "Dialect of Enlightenment as Genealogy Critique", *Telos* 120 (summer, 2001) .

31. Foucault, Michel, "Critical Theory/Intellectual History", in *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, ed. L. D. Kritzman (New York: Routledge, 1988) .

32. Foucault, Michel, "Adorno, Horkheimer, and Marcuse", in *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori* (New York: Semiotext, 1991) .

33. Gandesha, Samir. "Enlightenment as Tragedy: Reflection on Adorno's Ethics," *Thesis Eleven* 65 (May 2001) .

34. Gendron, Bernard. "Theodor Adorno Meets the Cadillacs", in *Studies in Entertainment: Critical Approaches to Mass Culture*. ed. Tania Modleski. Bloomington: Indiana University Press 1986.

35. Geulen, Eva. "A Matter of Tradition", *Telos* 89 (Fall 1991) .

36. Habermas, Jürgen, *Theory and Practice*, trans. John

Viertel (Boston: Beacon Press, 1973) .

37. Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971) .

38. Habermas, Jürgen, *Communication and the Evolution of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979) .

39. Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, 2 vols, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984) .

40. Habermas, Jürgen, *Postmetaphysical Thinking*, trans. William Mark Hohengarten (Cambridge: Polity Press, 1992) .

41. Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1996) .

42. Habermas, Jürgen, “Theodor Adorno: The Primal History of Subjectivity-Self-Affirmation Gone Wild”, in his *Philosophical-Political Profiles* (Cambridge: MIT Press, 1983) .

43. Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, reprinted in *The Continental Aesthetics Reader*, ed. Clive Cazeaux (London & New York: Routledge, 2000) .

44. Hahn, Susan, “Authenticity and Impersonality in Adorno’s Aesthetics”, *Telos* 117 (Fall 1999) .

45. Held, David, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas* (London: Hutchinson, 1980) .

46. Hohendahl, Peter Uwe, *Reappraisals: Shifting Alignments in Postwar Critical Theory* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1991) .

47. Hohendahl, Peter Uwe and Jaimey Fisher, *Critical Theory: Current State and Future Prospects* (New York: Berghahn Books, 2001) .

48. Honeth, Axel, *The Fragmented World of The Social: Essays in Social and Political Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1990) .

49. Honneth, Axel, *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, trans. Kenneth Barnes (Cambridge, Mass. : The MIT Press 1991) .

50. Honneth, Axel, T. McCarthy, C. Offe and A. Wellmer, *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, ed. trans. William Rehg (Cambridge, Mass. : The MIT Press, 1992) .

51. Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trans. Joel Anderson (Cambridge: Polity Press, 1995) .

52. Honneth, Axel, “The Social Dynamics of Disrespect: Situating Critical Theory Today”, in *Habermas: A Critical Reader*, ed. Peter Dews (Malden, Mass. : Blackwell Publishers Ltd, 1999) .

53. Hoy, David & Thomas McCarthy, *Critical Theory* (Oxford: Basil Blackwell, 1994) .

54. Hullot-Kentor, Robert, “Back to Adorno”, *Telos* 81 (Fall 1989) .

55. Hullot-Kentor, Robert, “The Impossibility of Music: Adorno, Popular and Other Music”, *Telos* 87 (Spring 1991) .

56. Hullot-Kentor, Robert, "Popular Music and Adorno's 'The Aging of the New Music'", *Telos* 77 (fall, 1988) .
57. Hullot-Kentor, Robert, "Suggested Reading: Jameson on Adorno", *Telos* 89 (Fall 1991) .
58. Huhn, Tom and Lambert Zuidervaart, ed. *The Semblance of Subjectivity: Essays in Adorno's Aesthetic Theory* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1997) .
59. Huyssen, Andreas, "Adorno in Reverse: From Hollywood to Richard Wagner", p.167 *New German Critique* 29 (spring-summer; 1983) .
60. Huyssen, Andreas, *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism* (London: Macmillan Press, 1988) .
61. Huyssen, Andreas, "Of Mice and Mimesis: Reading Spiegelman with Adorno", in Jeffrey T. Nealon and Caren Irr, ed. , *Rethinking the Frankfurt School: Alternative Legacies of Cultural Critique* (Albany: State University of New York Press, 2002) .
62. Jachec, Nancy, "Adorno, Greenberg and Modernist Politics", *Telos* 110 (Winter 1998) .
63. Jameson, Fredric, *Late Marxism: Adorno, or the Persistence of the Dialectic* (London and New York: Verso, 1990) .
64. Jameson, Fredric, *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1971) .
65. Jarvis, Simon, *Adorno: A Critical Introduction* (Cam-

bridge: Polity Press, 1998) .

66. Jay, Martin, *Adorno* (London: Fontana, 1984) .

67. Jay, Martin, “Adorno and America,” in his *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America* (New York: 1986) .

68. Martin Jay, “The Debate over Performative Contradiction: Habermas versus the Poststructuralists”, pp.120 — 37 in *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, ed. A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe and A. Wellmer, trans. William Rehg (Cambridge, Mass. : The MIT Press, 1992) .

69. Jay, Martin, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923 — 1950* (Boston: Little, Brown, 1973) .

70. Immanuel Kant, “What is Enlightenment?” in his *Philosophical Writings*, trans. Lewis White Beck, ed. Ernst Behler (New York: Continuum, 1991) .

71. Kellner, Douglas, *Critical Theory, Marxism and Modernity* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989) .

72. Kilian, Monika, *Modern and Postmodern Strategies: Gaming and the Question of Morality: Adorno, Rorty, Lyotard, and Enzensberger* (New York: P. Lang, 1998) .

73. Krakauer, Eric L. , *The Disposition of the Subject: Reading Adorno's Dialectic of Technology* (Evanston, Ill. : Northwestern University Press, 1998) .

74. Love, Nancy. “Why do the Sirens Sing?: Figuring the Feminine in *Dialectic of Enlightenment*”, in Jeffrey T. Nealon

and Caren Irr, ed. , *Rethinking the Frankfurt School : Alternative Legacies of Cultural Critique* (Albany: State University of New York Press, 2002) .

75. Lukács, Georg, *History and Class Consciousness* (Cambridge, MA: MIT Press, 1971) .

76. Lunn, Eugene, *Marxism and Modernism : An Historical Study of Lukacs, Brecht, Benjamin, and Adorno* (Berkeley: University of California Press, 1982) .

77. Lyotard, Jean-François, *The Postmodern Condition*, trans. (Manchester: Manchester University Press, 1984) .

78. McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (London: Hutchinson, 1978) .

79. Menke, Christoph, *The Sovereignty of Art : Aesthetic Negativity in Adorno and Derrida*, trans. Neil Solomon (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1998) .

80. Morgan, Ben. “The Project of the Frankfurt School”, *Telos* 119 (Spring 2001) .

81. Morris, Martin, *Rethinking the Communicative Turn : Adorno, Habermas, and the Problem of Communicative Freedom*, (Albany, NY: State University of New York Press, 2001).

82. Nealon, Jeffery T. , “Maxima Immoralia?: Speed and Slowness in Adorno”, in Jeffrey T. Nealon and Caren Irr. ed. *Rethinking the Frankfurt School : Alternative Legacies of Cultural Critique* (Albany: State University of New York Press, 2002) .

83. Nealon, Jeffrey T. and Caren Irr. ed. *Rethinking the*

Frankfurt School: Alternative Legacies of Cultural Critique.
Albany: State University of New York Press, 2002.

84. Nesbitt, Nick, "Sounding Autonomy: Adorno, Caltrain and Jazz", *Telos* 116 (Summer 1999) .

85. NicholSEN, Shierry Weber, *Exact Imagination, Late Work: on Adorno's Aesthetics* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1997) .

86. NicholSEN, Shierry Weber, "Adorno in Postmodern Perspective" *Thesis Eleven* 34 (1993) .

87. O'Neill, John, ed. , *On Critical Theory* (New York: Seabury Press, 1976) .

88. O'Neill, Maggie, ed. , *Adorno, Culture and Feminism* (London: Sage Pub. , 1999) .

89. Paddison, Max, *Adorno's Aesthetics of Music* (New York: Cambridge University Press, 1993) .

90. Pan, David, "Adorno's Failed Aesthetics of Myth", *Telos* 115 (Spring 1999) .

91. Pensky, Max, *The Actuality of Adorno: Critical Essays on Adorno and the Postmodern* (Albany, NY: State University of New York Press, 1997) .

92. Roberts, David, *Art and Enlightenment: Aesthetic Theory after Adorno* (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1991) .

93. Rocco, Christopher, "Between Modernity and Postmodernity: Reading *Dialectic of Enlightenment* against the Grain", *Political Theory* 22 (1), 1994.

94. Rose, Gillian, *The Melancholy Science: An Introduc-*

tion to the Thought of Theodor W. Adorno. (London: Macmillan, 1978) .

95. Rosiek, Jan. , *Maintaining the Sublime: Heidegger and Adorno* (New York: P. Lang, 2000) .

96. Ryan, Michael, *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation* (Baltimore: John Hopkins Press, 1982) .

97. Said, Edward W. , *Representations of the Intellectual* (New York: Pantheon) .

98. Schirmacher, Wolfgang, ed. , *German 20th Century Philosophy: The Frankfurt School* (New York: Continuum, 2000),

99. Schonherr, Ulrich, “Adorno and Jazz”, *Telos* 87 (Spring 1991) .

100. Schoolman, Morton, “Toward a Politics of Darkness: Individuality and its Politics in Adorno’s Aesthetics”, *Political Theory* 25 (1), 1997.

101. Gabriele Schwab, *Subjects without Selves: Transitional Texts in Modern Fiction* (London & Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1994) .

102. Sherratt, Yvonne, *Adorno’s Positive Dialectic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) .

103. Smith, Hernnstein, *Belief and Resistance: Dynamics of Contemporary Intellectual Controversy* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1997) .

104. Sullivan, Michael and John T. Lysaker, “Between Impotence and Illusion: Adorno’s Art of Theory and Practice”, *New German Critique* 57 (fall, 1992) .

105. Watkins, Evan. "On Doing the Adorno Two-Step", in Jeffrey T. Nealon and Caren Irr, ed., *Rethinking the Frankfurt School: Alternative Legacies of Cultural Critique* (Albany: State University of New York Press, 2002) .

106. Wellmer, Albrecht, "Communications and Emancipations: Reflections on the Linguistic Turn in Critical Theory", in *On Critical Theory*, ed. John O'Neill (New York: Seabury Press, 1976) .

107. Wellmer, Albrecht, "Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment", in *Habermas and Modernity*, ed. Richard J. Bernstein (Cambridge: Polity Press, 1985) .

108. Wellmer, Albrecht, *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*, trans. David Midgley (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991) .

109. Whitebook, Joel, *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1995) .

110. Wiggershaus, Rolf, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, trans. Michael Robertson (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994) .

111. Wilcock, Evelyn, "Adorno, Jazz and Racism", *Telos* 107 (Spring 1996) .

112. Wilke, Sabine, "Adorno and Derrida on Husserl", *Telos* 84 (Summer 1990) .

113. Williams, Alastair, *New Music and the Claims of Modernity* (Aldershot, England: Brookfield, 1997) .

114. Witkin, Robert W., *Adorno on Music* (London &

New York: Routledge, 1998) .

115. Wolin, Richard, "Mimesis, Utopia, and Reconciliation: A Redemptive Critique of Adorno's *Aesthetic Theory*", in his *The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism* (New York: Columbia University Press, 1992) .

116. Wurzer, Wilhelm S. , *Filming and Judgment: Between Heidegger and Adorno* (Atlantic Highlands, N. J. : Humanities Press International, 1990) .

117. Zipes, Jack, "Adorno May Still be Right", *Telos* 101 (Fall 1994), p. 157.

118. Zuidervaart, Lambert, *Adorno's Aesthetic Theory: the Redemption of Illusion* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1991) .

119. 陈刚:《阿多诺对当代美学的意义》,《文艺研究》2001年第5期。

120. 陈刚:《阿多诺对现代艺术的分析》,北京大学1998年博士论文,指导教师叶朗。

121. 陈胜云:《阿多诺后现代情结的批判性分析》,《中共浙江省委党校学报》2001年第1期。

122. 陈胜云:《阿多诺与总体性》,《江苏社会科学》1999年第5期。

123. 陈胜云:《星丛:理性的修复——阿多诺批判理论研究》,南京大学2000年博士论文,指导教师张异宾。

124. 迪尤:《阿多诺、后结构主义和同一性批判》,《国外社会科学快报》1987年第5期。

125. 范萍萍:《机械复制与艺术的命运——阿多诺本雅明之

争及其现实意义》，《浙江学刊》2001年第6期。

126. 方向红：《理性自身的启蒙——阿多诺“祛魅”观重构》，《江苏社会科学》。

127. [美] 马丁·杰：《法兰克福学派的宗师——阿道尔诺》，胡湘译，湖南人民出版社1988年版。

128. [美] 马丁·杰：《法兰克福学派史》，单世联译，广东人民出版社1996年版。

129. [美] 弗雷德里克·杰姆逊：《语言的牢笼：马克思主义与形式》，李自修译，百花洲文艺出版社1995年版。

130. 李永红：《阿多诺对传统认识论的批判》，《江苏社会科学》1997年第5期。

131. 刘小枫：《诗化哲学》，山东文艺出版社1987年版。

132. 刘小新：《阿多诺是黑格尔主义者吗》，《华侨大学学报》（哲学社会科学版）2001年第2期。

133. 刘小新：《阿多诺与黑格尔美学思想比较论》，《烟台师范学院学报》（哲学社会科学版）2001年第6期。

134. 刘小新：《阿多诺与浪漫主义美学关系辨析》，《东南学术》2001年第6期。

135. 刘小新：《阿多诺文艺理论析论》，《华侨大学学报》（哲学社会科学版）1999年第2期。

136. 刘小新：《美学的批判与批判的美学——阿多诺美学思想述评》，《江苏社会科学》1997年第4期。

137. 欧力同、张伟：《法兰克福学派研究》，重庆出版社1990年版。

138. [德] 施奈德巴赫：《理性批判的辩证法：论阿多诺的合理性改造》，《哲学译丛》1990年第5期。

139. 宋瑾：《音乐商品化问题思考——阿多诺文化工业批判

的启示》，《中国音乐》2000年第1期。

140. 王凤才：《阿多诺“否定的辩证法”研究》，《山东大学学报》1991年第4期。

141. 王凤才：《法兰克福学派：“否定的辩证法”的形成与发展》，《山东大学学报》1994年第1期。

142. 文兵：《阿多诺：后现代主义的思想先驱》，《首都师范大学学报》2000年第1期。

143. 沃林：《文化批评的观念》，商务印书馆2000年版。

144. 徐贲：《走向后现代与后殖民》，中国社会科学出版社1996年版。

145. 徐崇温：《“西方马克思主义”》，重庆出版社1982年版。

146. 薛华：《阿道诺论艺术与非艺术》，《黑格尔与艺术难题》，中国社会科学出版社1986年版。

147. 杨至成：《后现代语境下的阿多诺的现代性哲学》，《厦门大学学报》2000年第3期。

148. 杨小滨：《艺术—否定—社会：法兰克福学派的美学理论》，《外国美学》第九辑，商务印书馆1992年版。

149. 杨小滨：《否定的美学——法兰克福学派的文艺理论和文化批评》，上海三联书店1999年版。

150. [英] 特里·伊格尔顿：《美学意识形态》，王杰等译，广西师范大学出版社1997年版。

151. 易存国：《阿多诺的否定观及其美学思想》，《南京师范大学学报》1994年第2期。

152. 易存国：《阿多诺艺术社会学思想评述》，《江苏社会科学》1997年第4期。

153. 于立群、刘刚：《否定的辩证法：在自然与历史的关联

中》，《学习与探索》1996年第2期。

154. 于润洋：《对一种社会学派音乐哲学的考察——阿多诺〈新音乐的哲学〉一书的解读与评论》，《音乐史论问题研究》，福建教育出版社1997年版。

155. 袁义江、马忠：《论阿多尔诺的美学思想及其哲学渊源》，《外国美学》第16辑，商务印书馆1998年版。

156. 张亮：《阿多诺：“崩溃的逻辑”的历史建构》，南京大学2001年博士论文，指导教师张异宾。

157. 张亮：《辩证法内部的争论：阿多诺和〈历史与阶级意识〉》，《江海学刊》2001年第5期。

158. 张亮：《德国当代哲学的逻辑发展与“哲学的现实性”——青年阿多诺的哲学思想》，《南京社会科学》2001年第10期。

159. 张亮：《“否定的辩证法”的忘却：阿多诺研究的历史性遮蔽》，《浙江社会科学》2001年第5期。

160. 张亮：《国外阿多诺研究的历史、现状与模式》，《哲学动态》2001年第3期。

161. 张亮：《克尔凯郭尔的生存概念与唯心主义问题——读阿多诺的〈克尔凯郭尔——审美对象的建构〉》，《浙江学刊》2002年第2期。

162. 张亮：《“崩溃的逻辑”的历史建构》，中央编译局2003年版。

163. 张一兵：《阿多诺——奥斯维辛之后不再写诗》，《福建论坛·人文社会科学版》2001年第1期。

164. 张一兵：《阿多诺：让海德格尔自己反对对自己——〈否定的辩证法〉解读》，《南京大学学报》（哲学社会科学版）2001年第6期。

165. 张一兵：《阿多诺：真正的哲学是反体系的》，《江海学刊》2001年第2期。

166. 张一兵：《海德格尔：隐性本质主义——读阿多诺的〈否定的辩证法〉》，《江苏社会科学》2001年第2期。

167. 张一兵：《梦幻哲人阿多诺》，《江苏行政学院学报》2001年第1期。

168. 张一兵：《世界历史与自然历史——阿多诺〈否定的辩证法〉研究》，《理论探讨》2001年第3期。

169. 张一兵：《无调式的辩证想象》，三联书店2001年版。

170. 张一兵：《物化、异化及其观念反抗——阿多诺〈否定的辩证法〉解读》，《哲学研究》2001年第6期。

171. 张一兵：《无形的本体牢狱：海德格尔颠覆本体论的颠覆——阿多诺〈否定的辩证法〉解读》，《马克思主义研究》2001年第1期。

172. 张文喜：《现代性的幻象：“同一哲学”和“主体哲学”批判——从马克思到阿多诺》，《天津社会科学》2001年第6期。

173. 张永伟：《审美自由：内容与形式的认识意义——阿多诺论现代艺术的美学特征》，《北方论丛》2001年第6期。

174. 张永伟：《艺术建构：审美文化价值结构中的现代性美学——论阿多诺审美理论的发展方向》，《学术交流》2001年第11期。

175. 赵海峰：《阿多诺的“否定的辩证法”研究》，黑龙江大学2001年博士论文，指导教师衣俊卿。

176. 赵海峰：《阿多诺对胡塞尔的批判——关于马克思主义与现象学在现代语境下的一种对话》，《哲学研究》2001年第7期。

177. 朱进东：《逻辑批判：黑格尔、尼采到阿多诺》，《江苏社会科学》1997年第2期。

178. 祖朝志：《无望的救赎：评阿多诺的文化批判思想》，《求是学刊》1997年第5期。

后 记

将最后一稿发出去之后，我并没有感觉到轻松释然，反而颇有些迷惘困惑。这本早几年就该拿去出版的书，一直静静地躺在我的硬盘里，虽然有好几次被我从切割下一些部分，作为论文拿去发表了，但始终在沉睡着。之所以这样，是因为我一直想进行修改和润色，想要将近几年阅读和思考的一些成果补充进去。然而5年过去了，我却并没有进行什么大的改动，只是增加了两万多字，筋骨都未有过丝毫的变动。究其原因，想来首先是懒惰的天性使然。工作繁忙是事实，但那只是借口而已，因为在加州大学伯克利分校访学期间，我足足有一年不用上课，时间充裕得很。然而我却并没有对这本书作任何改动，甚至连别的文章也都没写一篇。因此只能归咎于一个字：懒。此外，即便下定了决心要动笔修改，在每次面对这已然成型的稿子的时候，却总是感觉到它有着自身的生命，有着自身的逻辑，它在抵抗着我，甚至是在用挑衅的眼光看着我。面对这种眼光，我每次都泄气、放弃而告终。于是对阿多诺益发地服膺：真的，他说的没错，只有散论才能真正传达人的思想啊！

遥想当年报考博士生的时候，雄心勃勃，立志要献身于理论研究，大有不干出一番事业决不罢休的劲头。如今整整8年过去了，望着那一排排复印的资料，以及硬盘中储藏的数量连我自己

都搞不清楚的资料，心中不由得萌生了许多的畏惧：这浩瀚的思想之海，是我辈之人能嬉戏的吗？我又有何德何能来对这些哲人大师或文学大家指指点点，说东道西？我始终觉得，自己所能做的，就是以一种虔敬的心，捧读这些沉甸甸的著作，潜心体会个中的奥妙。每到不得不提笔之际，便觉得彷徨无地，惴惴不安，总感到任何言说都有可能玷污那崇高而又缜密的思想。事实上，于我而言，读书永远是件开心的事情，而写作则永远都异常地艰难。思维之迟滞、笔力之不逮、用词之笨拙，如此种种愚钝，常常令我倍感焦虑和折磨。然而我又时时得要去写，不得不去写，无他，为稻粱谋而已。我自知是个俗人，无法超脱到完全忽略这些被工具理性所驾驭的各种机制。生活是要继续过的，文章也还是要继续写的，痛苦也还是要继续承受的。因此只能苦中取乐！

回顾过去8年的喜怒哀乐，在感慨之余，实在有些庆幸。我庆幸自己得到了众多师友的真诚帮助和家人的无私支持。我的博士生导师罗钢先生一直以来的关怀和信任，让我实在增添了许多的信心和勇气。他的淡泊和低调的生活、扎实而严谨的治学，永远是我学习的榜样。而我的硕士生导师方汉泉先生不仅将我引入学术的殿堂，他十多年来对我的谆谆教诲，也让我受益匪浅。刘象愚教授、何海伦教授、何广铿教授和周榕教授都时时给我指导、支持，让我得以不断前行，不至于半途而废。师兄汪民安博士和戴阿宝博士、师姐萧莎博士、师妹黄晓武博士，以及许多朋友如何清超博士、詹立胜先生、徐特辉先生等人也都常常敦促我、帮助我、提携我，给了我许多的勇气和毅力。不过，最让我快乐和开心的，是女儿的健康成长。她的欢笑是我一切幸福的源泉。我妻子给了我十几年如一日的默默支持。我读博士期间她所经历的艰辛，至今让我感到歉疚。此外，女儿能够健康成长，也多亏了我父母的悉心照料，没有他们任劳任怨的帮助，我什么也做不成。

因此，值此书出版之际，我要向所有以上亲友以及我没提到的其他所有亲友，表示我的真诚的谢意！

此外，我还要感谢一些杂志以及它们的主编和编辑，因为本书中有好多文字曾经蒙他们的厚爱而得到了提前面世的机会。这些杂志分别是：《外国文学评论》、《文艺研究》、《国外理论动态》、《华南师范大学学报》以及《马克思主义美学研究》，等等。由于所发表的文章均取材于本书的各个部分，比较分散，所以无法一一指出，在此表示歉意！

曾经读过一位学者所写的文章，意思大概就是说，他所读过的许多著作在后记中都要例行公事般地对师友和家人表示感谢，千篇一律，读来极其乏味。当时我深以为然。然而当自己也这么做的时候，我却深深地意识到，平淡的文字所传达的，绝非是干巴巴的道谢而已，其中承载着的情感真切浓重，难以言表。由此又悟到，诸如阿多诺等哲人的思想，又岂是文字所能完全传达的呢？

作 者

2009年7月4日于广州