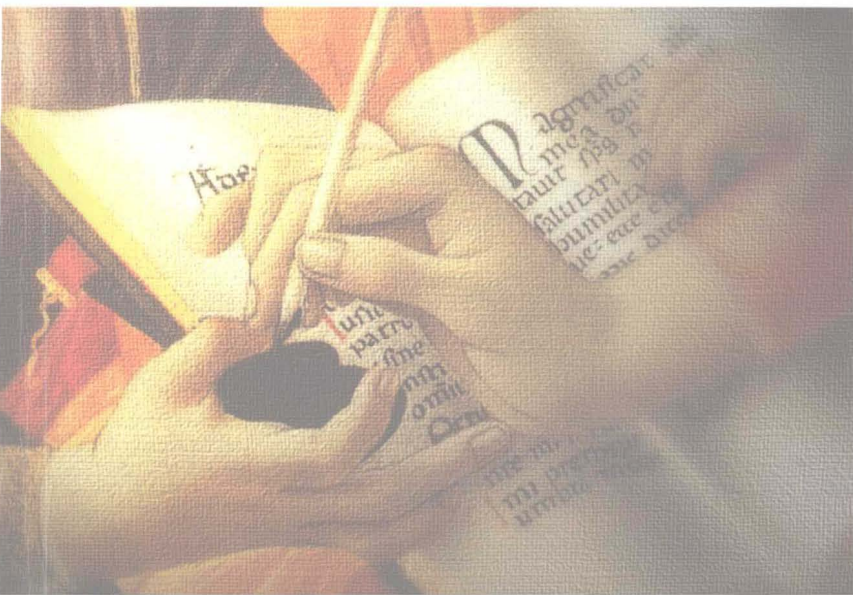


理論·文化暨社會系列

Theory, Culture & Society

TCS



Peter Wagner ◆ 著
駱盈伶 ◆ 譯

現代性的理論化之路

TCS

理論、文化暨社會系列
Theory, Culture and Society

理論·社會叢書⑤

Theorizing Modernity

現代性的理論化之路

作者：Peter Wagner

譯者：駱 盈 伶





Weber Publication International Ltd
Since 1998 良知 品味 責任
將學術當成一生的志業

理論·社會叢書 TCS23-05

現代性的理論化之路

版權聲明

Chinese Translation © 2009 Weber Publication International Ltd
English language edition published by Sage Publications of London,
Thousand Oaks, New Delhi, © Peter Wagner, 2001
Published by arrangement with the Sage Publications Ltd.
through Bardon-Chinese Media Agency. ALL RIGHTS RESERVED

作者：Peter Wagner

譯者：駱盈伶

發行人：陳坤森

出版者：韋伯文化國際出版有限公司

責任編輯：蔡博丞、鄭皓

客服專員：陳玉蟾

營業事業登記證字號：13118544

住址：台北縣永和市永和路二段 285 號 6 樓

網址：<http://www.weber.com.tw>

Email：weber98@ms45.hinet.net

電話：(02)22324332

傳真：(02)29242812

出版：2009 年 3 月

ISBN：978-986-6816-42-0

◎個人郵政劃撥訂書一律九折優待，團體訂購另有優惠價格

郵撥帳號：19686241 戶名：韋伯文化國際出版有限公司

定價：250 元

版權所有 翻印必究

◎本書如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回本公司更換新書

就許多方面而言，本書是《現代性的社會學》(*A Sociology of Modernity*)(Wagner, 1994a)一書之延續。此書嘗試釐清一些至今仍隱晦不明、或是尚未解釋清楚的概念性議題。本書在撰寫的過程中進展緩慢，而我發現有些之前所寫的文章可資採用，於是我利用(並參考)了它們，本書的整體論證參考了 Friese and Wagner, 1999a；第一章參考了 Wagner, 1995；第二章參考了 Wagner, 1998a；第三章參考了 Wagner, 1998b；以及第五章參考了 Wagner, 1999a。埋首創作此書的同時，我也持續進行社會科學在歷史與哲學方面的研究工作，研究的成果預計將和此書差不多同時出版(Wagner, 2001)。

阿納森(Johann Arnason)、弗賴斯(Heidrun Friese)、喬漢思(Hans Joas)、培特隆(Petr Lom)、魏磋克(Björn Wittrock)和雅克(Bernard Yack)已審閱過整本手稿，並提供批評指教，對此我銘感於心。若我在某些個案中未能採納他們的建議，或是沒能針對他們的批評作出回應，我希望將來能更充分地回覆他們。我曾與華威大學(University of Warwick)社會理論研究中心(Social Theory Centre)的博士班學生討論這些理念，也曾參與該中心的座談會，這些都使我受益匪淺。對所有已熟知弗賴斯研究的人來說，我在智識上受惠

於她的程度，已非言語所能形容，尤其本書的第四章中，有許多反思都源自於我和她所進行的討論。

「無法逃避性」(inescapability)與「可達致性」(attainability)二詞分別取自泰勒(Charles Taylor)和卡維爾(Stanley Cavell)；在第三章可找到完整的參考資料。

目錄

iii	謝詞
1	緒言 現代性的理論化之路
23	第一章 知識的確定性
57	第二章 政體的可行性
95	第三章 自我連續性
129	第四章 過去的可企及性
173	第五章 未來的透明度
207	後記 歷史性、多元性與問題群
217	參考書目
237	索引

現代性的理論化之路

「人類理性在自身的某個認知面向上，面對著獨特的命運，它被一些無法擺脫的問題所擾，因為這些問題是由其自身的本質所展現的，但它卻又無法回答這些問題，因為它們超越了人類理性的一切能力^①」。以康德(Immanuel Kant)的觀點而言，這是一個人類必須面對的情況。有些問題是無法逃避的，即使我們沒辦法找到確定的答案。本書的論點在於，相對而言，社會理論與社會科學皆旨在規劃一個適合自身的認知範疇，以使得原則上既沒有無法擺脫的問題，也沒有找不到的答案。社會科學一直傾向於棄絕有關無法逃避性(inescapability)與可達致性(attainability)的議題，並將之視為敵手而必須加以對抗^②。

康德於十八世紀晚期撰寫《純粹理性批判》(*Critique of Pure*

①：康德(Kant, 1993 [1781]: 3 [A VII])，翻譯已修改。

②：「社會科學」一詞的意義與內涵已隨著歷史而改變，並時常引起爭議。我的論點仰賴於社會科學的史料，並藉由它進行運作，這些史料包括社會研究和社會理論，無法在此完全闡明。若有時看似需要一個更完整且通常更明確的解釋，史料中的要素將由 Wagner(2001)提供。為了避免誤解，撇開所有批判不談，我可能也會補充，我並非必定要將自己的想法置於社會科學的範疇之外。更確切而言，我本人的研究可被理解為旨在拓寬該詞彙的意義。

Reason)，該時期在許多不同層面上被解讀為極度重要的歷史時刻。他在啓蒙運動遲暮之時寫作，當時知識份子已開始針對那些對自由與理性的讚譽作出回應，這些讚譽經常被認為是浮誇不實的。然而，當時也是政治現代性起步之時，人們經常將此起點與美國及法國革命的出現連結在一起，這是可以理解的。此外，他正好在一種理性模式崛起之前寫作，而該模式很快就被認可為社會科學，該學門基本上就如我們今天所認識的那樣。但是，在他寫作之時，社會科學所關切的議題與論辯方式一般而言皆尚未脫離哲學的範疇，尤其是政治哲學。

換言之，在十八世紀晚期此一歷史性時段，不但概念及智識方面發生重大轉變，政治制度也同時歷經重大變遷(參見最近的作品 Heilbron et al., 1998)。這兩種轉變的相隨並存，使我們得以(且往往是順理成章地)將「現代社會」的崛起與社會科學的出現連結在一起，並視之為適用於現代性的反思性自我理解形式。就這點來看，此雙重轉變將標示出現代性在智識與制度層面上的建立。然而，我將試圖主張，這兩項轉變之間雖然關係匪淺，但此關係是充滿疑義的。

依據智識轉型的觀點來看，**哲學**和新興的**專門科學**在議題上的分隔，經常被視為是能夠讓知識大幅躍進的一種分化。根據此種觀點，包括社會科學在內的各種科學，不僅擺脫了哲學的監管，也掙脫了限制它們發展的枷鎖。它們的任務與成就，變成是要系統化地提供有關社會世界的「實證」(positive)經驗知識。相對而言，我將在下文中主張的觀點是，此區隔已同時造成社會科學無力處理一些重要議題，而這些議題在社會科學自身的知識綱領以及對現代性的詮釋上，都具有基本的重要性。

和哲學劃清界線之後，社會科學家得以展開經驗研究策略，而將知識論的問題留給知識社會學、社會科學哲學，以及

科學社會學等次領域。那些次領域內的論辯幾乎都不曾回到社會科學活動的核心所在。然而，由於社會世界對人類認知所形成的阻礙，會隨著情況和時間而有所不同，因此有關社會世界自身知識的性質，以及取得知識的方法等問題，仍必須維持於社會科學的核心(參見第一章)。

當代學術機構對經驗學門與規範學門之間的明確區隔有所認知，前者包括**社會學與政治科學**兩大學門(此二學門彼此間的關係常是不穩定的)，後者則意指**政治哲學**，此學門大多伴隨著對政治思想歷史的興趣。然而，以歷史角度而言，社會科學崛起時所關注的議題，目前已被認為屬於政治哲學的範疇。社會科學已藉由不同方法，處理那些有時被稱為社會秩序問題的議題，但更適切的想法是將那些議題視為關乎政體的可行性，然而，社會科學並未將那些方法與政治哲學所採用的方式重新連結起來。因此，社會科學就令自身失去了某種能力，無法藉由反身性去理解政治議題(參見第二章)。

直到最近，社會科學才發展出研究人類自我問題的興趣，而系統性的發展則是從二十世紀早期才開始。除此之外，社會科學也大多忽視了人類再現自我的各種方式，這些方式出現在諸如哲學等其他領域中，但或許更重要的是出現在文學中。於是，社會科學看待此問題時，傾向於從一個已充分發展、穩定的個人認同之觀點出發，而非將自我的連續性與連貫性作為開放議題以供探討。唯有察覺到我們必須假定世界具有本體論的穩定性，以使社會科學有可能存在，同時也假定人類的取向與行動是連貫的，並據此預期世界在政治上的穩定，我們才有可能理解上述社會科學的焦點(參見第三章)。

社會科學在處理知識確定性、政體可行性與自我連續性這些問題的方式上，有個共同點：時間一直被認為是毫無疑義的。十九世紀時，社會科學與**歷史科學**在哲學的庇蔭下同時崛

起。這兩個新領域共同使用了回顧性的普遍公式，即我們現在所謂的經驗轉向。然而，非比尋常的是，它們各自發展成不同領域，具有相異甚至往往相對的議題。社會科學假設當代社會結構是絕對新穎的，並藉以宣稱自身具有專門性的基礎。在假定現在與過去之間是斷裂的情況下，社會科學無可避免地採用過去的概念，以及過去和現在的關係，但卻鮮少闡明自身對過去可觸性的看法(參見第四章)。

- 3 關於未來，也有類似的問題存在。至少在十九世紀時，新興的社會科學家就意識到自己已承襲了各種相互關聯的問題，尤其是來自宗教和神學方面，同時他們也瞭解到，末世論的概念是此承襲的一部分。然而，他們宣稱自己有關社會進化的想法已經日漸取代了早先的智識形式。換言之，即使揚棄了所謂的**歷史哲學**思考模式，未來依然是可知的。二十世紀時，社會科學在直接處理有關未來的議題時，基本上更小心翼翼，然而仍有些顯著的例外，尤其在一九六〇年代之時。雖然如此，人們對瞭解未來的興趣依舊活絡，所發展出來的理論架構，也將終極目標訂在促使未來持續是一目了然(參見第五章)。

經由討論這一連串議題，我的首要目標是，指出過去兩百多年的發展，社會科學與社會理論的計畫不是將某些問題排除在外，就是將這些問題貶謫到次領域，而這些問題在早期對於人類社會世界的反思中持續出現。此宣稱本身並不新奇，但人們以各種極為不同的方式加以評估，既視之為一種必要的進展，也認為它是令人遺憾的損失。雖然我同意這當中涉及了相當大的損失，但本書並非旨在對於智識歷史提供任何懷舊的詮釋，而是致力於證明，那些被排除或遭到降格的議題，在既不明顯也未被闡明的情況下，依然是社會科學和社會理論的組成要素，而辯明這點即為我的第二個目標。

第三點也是最重要的一點，即我想要指出，此種將社會科學計畫在歷史上與其他智識議題及形式分隔開來的特殊方式，和一種將現代性概念化的類似特定方法有關。我們應該將現存的社會科學，視為一種詮釋社會歷史經驗的特殊方法，而非依據一種符合社會政治現實的知識形式觀點，將社會科學連結到現代性。或者反過來說，經常展現其多樣性的社會科學，已在理論化現代性的既有可能性中佔有一席之地，但此空間相當有限。社會科學將某些問題從其關注的名單中排除，這些問題的答案已透過社會科學的運作模式去證明是不可得的，社會科學即藉由此種做法，試圖讓現代性帶來的所有問題皆可找到答案。因此，社會科學致力於更強有力地解讀社會世界，卻使得經由現代性的轉型，在很大程度上促使其自身無法追隨西方（以及其他）社會的歷史腳步。

壹、現代性的歷史與理論

現代性和社會科學之間的關係，以某種固有的張力為特徵。就一方面而言，社會科學作為對人類社會世界的反思性知識，「現代性」是讓其得以出現並存在的條件。另一方面，社會科學的目標及任務在於，將「現代性」視為一種歷史性的社會形構而將之概念化，並予以分析。就第一種意義來說，「現代性」指涉的是一種哲學狀況，尤其是知識論的面向；以第二種意義而言，「現代性」則指涉一種歷史的、經驗的面向。正是在這些基礎上，社會科學崛起時的脈絡，以及和哲學之間據稱的分離，在社會科學身上留下了無法磨滅的印記。當這些社會科學旨在處理簡單的「現代性」，將之視為整體的社會群集時，此印記會變得尤其明顯，而社會科學本身也是該群集的一

部分。換言之，「現代性」一詞無可避免地帶有雙重意涵；它總是同時具有哲學性與經驗性，或既有實質性又有暫存性(Yack, 1997)，抑或引述一句我個人偏好的術語：它是既有概念性又有歷史性的。

在下文作出更詳盡的討論之前，我們需要在此先對現代性的特點進行初步的描繪，此描繪有別於其他許多的觀點，而承認上述張力的存在。就概念上而言，我通常將現代性理解為一種情況，其中充斥著某種雙重想像的表意系統(double imaginary signification)。此表意系統有兩大要素，其一是有關人類自主性(autonomy)的概念，將人類視為認知與行動的主體，另一則為有關世界理性(rationality)的概念，即世界是可被有原則地加以理解的；以上兩個要素不僅自身曖昧不明，彼此間也充斥著張力。簡言之，現代性指涉某種情況，人類在其中不接受任何外部的保證者，亦即人類本身並不會假定這些保證者能夠肯定他們知識的確定性、確保他們政治秩序的可行性，或確認他們自我的延續性。雖然將現代性加以概念化的具體過程極端多樣，但其中絕大多數都認為現代性的主要特徵，在於人類認為是他們自己設定了各種規則和法條，從而規範他們與自然的關係、他們一同生活的情況，以及他們瞭解自己的方式。於是，有關自主性的假定以及尋求支配權的過程，便構成了現代性的雙重想像表意系統(Castoriadis, 1990: 17-19; and elsewhere Arnason, 1989; Wagner, 1994a: 第一章)。

社會科學對現代性的特殊承諾(此承諾同時也是社會科學侷限的來源)，使得社會科學經常將現代性的此種雙重表意系統，轉化為自身之論證模式毫無疑義的起點。自主性與理性被當成社會科學的基礎假定，它們被認為是已經達致，或至少原則上是可達致的，尤其是在追求社會科學自身的探詢之時，更是如此，而透過追求此種探詢，也會得出同樣的結論。自主性

與理性變成了這些探詢的前提，而它們自身既不被質疑，也毫無可質疑之處。社會科學傾向於將現代性的想像表意系統，與西方的社會生活現實合併在一起。或是借用韋伯(Max Weber)的話，理性化「並非某人對其所處生活環境逐漸增加的一般知識」，而是他「知道或相信，只要他願意，他總是能夠去了解它們」(Weber, 1975 [1919]: 17)。現代性的崛起，就是以後者信念的強化為特徵；它並不是、或至少並不必然是前者的那種社會現實，亦即生活在其中的人們並不總在增加他們對自己所處世界的知識。在下文中，我保留「現代主義」(modernist)一詞，以代表那些將現代性誤認為上述後者的取徑。就這點而言，社會科學有極大部分是現代主義而非「現代」(modern)的。在此「現代」一詞用以代表支持同一個自主性與支配權之想像表意系統的態度，但它既有能力，也願意去反思可能出現的各種情況，以及此現代性理想之侷限所帶來的後果。

5 這個定義步驟的首要結果，便是創造了一個有關現代性的論證空間，亦即一種詮釋空間(interpretative space)，其中現代主義的立場只佔據了一部分，這也就是說，現代主義從來不是毫無疑問地被接受的，即使在社會科學中也一樣。在現代主義社會科學的全程歷史中，批判的聲浪持續不斷，而其中有三個時期因特別重要而值得一提。當十八世紀面臨轉向時，社會科學正處於奠基時期，而當時已被提出的浪漫主義，作為各種社會科學內，除現代主義之外的另類選項，迄今仍具有持久不輟的重要性(參見範例 Rosenblum, 1987; Taylor, 1995a and 1995b)。其次，十九世紀末時，關於知識論和方法的著名爭議，標示了批判性論辯的復興，此復興導向了目前我們所謂的社會科學古典時期。韋伯本人那些最近被重新發掘的作品，仍被拉扯於政治哲學與社會科學之間(以淵遠流長的說法而言)，而明確地定位於現代主義社會學的奠基時刻。

第三，自一九七〇年代以來，關於社會科學取向的某種嶄新、廣泛的論辯就已經展開。此論辯有許多要素，其中包括了各式各樣的取徑，例如應用在社會科學概念與論述方面的「語言學轉向」(linguistic turn)，另外還包括對於歷史比較(historical-comparative)研究的更新熱忱、恢復以人類學的觀點去探討西方社會、性別與後殖民研究，以及科學知識的社會學。一九八〇年代時，研究者嘗試在後現代主義的總標題之下總結這些批判。雖然此標籤在許多面向上(一直)具有誤導性，但它至少有兩大優勢。首先，它標示著一種新批判形式的興起。若進一步觀察，我們會發現此形式並非全新，因為其思考方式經常廣泛地牽連到受尼采所啟發的哲學。然而，它卻有別於現代主義社會科學的那種批判，該批判所觸及的面向基本上是從浪漫主義出發，朝著尼采與韋伯的方向行進。我將在下文試著進一步闡明此不同點。

後現代主義一詞的另一項優勢，在於它再度將對「現代性」的明確關注，引進社會理論和政治哲學之中，儘管擁有此優勢的代價也許是，現代主義者與後現代主義者都產生了天大的誤解。可以這麼說，在外放(outgoing)的二十世紀歷史情境中，此種思考模式基於某些可識別的原因而得勢，稍後我也將回頭探討此問題。經常被用以暗示現代性已耗盡其權力而奄奄一息的公理(theorem)，諷刺地(但非全然無意地)復興了關於現代性境況的反思。撇開其他不談，後現代性的論辯提醒我們一個事實，即現代性的議題，遠比哲學中的現代主義，以及社會科學所願接受的還要來得深遠。在第一種情況下，「後」(post)這個前綴詞，暗示了現代性的時間面向，於是焦點再度轉回「現代性」一詞的雙重意涵上，亦即其難免是概念性與歷史性的。

歷史上，現代性經常直接指涉「西方的歷史」。更具體而言，它指涉歐洲歷史，並隨著時間推進而涵蓋北美歷史。因此，

若綜合各項觀點，則現代性最早起始於十五世紀中葉至末葉之間，並和文藝復興、發明活字印刷，以及探索航行(voyage of discovery)同期。若以最晚來看，現代性則可能始於二十世紀早期，並和藝術及建築的現代主義，以及心理分析所提供之嶄新的自我省視形式同期。在這兩種說法之間，也有人認為經濟現代性，與市場革命及工業革命是同時開始的，而政治現代性則和美國及法國革命一樣，起步於十八世紀晚期。以現代性為目標的各種科學與哲學革命，可在這條時間線上以多種方式標示出來：從笛卡兒的理性主義(Cartesian rationalism)和實驗方法，到世紀末(fin-de-siècle)對科學與形上學的批判，然後再到相對論。姑且不論其準確日期為何，現代性的出現總被認為標示著一種分裂，導致西方在全球性的比較下具有某種特性。但是，任何此種有關分裂的歷史性描述，對於從概念上去理解現代性，總是會存有某種張力。即使在那些被引述的事件與過程當中，確實有些選項比其他的來得適宜，但仍未有任何一個選項能充分體現有關自主性的假定，或是對支配權的追尋。

同樣地，人們所謂的現代性終結，可能代表兩種相當不同，但並非全然互不相容的意義。就歷史角度而言，該原理所指的應是西方特性(specificity)的完結。而這又有兩種可能性：第一種是，此特性之所以流失，是因為西方形式的社會生活與社會組織模式已經遍布全球；第二種則是，那些形式在某種程度上已被拋棄或轉化，以致於其獨特性已然消失。若沒有進一步釐清概念，我們將無法對這兩種可能性進行評估。人如果不再相信自己能夠設定規則，而是乖乖地順服於體系的要求或全球的權力結構，這種情況是否就代表了「現代性的終結」？抑或「現代性的終結」指的是十八世紀末以來，雙重歐洲解放運動的普遍化？這裡所指的雙重歐洲解放運動，其一就是我們現在所謂的「民主化」，另一則是市場力量的自由化。一旦現代

性走上末路，人類會否終將成為世界真正的主人？又或者他們會受控於自己一夕釋放的力量，而成為無力反擊的客體？嘗試回答這些問題時，必須經由一種社會歷史反思來進行，反思的對象即為自主性與支配權的雙重現代表意系統，如此一來，便能將概念性與歷史性的問題結合在一起。

貳、多元性與可能性

然而，極少出現這種以批判精神將問題結合起來的做法。十九世紀和二十世紀時，大部分的社會科學都犯了一個錯誤，就是把特定歷史上對某個問題群(*problématique*)的詮釋，誤當成現代性的一般問題群。於是，社會學傾向於將歐洲國族國家的歷史形式，和政治問題群的解決之道合併在一起，或常有人以「社會」的概念去表達，而將政治問題群稱為有關社會秩序的問題。許多現代及後現代哲學的錯誤在於，它們尋求的是對問題群的一般性解決方法，這些問題關乎於知識的確定性或政體的可行性等等；又或許它們的錯誤在於，不應該開始此種注定徒勞無功的追尋。為了避免這些錯誤，我較早的著作《現代性的社會學》(7 *A Sociology of Modernity*, Wagner, 1994a)一書，本身就主要以歷史佐證來推展，而非明確的理論化。本書所欲闡明的社會理論與哲學，即為此種重新描繪的必須條件。然而，本書並不會脫離歷史形式，轉向理論或哲學形式，而是會試著重新思考這兩者之間的關係。

為了說明這項目標，同時也為了進一步說明對現代性的可理解，我們可簡短地探討《現代性的社會學》之侷限。那本書已經在概念上，將現代性的理論化與現代性的歷史性連結在一起。然而，當時此關係不僅仍舊相當隱晦不明，而且它還是

在雙重侷限的情況下發展出來的。以社會歷史角度而言，那本書聚焦於西歐，並將西歐經驗與美國的現代性作一比對，後者在大部分情況下都顯得較為「自由」，此外也將西歐經驗對比於蘇聯社會主義的現代性，後者一貫地顯得較為「組織化」。基本上，書中僅限於運用兩個場域進行概念上的分析。首先，在歷史上介於較「自由」與較「組織化」現代性之間的此種擺盪不定，指出了個人主義者與集體主義者在詮釋自主性時的張力。第二個焦點在於詮釋集體規劃時，程序性詮釋與實質性詮釋之間的關係，尤其是用以組織歐洲現代性的兩大實質資源間的張力，此兩大資源即為由文化和語言所界定的國家，以及由社會所定義的階級。

此侷限使得分析無法完全展露人們對所謂現代性文化的理解，現代性文化意即人們從多種不同的社會歷史角度，去詮釋現代性的雙重想像表意系統，以及這些詮釋所利用及動員的各種資源。例如在西歐的法國和德國之間，或是以範圍更廣的「西方」來看，即在歐洲與美國之間，那些資源都遠比書中所顯示的更為豐富且多樣(參見 Wagner, 1999a; Zimmermann et al., 1999; 以及第五章)。一旦有人將注意力轉向非西方社會，豐富性和多樣性還會大幅提升。在諸如「現代性的多樣性」(varieties of modernity)或「多重現代性」(multiple modernities)等標題之下，有一項研究觀點在近期開始發展，目標在於分析現代表意系統在詮釋上的多元性(Arnason, 1998; Eisenstadt, 1998; the *Daedalus* issues of summer 1998 and winter 2000; Friese and Wagner, 2000)。根據我們對整個社會結構的分析，並撇開所有詳細的限制條件不談，這點似乎足以回應那些關於「全球化」的普及論述。正如「全球化」一詞所隱含之意，全球化往往太常假設，通訊和運輸關係的日益緊密，必然會導致社會的全面匯合，而這種現象將為個人理性主義式(individualist-rationalist)的社會理

論化所記錄，並由新自由主義政策(neo-liberal policy)的規劃所導致。

對現代性多樣性的歷史經驗性觀察(historical-empirical observation)，可在現代性(甚至是現代性計畫，如果有些讀者偏好此種強調)基本的開放性上，找到概念上的互補。在現代性的情境下，總是有一定範圍的可能性存在，即使有些可想像出來的可能性依舊難以實現。但是，若現代性的歷史同時瞭解多元性與可能性，那麼會否有一種理論化，能夠表述所有現在與過去的多樣性，同時也表述對未來開放的各種可能性，而它本身卻無須採納某種模式的多元性和可能性呢？這問題的答案通常是肯定的。或者，以更強烈的語氣來說，一個單一且穩定的理論觀點有其必要性，這點已被確立是必需條件，因為若缺乏這一點，我們就不可能進行任何穩定的分析或批判。

因此，套用一句哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)常說的話(Jürgen 1985)：現代性的哲學論述長久以來就在尋找一個穩定可靠的解決方案，以解決上述的基本問題③。也許最重要的是，似乎有種現代方式可用以確認知識的確定性；同樣地，也有現代政體與現代自我的存在。這些問題都各有其對應的答案，這特別是因為這些答案若不存在，現代計畫自身的可行性就會遭到質疑。過去二十年是所謂的後現代時期，有一些討論上的建言持相反意見，認為這些問題原則上可以沒有答案。知

③：當哈伯瑪斯(Habermas 1985: 57)敏銳地描述黑格爾(Hegel)，認為他是首位「導致現代性變成一個問題」的哲學家時，就已經暗示了哲學論述的任務，即：解決這個問題。哈伯瑪斯讚揚黑格爾完整地辨識出並接受現代性無法避免的分裂，但他批評黑格爾揚棄了一個有望解決問題的方法，即透過有關傳播及相互主觀性(intersubjectivity)的理論。人們有可能接受此種理論上的立足點，但同時也主張現代性依然是「一個問題」，因為其主要面向中，有各種各樣無法相互化約的「解決方案」。如果哈伯瑪斯和其批評者之間的論辯之前是聚焦於以上此種可能性的話，將會更有成效。

識論相對主義(epistemological relativism)的出現、告別那些將政治秩序連繫在一起的「大敘事」(grand narratives)，以及主體的去中心化(de-centring)，這些事件看來都是無法避免的。有些評論家，其中尤以羅遜(Richard Rorty, 1989)最為突出，認為那些針對語言、社群和自我之偶然性(contingency)所提出的新興洞見是毫無疑問會出現的，有問題的反倒是後現代自由主義漸露端倪的可能性。

相對而言，我的看法是，現代性的歷史性需要詳述並闡明理論化模式的多元性，此詳述必須足以表達現代性的多樣性，也足以應付現代情境對社會生活所造成的問題群。因此，我試圖在本書中進一步拓展有別於上述看法的另類觀點。此觀點堅持，問題群向來是、也將一直會是社會政治現代性的一部分。現代性的特徵是那些持續開放的問題群，而非對既有問題的特定解決方法^④。在這些問題群當中，我們尤其關注下列問題的存在，即追尋確定的知識及真理、建立可行且良好的政治秩序、有關行動者連續性的議題，以及在我們所生活的現代時空下，如何連結到過去與未來。若缺乏對人類自主性的某種假定，這些問題便不會出現，所謂的人類自主性，即是人類為自身制定法則的能力。這便是為何他們擁有具現代特徵的基礎。但這項假定不能自認為理所當然，同時它也未導向解決方案。因此，現代性在構想這些問題群時，便過分限制了多樣化可能性的出現。

這些問題群與現代性同時出現，我們既無法拒絕它們，也無法藉由找出它們的「現代」解決方案而將它們一網打盡。接

^④：這並不是說，完全沒有任何解決方案存在，也不是說解決方案沒有優劣之分，隨著論證的行進，這點將變得清楚明確。但是，解決方案具有歷史性，因此它們有可能是暫時的。而且那些用以評估它們品質的標準，自身也可能經歷變遷，至少在現代性中的主要社會政治與智識轉換過程就是如此，此外這些標準也可能引發爭議。

受現代性雙重想像表意系統的社會，注定要追尋這些問題的答案，並且制定那些答案。因此，暫時穩定的解決方案確實可能出現，例如第二次世界大戰之後，歐洲及美國的「黃金三十年」(thirty golden years)就以暫時性穩定的妥協著稱，該妥協針對政治問題群的答案，在各種可能的組合中取得折衷點。換言之，我們在詮釋那些構成現代性的問題群時，總是必須將它們具體的時間性(concrete temporality)，以及它們所處的特定歷史場域納入考量。

9

參、無法逃避性和可達致性

我所呼籲的理論化模式多元性，的確以某種方式存在於現今的社會科學與社會哲學中。然而，由於人們極少將各種立場放在一起討論，因此該多元性並未被詳述或闡明。將現代性當前的社會理論化視為具有三個面向的智識場域，確實是相當熟悉的方式。

首先，且在此場域中最重要的是，若以經常和程序及傳播觀念有所連結的實踐角度來看，現代性的成就確切地被認為克服了任何針對實質與特殊基礎的需要，而這些基礎原是社會世界秩序所需的條件；其成就也在於利用普世主義的推論(universalist reasoning)取代這些基礎，我們可稱此種看法為古典現代觀點(classic modern view)。其次，在過去二十年來，經常有人主張，即便是這樣非實質的基礎，也是站不住腳的，且它們確實包含了隱藏的實質理念。於是，隨之而來的古典現代立場解構，就導致我們經常稱之為後現代思想的產生。此種所謂の後現代主義，認為任何類型的基礎都是既沒必要，也無法合理化的；更適切地說，此主義應被視為一種現代思想的基進化，它將自己的原則應用在自己身上。第三，可能也有人會(並

仍然)基於各種不同的理由而否定古典—現代、反基礎主義論點的效力，並嘗試發展出實質的理念作為某些論述與實踐的基礎，這些論述與實踐絕非僅是「前現代」(pre-modern)的，而是還禁受得起現代經驗的考驗。這類觀點常被標示為對現代性的批判，它可以相當傳統、並具有較多當代語言的形式呈現。

近期許多在社會哲學與政治哲學之間，以及社會理論與方法論之間的爭辯中，一直以來就假定這些立場是清楚有別的。它們所提供的答案，大多被認為是沒有交集且互不相容的。某些對上述論辯的狂熱，確實源自於人們感覺到需要將自己(和別人)完全投入其中一個立場，並將其他觀點視為站不住腳的，甚至有可能認為其他觀點(在政治上和／或道德上)是不負責任的。

然而，若重新檢視其中某個立場可能針對另一個而提出的主要反對意見，我們反而會發現，它們自身就站不住腳了，因為這些反對意見明顯具有某種效力，即在某種程度上是無法反駁的。讓我簡短地闡明這點：現代主義的社會哲學認為，隨著現代性的來臨，只有傳統的基礎遭受質疑，而真正現代的基礎能被建立起來以取而代之。但如此一來，對此種解決方案的追尋，很快就證明是徒勞無功[或是悖論(aporetic)]的，因為那種真正現代的基礎並不存在，亦即沒有那種毫無爭議的基礎，可讓我們在其上建立現代社會秩序。於是，後現代主義者的結論是，一旦基礎遭受質疑，它們就不再被需要，甚至不可能存在。但肯定的是，每個社會對於諸如知識、政治和自我等事物都有實際上的理解，儘管這些理解可能具有爭議性，並一再於社會生活中被動員且成為鬥爭的原因。因此，最後可能有人假定，即使在現代性出現之後，拒絕現代「探險」(Lefort, 1986a: 23, 25)依然是種可行的選擇。若總是有些實際上有效的理解存在，哲學與社會學就必須擔負起任務，辨識出這些理解的基礎。但如

此一來，只要這些基礎遭受質疑，仍然還是無法回到任何類型的「根源」。

這些反駁的簡短出現，顯示出任一種立場的確可針對另一種立場，提出有效的抗議，而此過程是不斷循環的，一旦證成的不同秩序開始運作，關於證成的紛爭便將永無止境(參見 Boltanski and Thévenot, 1991)。除此之外，沒有任何一個回答這些問題的模式，能夠具體宣稱自身是現代的。不可能給予一個最優越的答案，問題無可避免地持續存在，這兩點才是現代性的真正內容。唯有同時將那三種立場納入考量，它們才能開啓並描繪出詮釋空間，讓現代性的理論化得以在其中進行。我的論點並不聚焦於這些立場的相異處，而是關注它們意圖回應的問題之間、以及問題群之間的共同性(commonality)，同時我也旨於將這些立場互相連結，但並非將它們合併。

然而，不論是以歷史悠久的「傳統」(和「保守」)及「現代」之間的對立形式去理解社會世界，還是以晚近的「現代」和「後現代」之間的對立形式去理解，上述詮釋空間都未被充分理解。因此，描繪此空間的第一步，必須是嘗試重新描述那三種立場。我將試著做到這點，而把該場域的三重結構，重新詮釋為一種對現代主義概念的雙重質詢。

上文將社會科學現代主義的特徵描繪成一種思想，此想法將自主性與支配權的雙重代表意系統，視為進行所有推論時毫無疑義的起點。於是，此種思想認為人們制定了自己的法律，並且有能力主宰世界。爲了要完全達致這兩種特質，人必須和世界保持距離，走出世界並達致某個優越地位，同時能夠將世界視為一種既可知又可掌控的對象。這種思想普遍存在於智識生活的許多領域，它常被視為一種確切的科學態度(參見第一章)，雖然我們也能根據一種當前流行的做法，即利用一種無須以脫離世界爲基礎的反身性(reflexivity)，去理解所謂的

「和世界保持距離」。在政治哲學中，這種現代主義可在個人主義式的自由主義傳統裡找到，此傳統宣稱自身具有更優越的洞見，因為它建立了一個去脈絡化的「原初立場」(John Rawls, 1971)，而人們就是從該立場出發，進入與他人之間的契約關係(參見第二章)。以自我的角度而言，藉由自身「不受約束的理性」(disengaged reason, Charles Taylor, 1989)的力量，而主宰世界的個人，經常被視為現代人的完全體現。一般而言，理性論的個人主義，即目前在社會思想中所謂的理性選擇理論(rational choice theory)，就表達出此種現代主義態度。理性選擇理論確實是新古典經濟學在智識方面的帝國主義式擴張(我將在第四和第五章中開始討論此一日益普及的社會理論模式)。

所有這些取徑的共同點，在於它們都具有一個雙重的智識策略。這些取徑首先自大量不可靠的、來自社會－歷史世界的感官知覺(sensations)中撤離，以建立那些它們認為少數無庸置疑的假定，而理論化便能以這些假定為出發點，安全地行進。結果，他們以那些極少數的假定為基礎，重新建立了整個世界。他們的支持者傾向於認為，第一項行動淨化了理解，移除了任何反覆無常及偶然的面向。他們也認為，第二項行動創造了世界、科學和／或哲學效力的純淨形象，於是進一步的結論，包括實際的結論，都可藉此推演出來^⑤。 11

原則上，在尚未開始討論第一項策略的優點之前(尤其請參見第一章)，便一直有人提出反對，認為此種行動並未、也無法達成目標。理論家選擇了各式各樣截然不同的起點；自主性與理性的雙重概念，僅是其中一個最有助於分析現代性計畫的例子。然而，無論選擇什麼樣的概念，它們都不會是純粹的、

^⑤：無論感官知覺與此形象之間有什麼樣的不協調，都將被視為理論和經驗觀察之間關係的次級問題。貫徹此書，我建議要重新思考的正是此種關係，從而建立起現代性的社會理論。

不會只是單純具備程序和形式，而缺乏實質內容。結果，它們無法標示出任何沒有疑義的起點，好讓思考能夠安全地啓程，同時，任何立基於此基礎上的世界，都可能遭受質疑，也就是質疑接下來的第二項策略。然而，促使上述想法在一開始時得以出現的，正是此種質疑。而此處質疑的對象，是世界在不確定的知識地位下所呈現的繁雜知覺。

相對而言，批判此態度的學者認為，這種現代主義的疏遠行動是既沒有保證，也無法達成的。它之所以沒有保證，是因為「人會依據特定理由提出質疑」(Wittgenstein, 1969: par. 458，較適當的翻譯可能是：「人會因為特定理由而提出質疑」)；總是會有「超出合理懷疑」的宣稱出現，即使對笛卡兒也是如此，而知識便會自這樣的宣稱開始行進。它之所以無法達成，是因為不受限的質疑，甚至會影響到有關該質疑自身的主張。正如維根斯坦(Wittgenstein, par. 456)所言，「因此，如果我懷疑或不肯定這是不是我的手(無論以何種意義而言)，為什麼不能以同樣方式去懷疑這些文字的意義？」維根斯坦本人觀察到這兩個論點之間的區別，但也指出讓它們總是維持彼此有別是有困難的。「在某些情況下，質疑是不合理的，但也可能有其他的情況，質疑看起來在邏輯上是不可能的。這兩者之間似乎沒有明確的界線」(Wittgenstein, par. 454)。

本書從頭到尾所關注的是對現代主義概念的此種雙重質詢，此質詢不僅是知識論辯的特徵，也是一般當前社會哲學結構的特徵。每種質詢個別處理思想運動的一項特質，而思想運動正是現代主義的特徵。「現代性」宣稱必須令自身脫離脈絡，第一項質詢探討的就是這點，它也論及此一嘗試所帶來的負面結果。第二個質詢則將焦點置於現代性實踐上述作為的能力，以及它提升自己到某個位置、讓自己能從「外部」對自身脈絡產生作用的能力。前者強調的是無可避免的要求或需要，因此

其重點在於那些無法逃避的問題。相對而言，後者則強調現代性的力量，或更精確地說，是現代性力量的缺乏，因此它聚焦的是答案的可達致性，或更精確地說，即再次關注達致後那些無法令人在完全滿意的情況下的答案。於是，這兩種反對意見都提出了對現代性的批判。其中任一批判皆不能化約至另一個，因為它們批判的方向並不相同，雖然正如維根斯坦所強調的，它們也彼此相關，有時我們很難分辨它們。

12

如果現代性的特徵，在於其早期、「原始」的嘗試，亦即試圖讓人類自我(基本上即為知識追尋者和政治性存有)脫離自身脈絡的話，那麼只要謹慎地將歷史化詞彙引入，就能相當不證自明地將現代主義論述和現代性的出現連結在一起。在所謂的早期現代時期中，主要的思想家有笛卡兒(Descartes)和霍布斯(Hobbes)，還有一些稍晚期的啓蒙運動思想家(第一章和第二章有更詳細的資料)。反對這個現代主義觀點的理論化則堅稱，我們需要實質地、而非單純地在定義或程序上，去達致自我、知識與政治，並因此堅持這些問題實質上是無法逃避的，而對於嘗試脫離脈絡時所遭遇的原則侷限，該理論化是針對這點所提出的**第一項智識回應**。歷史上，浪漫主義最早完整表達出此理論化，而這種思想標示了十九世紀時許多關於**現代性可行性的爭議**。相對而言，**第二項回應**可更恰當地理解為智識上對於現代性的**歷史性成功而作出的回應**，即回應原始脫離(original distancing)在歷史上的成功。正是在此種意義上，尼采成爲此一思考模式的關鍵人物。第二個回應不像第一個那樣爲可達致性的問題提供答案，而是強調該問題有原則且持續的開放性。如此一來，它重新界定了有關無法逃避性的概念，令之從一個對答案的需要，轉變爲一個問題群的領域。第二項回應再次與第一項回應連結在一起，但它無法像第一項回應那樣維

持堅定的實質立場，而這正是第一項回應的特徵⁶。

肆、現代性的消失點

本書將探討有關知識確定性、政體可行性、自我的延續性、過去的可企及性，以及未來的透明性之問題，這些問題是無法逃避的，而持久不變的答案是無法達致的。竭盡所能地辨識既不能拒絕也無法回答的問題，並不是一件極有成果的工作。肯定的是，雖然有人可能認為，缺乏一個可將那些無法逃避問題一網打盡的已達致答案，也許會影響我們回答其他問題的方式，但並非所有社會科學的問題都屬於這個範疇。橫跨哲學與社會理論歷史之問題群的持續存在，並未試圖推演出各議題的無法逃避性，而是可能足以作為一項指標。此標準不應立即被視為僅是指涉時間上的持久；議題也必然跨越各種概念化的模式而持續存在。

我提出問題的方式，也許看似特別偏好現代主義的理論化。但我只是肯定這些問題，而非肯定現代主義式的答案。我也的確認爲，現代主義的優點之一，就是以一種清楚且基進的方式將這些問題提出來。這也是爲何我較常採用現代主義、而

⁶：在較早的嘗試中，我們已將術語形式化，並指涉社會思想的第一、第二與第三種模式(Friese and Wagner, 1999a)。我們的用意在於迴避較為特定的用語，例如「浪漫主義」和「尼采主義」，這些用語的內涵傾向於順服有關這些思考模式的多餘先入之見，而且可能較適用於將要討論的某些問題群甚於其他問題群。然而，此一形式化導致了新的誤解出現，若以此觀點來看，該形式化所付出的代價是極高的。因此，在希望能夠達成以下兩個艱鉅目標的情況下，此呈現過程將避免形式化，而嘗試證明(1)有一種社會理論化的詮釋空間存在，其中充斥著各種無法彼此化約的模式(對這些模式而言，戰鬥用語是不適當的)，並說明(2)這些模式可藉由展現它們共有的問題群，而和彼此產生關聯。

非其他模式去闡明問題的原因。若要在其他模式中使問題清晰可辨，就需要歷史說明和概念轉譯，我將在後續章節中對這兩者作進一步的說明。另一方面，我認為理論化模式具有無法化約之多元性的此一看法，看來可能會導致對第二項回應的偏好，這是為了強調可達致性的問題。我確實認為(只有)第二項回應開啓了空間，讓我們得以充分反思那些問題的重要性。但我主張的核心來自於某種理念，即認為那三種模式必須和彼此連結以創造有各種可能性存在的空間，而答案將可在該空間內找到。

13

因此，我認為在各種理論化模式的範疇裡，這些問題一般都可被辨識為重要而基本上無法解決的議題。誠然，無論是從哪一種立場出發，我們都會傾向於以多少有些不同的方式尋找答案，但每個特定的答案都會錯失議題的某個相關面向而失焦。總是有東西從我們眼前逃開。這就是有關消失點的空間隱喻有用的原因。有關無法逃避性與可達致性的議題，就處於社會理論化的消失點。它們建構了對世界的觀點，但它們本身無法被掌握。社會理論化形成一個三角空間，消失線就從這三個端點出發，朝著那些議題行進。這三種模式中的任何一種都可用以檢視那些議題，但每種觀點的特徵都有別於彼此。正是它們對消失點的指涉，將它們連結在一起，也正是它們之間的差異，才創造了有各種可能性存在的空間。

本書主張重新思考一些此種無法達致卻不可逃避的議題，而檢視這些議題一直以來是如何被加以處理卻總是一再逃開。這裡所採用的呈現模式主要並非哲學式的。更確切而言，對解決方案的尋求將被置於歷史的時空當中。此觀點是關乎於概念與實踐的一種歷史社會學，即使它有時會延伸至極遠的距離。就它所處理的議題而言，它同時也在社會學論證的疆界運作。若它達成某項所欲達成的目標，它便會將人們可能用以思

考現代性的理念，連結到研究社會世界的方法上，而在這些方法中，現代想像表意系統(modern imaginary signification)是極為重要的。

知識的確定性

壹、質疑確定性

「生活在危險世界裡的人都被迫尋求安全。」一本於一九二九年十月十一日在美國出版的書，是這樣起頭的。短短幾天之後，華爾街股市崩盤。此事件發生後，很快地全世界便似乎陷入了混亂，並極度缺乏安全。在二十世紀的歷史中，一九二九年的世界經濟大恐慌以及其後的好幾年，標示著一個重新追尋安全的起點，或至少加速了此項追尋。經由內戰、戰爭與極權主義去實行此追尋之後，所造成的短暫結果是在西方民主上相對鞏固的「榮耀三十年」(thirty glorious years)，其中包含以凱因斯(Keynesian)為領航的經濟學、福利政策的擴增，以及經驗與應用社會科學及經濟科學的蓬勃發展。我的目標並非在本書或此章中進行制度分析，我真正想提出的問題是，那些科學發展是否能被理解為在充滿危險的世界中，追尋安全時的一部分，又是以哪種方式被加以理解的。

以上所提的著作是杜威(John Dewey)所寫的《追尋確定性》(*The Quest for Certainty*)，其問世的時機就只是碰巧和華爾街股

市的崩盤連結在一起^①。然而，它確實回應了一個脈絡更廣泛的危機。在長達好幾十年的時間裡，人們變得愈來愈關注以下兩者間的關係，一邊是哲學家的真理宣稱，另一邊則是各種科學不斷生產的某種知識類型；整個十九世紀，科學在生產這些知識上愈來愈成功。那些科學(包括社會科學)被認為是過度專門而不完整的，但同時它們在產生新洞見上也極為成功，且成功透過以科學為基礎的技術去改變世界。雖然它們最初是在哲學的庇蔭下發展，但它們似乎令哲學有如宗教一樣，變得既多餘又無以為繼，因為在面對日新月異的科學概念與經驗洞識之時，任何關於事物秩序持續性的本體論或形上學宣稱，以及建立該秩序的基礎，都無法支撐下去。

一九三〇年代時，胡塞爾(Edmund Husserl, 1970)宣告「歐洲科學的危機」，而幾乎在同一時間，霍克海默(Max Horkheimer)與海德格(Martin Heidegger)都在就職演說中提出了有計劃性的方案，建議該如何克服此危機，而這兩場演說各因不同的理由而在之後變得聲名狼藉。一九三一年，霍克海默成為法蘭克福社會研究學院的主任，他在就職演說中，批評社會科學「混亂的專門化」(chaotic specialization)現象(Horkheimer, 1931: 11)，並描繪出一個批判性歷史唯物論(historical materialism)的理念，認為應該將社會研究與社會哲學結合起來。短短兩年後，海德格在就任弗萊堡大學(University of Freiburg)校長時，也發表了就職演說，但當時的政治情況已截然不同。他同樣批評「科學被壓縮至各學科部門之中」，以及它們「分散至孤立領域和角落」(Heidegger, 1983a [1933]: 13)，同時，他也要求它們透過「在人類歷史－精神世界中心提問的根本性與單純性」(Heidegger,

^①：此書是在當年春天，於季佛講座(Gifford Lectures)舉辦之後，在愛丁堡趕印出版的，這本書正是以該次講座為基礎而寫成，趕印出版的理由則是為了迎接杜威即將在十月二十日來臨的七十歲生日。

1983a: 17)，並在這兩種特性之中和彼此重新連結起來。雖然這兩位演說者之間有許多相異之處，但在診斷危機，以及要求更新哲學和科學之間的關係上，他們卻是一致的。除此之外，此更新過程也需要他們兩位重新評價哲學，雖然再一次地，他們使用的方法並不相同。霍克海默訴諸於德國理想主義的傳統，尤其是黑格爾的思想。海德格則以更為基進的方式提出問題，回到希臘哲學的範疇，並希望科學再次成爲一種「質疑、一種未受保護的抗拒，而處於存有(Being)整體的不確定性中心」(Heidegger, 1983a: 14)。當霍克海默爲該思考模式設下基石，使之成爲後來所謂的批判理論(Critical Theory)時，海德格的研究則成爲後結構主義(post-structuralism)的主要參照對象，亦即另一種當代批判理論化的主要模式，或者在現今的脈絡中，我們也可稱之爲對現代性的批判。

二十世紀之交，杜威的實用主義(Deweyan pragmatism)常被認爲是一項針對現代情境的批判性探問，它迴避了各種取徑的陷阱，而那些取徑是由霍克海默與海德格所啓發的。此外，它有時也被認爲是在經歷了一九六八至一九八九年現代社會生活的轉型之後，唯一存留下來的主義。光是這一點，就已有足夠理由讓我們在回顧現代性社會理論的脈絡中，保證提出一個詳細的評價。由於本書的研究無法進行如此廣泛的評價，因此我在討論有關現代性的知識論問題群時，將以杜威的知識概念爲核心。

正如人們所知，杜威所採的態度是向哲學道別，而不是藉由回到原始關注而主張重新評價哲學。「我不認爲這頭銜有多重要，」一九二九年早期，他在授予季佛講座(Gifford Lectures)的主辦人頭銜之後，寫信給胡克(Sidney Hook)，「但以歷史角度而言，這是一種對哲學的批判，因它試圖獲致理論的確定性」(Dewey, 1984 [1929]: 267)。在提出結論的講座中，他將科學的

晚近發展比作「哥白尼革命」(Copernican revolution)，此術語借用自康德，他的目的在於詳加說明該術語的哲學意涵。

我們已經看到，在知與行、理論和實踐之間的對立，是如何在科學探問的實際事業中遭到拋棄的，而認知(knowing)又是如何藉由行動往前邁進。我們已經看到，透過純粹心智的方式去追求絕對確定性的認知探索(cognitive quest)，是如何為了尋求安全而遭到放棄，而透過對各種條件的初步主動管制，安全極有可能出現。[……]舊的中心是心靈認知，這是藉由自我完形的能力來達成的，並且僅在一個同樣自我完形的先行外在物質上運作。新的中心則為各種含糊不定的互動過程，它們發生在既不固定也不完整的自然歷程中，但此歷程能夠透過刻意運作的中介，而導向全新且截然不同的結果(Dewey, 1984: 231-2)。

- 17 如此一來，杜威便將認知與認知者穩穩地置入世界。哲學所關注的是以知識論為基礎的確定性，而他對於知識的主動、有效理解，則是置於追尋安全的脈絡之內，此脈絡總是與問題及情境有關。正如羅遜(Richard Rorty, 1980)和其他人所認知的，雖然在作品中採取了各種不同的態度，但杜威其實更接近海德格。羅遜將杜威、海德格與維根斯坦視為二十世紀最重要的思想家，而如果他是正確的，那麼有關知識論確定性的問題早就應該平息，知識論也早該勝出(Taylor, 1995a)。然而，事實卻遠非如此。《追尋確定性》出版半世紀後，另一個「有關知識的報告」強調了一項事實，即二十世紀的科學持續毫無根據地宣稱自身擁有優越的知識。該報告的作者李歐塔(Jean-François Lyotard, 1984 [1979]: 25-7)訴諸於維根斯坦有關語言遊戲的概

念，以及這些概念無法化約的多元性，從而解釋為何此種宣稱是站不住腳的。因此，他成為其中一位引發知識論新論辯的學者，如今在關於後現代性的討論脈絡中，經常指涉此種新的論辯。同樣地，圖明(Stephen Toulmin)在上述報告一九八四年版本的緒言中，強調《追尋確定性》的一貫重要性，因為它以批判眼光去檢視「二十世紀的自然科學與哲學」(Toulmin, 1984: xiv)。如此看來，杜威籲求人們放棄追求確定性的說法，並沒有獲得聽從。抑或反過來說，若我們考慮到，人們曾針對所謂後現代對知識論的挑戰，提出憤慨的回應，那麼哲學家與科學家似乎持續認為自己正在追尋的是確定性，而非如杜威所言地追尋安全。

在此脈絡中，本章節回頭探討某個分析，套用我的術語，此分析應被稱為對確定性的現代式追尋(modernist quest for certainty)。然而，該分析旨在將議題拓寬，而特別考量社會科學和相關的知識論議題，並探詢二十世紀進一步的歷史是否導致我們必須回顧杜威的診斷^②，但我們首先將要檢視杜威的建議本身。

貳、對確定性的現代式追尋

杜威將其中心批判稱為「認知的旁觀者理論」(spectator theory of knowing)(Dewey, 1984: 195)，即認為世界暴露在人的眼光之下，而正是此種介於認知主體與被認知客體之間的距離，才導致了某些知識的產生。此理念有時被溯及柏拉圖對於本質領域與表象領域之間所作出的區別，但這樣的追溯可說是錯誤

^②：圖明(1984: xiii-xiv)大膽地主張，維根斯坦的(而非直接是杜威的)相關理念，對於人類科學和「社會理論」的發展影響深遠。

的。然而，一旦該理念的發展是爲了回應有關世界確定性的基進質疑時，它就取得了某種特別的現代外觀。就這點而言，該理念主要的指涉爲笛卡兒的《方法論》(*Discourse on Method*)，此理論立基於對主觀性的基進設定而揭開了現代式理性主義(modernist rationalism)的序幕；之後它又指涉康德的《純粹理性批判》，目標在於總結笛卡兒理性主義(Cartesian rationalism)與休謨經驗主義(Humean empiricism)之間的爭論。

- 18 因此，認知的旁觀者理論是以基進的懷疑態度作爲起點的，對這樣的態度而言，沒有任何事物是理所當然的。正是爲了回應我們對所經驗世界的質疑，追尋確定性的行動才必須藉由脫離世界、取得一個從「外部」觀察世界的觀點來進行。一般認爲，與世界的感官知覺保持距離，是找出那些無庸置疑之少數假定的先決條件，而唯有以這些假定爲基礎，關於有效知識的宣稱才得以成立。藉由同樣的行動，有關知識論自身的問題，變得關乎於以下二者間的關係，即一邊是世界的「真實」，另一邊則爲人在哲學及科學中，對於世界的「再現」過程。誠如杜威所指出的，長久以來，科學哲學就偏好一種知識論的形式主義(formalism)，此主義預先假定，認知者與被認知者之間存有距離。就此，知識的現代式概念於焉而生。它和隔離出一個社會領域的準社會學(quasi-sociological)理念合作，在該領域內，對知識的追求有可能獨立於社會生活的其他關切而存在。

杜威針對此概念提出一個有力的批判，並證明採納此概念如何在科學哲學中製造了永無止境且徒勞無功的論辯。然而，正是由於此論點所擁有的力量，才讓人們懷疑，這樣一個漏洞百出的論點，當初是如何能夠站得住腳的。肯定會有一些解釋出現，藉由譴責那些抱持該觀點者另有所圖去加以開展，可能是譴責他們致力於追求如神一般的權力，也可能

是指責專業哲學家成功地與出賣體力的勞工劃清社會界線 (Toulmin, 1984: xiv)。但是，這些解釋是虛偽的，因為它們沒有考量到當事者本人所提出的理由。一旦哲學家 and 科學研究者的活動被視為一種與世界的實際接觸，而非一種有別於其他活動的先驗行動(a priori)，我們就有可能找出他們在特定情況下意圖處理的特別問題群。換言之，杜威的哲學批判必須與哲學的詮釋歷史相輔相成，尤其是哲學中的那些關鍵時刻與它們的創造者，這些時刻已被認為代表現代主義思想重大的轉折點。

一些有關哲學史與各種科學的晚近著作，的確已或多或少自覺地探索此種議題。正如我們所見，長久以來笛卡兒就被指責提倡的是無法達成、且最終有破壞性的研究，此研究將確定性的基礎置於經驗的特性之外。時至今日，當我們論及某個同樣具誤導性的嘗試，亦即將政治秩序立基於個別之人及其理性的某個抽象概念時，霍布斯的《巨靈論》(*Leviathan*) 是其中一個主要的指涉對象。雖然這些批判都有其合理之處，但它們仍處於譴責的模式內，無法掌握那些智識研究的核心(關於譴責的批判作為一種理論化模式，參見 Boltanski and Thévenot, 1991)。更近期時，笛卡兒的方法論被置於脈絡中解讀，也就是處理當時人類社會生活裡有關「安全」的問題，那時的宗教改革與宗教戰爭標示著摧毀確定性基礎的一大步(Toulmin, 1990)。對於知識在經驗中的基礎，霍布斯與波以爾(Boyle)之間有個長久以來為人所忽略的爭論，此爭論同樣代表了另一種情況，即嘗試重建確定性的狂熱，唯有藉由激烈的宗教紛爭在作者意識中所造成的衝擊，才有可能得到解釋(Shapin and Schaffer, 1985; Latour, 1993; Stengers, 1993)。

以如此一個較取決於脈絡的觀點而言，笛卡兒和霍布斯 19
兩人所做的嘗試，其特性在於高度體認到一種無法逃避的兩

難困境。就一方面而言，他們在智識上深刻意識到有一種偶然性、缺乏穩定性和確定性。基進的質疑確實是論證的起點。就此意義來說，這些事件被正確地視為現代主義思想歷史中的高潮，它們的確開啓了哲學與政治理論中的現代主義論述。另一方面，霍布斯與笛卡兒也被一種信念所驅使，相信人類若缺乏社會及自然生活的某些範疇，就無法生活得很好，而這些範疇會將自身加諸於每個人之上，同時，唯有當它們是不容否認地有效、也因為它們是不容否認地有效時，它們才會將自己施加於人們身上。在毀滅性宗教與政治紛爭作亂的狀況下，不確定性的情況在經驗上是不證自明的，而此情況必須訴諸於某種方式以得到解決，根據他們的看法，該方式只可能存在於此種經驗之外。這兩種明顯互不相容的信念同時存在，致使他們的作品擁有某種特質，人們可能稱之為教條式現代主義(dogmatically modernist)：它們基進地拒絕沒有根據的假定，卻固執地堅稱，有關認知與政治秩序的一些可界定最低條件(definable minimum conditions)能夠、也必須被普及地建立起來。抑或套用杜威的話，這就是為何他們那種完全合理的、尋求安全的嘗試，最終會演變成一種對優越理性與真理的訴求，而杜威後來便將該訴求詮釋為追尋確定性的一部分，而此追尋是為人所誤解的。

然而，若我們根據杜威的標準，嚴格地將笛卡兒和霍布斯的著作詮釋為一種活動，認為此活動旨於帶給世界新方向而在世界上運作，那麼情況又會是如何呢？如此一來，作者們將會在某個既有情境中發現一個問題群，將目標訂在解決問題上，並會被一種針對特定情況的迫切感所驅使，而不會將目標訂在提出哲學與政治理論的永恆真理(當然，這是他們用以描述自己所進行之活動的方式)上。他們的計畫絕對相同於杜威敦促我們去做的。我建議我們也應該從這樣的一個角

度，去解讀哲學史和各種科學^③。如此的取徑將能夠處理兩項議題，而不論是杜威式的泛化實用主義，還是任何堅持「追尋確定性」的哲學，都無法處理這兩項議題。

首先，此取徑將化解哲學實用主義批判中的張力，該張力近似於一種施為(performative)的自我矛盾。實用主義強調，認知是世界上的一種活動與運作，而非發生在全然隔離領域內的任何事物。但是，它似乎完全否定那些著作具有此種世俗地位，而那些著作創造出某種情況，讓完全隔離的知識領域得以存在，此情況即為知識的現代式取徑。若要堅稱認知是在既有情境下有智慧地解決問題，就必須考慮到各種不同的情境，尤其是涉及或多或少(被經驗的)安全程度的情況；同時也要考慮到手邊可用以解決問題的不同方案，尤其是用泛化方法以及專門化方法以產生效果的那些解決方案。如此一來，現代主義將不再陷入知識尋求(knowledge-seeking)的獨立範疇，而僅是一種取徑，堅持在以極度不安全為特徵的情境中，泛化方法有必要存在，同時也因為此種情境之存在，泛化方法才有其必要性。

其次，因為此種區別之故，這個取徑將會考慮到追尋安全時的多樣性，而不會一直滿足於某種根本上的區辨，亦即介乎於追求「安全」的此種合理慾望，以及致力於追尋「確定性」的此項不合理慾望之間(由於這個原因，接下來我將揚棄杜威在術語上的區分，而根據一個較廣義的、對追尋確定性的理解，去詮釋哲學和科學)。更具體而言，此取徑將促使我們重新解讀有關「歐洲科學危機」的論辯，將之視為涉及全世界的各種方式。此爭論確實以某種論斷著稱，即斷定知識的工具概念(instrumental concept)將要成為主流，而該概念將藉由科技手

③：漢娜·鄂蘭於《心智生命》(The Life of the Mind, 1978)的第一冊中，就試圖以某種將思考視為經驗的觀點，重新解讀哲學的歷史，就我看來，此種觀點可擴及的範圍，在該本書中尚未被充分認清。

段以協助改變世界。然而，在第一種情況下，此取徑端賴於是否可能在多樣的知識概念間作出區分。就這點來看，如此的重新解讀，允許我們去考量社會科學在追尋確定性過程中的位置，這個問題曾在《追尋確定性》一書中被加以探討，但討論極為不足(參見第八章的 Dewey, 1984；尤其是第一六九頁至一七四頁)。

至於一般在追尋確定性時，有關追尋過程的多樣性問題，此處的幾點說明便已足夠。在二十世紀早期，大多數參與論辯的學者，都以哲學和科學二者間明確的區分而展開論辯。在許多歐洲文獻中，問題的核心都在於哲學失去了凌駕科學之上的霸權。有人針對科學的零碎化和分科化進行初步觀察，將之視為一種失去哲學庇蔭的後果，之後此種觀點導致一些結論的產生，例如霍克海默所提出的工具理性(instrumental reason)霸權(此霸權並且導致理性在一個更全面、客觀的意義上「黯然失色」)，以及海德格在作品中所提出的，現代科技作為一種嶄新的形上學而崛起。這些作者在他們早期作品中所提供的這些另類想法，指向了重新思考的不同方向，而這些方向是同樣可行且重要的。對霍克海默而言，這是傾向於將知識歷史化，即使它依然受制於其黑格爾哲學。同時，這對海德格而言，是一種對存有(Being)的提問，而它雖然強調時間性，但起初並不允許任何社會歷史被加以脈絡化，直到後來也只容許一種極具疑義的脈絡化過程存在。

另一種可能的取徑是，無論哲學是如何地被加以概念化，都拒絕回歸到哲學之上，而擁護嶄新的科學。維也納學派(Vienna Circle)的(新)實證主義，以及美國的實用主義正是以不同方式提倡這一點。以杜威的話來說，實證主義將會把對確定性的追求(根據其看法，此追求是誤入歧途的)，從哲學範疇轉移至科學範疇。基本上，實證主義是在一種心靈獨立

(mind-independent)的真實模式下運作，並在認知與行動之間劃清界線。作為一種科學哲學，實證主義試圖宣稱優越的科學知識在嶄新形式中具有確定性，這尤其是以邏輯與數學作為基礎而提出的，但邏輯和數學對杜威而言僅是可能知識的其中一端而已。正是在此種意義下(也唯有在此種意義下)，《追尋確定性》一書才能如同圖明所言，被解讀為一種對現代科學的批判。然而，杜威自己卻是擁護科學的，這尤其是因為他見證到，在海森堡(Heisenberg)發現不確定性的原則(principle of indeterminacy)之後，科學經歷了一場在取向上的決定性轉變。根據杜威的看法，對確定性的追尋，自那以後即被追尋安全所駁斥並加以取代。科學將不再想要發現先客體(antecedent objects)的運動法則(此法則是人類必須順從的)，而是轉「以結果知識(knowledge of consequences)為導向，建構令人愉快的客體」(Dewey, 1984: 217)。

21

重要的結論隨之而來。以第一種情況而言，有人可能認為在杜威的作品中，有一條道路傾向分析現代性之中的知識情況，而這條道路依然是開放的，即使杜威本人並未在其上行進。在霍克海默與海德格的作品中，工具理性或不受束縛之科技的統治，是他們的知識哲學與科技哲學所產生的結果，但從杜威的立場來看，這僅是一種歷史經驗的可能性(historical-empirical possibility)，在實現之後必須被加以分析(李歐塔在這兩種立場之間仍舊特別搖擺不定)。然而，在提出工具以分析社會的知識發展方面，杜威的貢獻極少，更別說在實際上提出此種分析了。杜威偶爾會有一種非常樂觀的論調，將知識的進步轉變視為理所當然的，而這是唯一展現他態度的論調，並經常(不太公正地)受到批評，其中尤以歐洲讀者特別不滿，認為它顯示出某種態度，似乎本人曾親身參與(hands-on)社會變遷似的。

除了杜威之外，在人們愈來愈洞識到其他(宗教和形上學的)基礎的缺乏後，某種對科學的比較歷史分析，以及在適當修正下，對社會科學的比較歷史分析則變得必要，以便將那些實踐視為追尋確定性的另類方法。根據杜威的觀點，大部分自所謂的科學革命(以及較早期)以後所進行的科學活動，都可被解讀為確切是解決問題的活動。正因為科學需要行動，而非僅止於觀察，所以科學能夠創造確定性，而不只是提出假設而已。然而，隨著這些活動的進行，人們往往試圖合理化科學知識具有特殊效力的此種宣稱，並因此訴諸於各種科學哲學與知識論，而這些嘗試都將落入杜威的裁決中。在二十世紀初有關科學危機的論辯中，理解對於科學那兩種解讀間的關係，以及瞭解其中所涉及的科技，都是懸而未決的課題。

然而，在此我將不繼續深究這個議題。本章接下來的部分將根據以上問題群，特別解讀社會科學中有關知識宣稱的歷史。此解讀將由兩種理念來引導。我假設社會科學的歷史大致可被詮釋為一種追尋確定性的形式，只是這種追尋在社會科學中採取了特別的形式。同時，在更具體的面向上，我也將主張在分析社會科學時，知識形式的史實性(historicity)，以及其中所涉及的知識論確定性的各種形式，會變得格外顯而易見。

參、在社會科學中追尋確定性

對於自己所產生的知識，社會學家們的信念時常變動。當然，社會學家在傳達自己的研究發現時，確定的程度是因人而異的。然而，隨著時代變遷，社會學界的風氣也有大幅的改變。一九六〇年代的知識論確定性，就是一個極端的例子，可作為
22 有用的參考點。大約在一九六〇年時，許多社會學文本充滿了

自信，不僅相信概念及方法的效力，也相信社會科學家能確實充分地分析並解釋社會現象。法國人弗雷斯(Robert Fraisse, 1981)之前是一位研究行政人員，他回顧自己的經驗，將這種態度稱為「知識的樂觀主義」(epistemic optimism)。在一九八〇年之前，這種樂觀主義已明顯衰退，取而代之的是一種深刻的懷疑態度，懷疑是否有可能以社會學的角度去理解社會，這種態度一直持續到今天。這樣的觀察導致人們去反思，社會科學中有關知識論確定性或不確定性的各種情況。

在社會科學的歷史評論中，人們不常將長期的智識轉變與「現代」社會科學的建立連結在一起；該智識轉變開始於二十世紀初的「古典」時期，結束於一九六〇年代。其中的意涵往往在於，主要的知識論問題、理論上以及方法論上的問題都已在該時期內得到解決，因此自那以後，知識的發展將通暢無阻。雖然這種描述的確充分表達出一項重大改變，但它藉以提出主張的觀點是，知識的確定性已在這段時期的尾聲充分地建立起來。社會科學的現代式取徑確實在一九六〇年代之前完整地建立起來，並自此成為主流。然而，我傾向將該取徑(歷經長期抗爭之後)的崛起，理解為重新界定歷史狀況時的一部分，而非一種毫無疑義的突破(若需要更詳盡的分析，參見Wagner, 1990; Wittrock and Wagner, 1992, 1996)。在這段過程之初，知識確定性所要求的條件並沒有得到滿足，但經由社會的轉型，這些條件得以實現，而社會的轉型則關乎於對當時情境的此種重新界定(有關知識確定性的所需條件，參見Wagner, 1995)。將此歷史軌跡簡略地描述成一種智識歷史或一種科學的歷史是不夠的；我們必須在政治社會學的範疇中進行探索。

十九世紀時，社會學家的工作通常和國家關注的議題有直接聯繫。當時的看法是，社會知識必須以制定政策為導向。在尋找一條暢通無阻之路，以便從較早期限制性的自由主義(甚

至譬如在德國的古老政權)中解脫時，這種以國家為導向的社會科學就界定了當時主要的政治議題，而在許多國家中，這些議題被稱為「社會問題」或「勞工問題」。雖然國家涉入的範圍有必要擴大，但在多數人眼中，這並未徹底脫離之前的實踐。社會菁英僅是必須比之前更快地回應人民的需要，並作出回應。經驗性社會分析的用意在於展現改革的必要性、反對菁英抗拒(élite resistance)的心理，同時也在於發展並提出所需方法的類型。就此目標而言，一開始並不須要正面對抗任何特定的知識論或本體論議題；廣義地說，對於這種以問題為導向的社會科學而言，一個嚴肅審慎的經驗實在論(empirical realism)似乎已經足夠。於是，十九世紀中葉後，實證主義溫和派在以政策為導向的社會學家當中成為主流，致力於延伸實證知識，有時甚至會引用孔德(Auguste Comte)之名，但是少了社會實證科學原始計畫中的那種宗教狂熱。

然而，在十九世紀末葉時，歷史情境似乎愈來愈充斥著逐漸升高的不確定性。較早之前，人們曾強烈聲明要「追尋確定性」，例如宗教戰爭時代(參見第十八頁)，或是美國與法國革命餘波蕩漾的時期(將在第二章討論)，而十九世紀末的情況就和這些時期的狀況類似，因此能用類似的方法去加以分析。就此處而言，即為十九世紀受限的自由現代性，轉變成一種無所不包的社會形構。十九世紀末以前，人們普遍認為若沒有發生重大動亂，這樣的轉變是不可能發生的，許多人認為這種轉變絲毫不令人期待，但同樣也有不少人認為這是無法避免的(參見 Wagner, 1994a, 第四章)。勞工運動的興起，以及既定菁英對勞工要求的拒絕，似乎造成往後這兩者的利益永遠無法相容，也造成階級紛爭持續不斷，而這些都威脅到社會的秩序。所謂的頹廢派(fin de siècle)文化智識論辯，揭開了對知識秩序一切基礎的質疑。第一次世界大戰的來臨，似乎確認了許多晦澀不

明的觀點，蘇聯大革命的來臨，也以不同的方式做到這一點。

在這種情況下，許多社會科學家(如舉足輕重的「古典」社會學家)都非常清楚，有一項重大的社會轉型已經發生，也瞭解當時為人所接受的大部分社會知識並不足以用來理解這種轉變。政治取向的轉變，亦即日益質疑自由主義的可行性，和知識論取向的轉變平行發生，而後者即是一種更新的懷疑論，質疑啓蒙運動傳統的另一主要信條，亦即人類行動與社會世界的可理解性。從十九世紀邁入二十世紀的那段時期，目前被認為在知識上的成就是極豐富的，在社會科學的許多領域上，甚至可說是一個經典時代，尤其是在社會學、心理學和經濟學等範疇。然而，當時有許多作品都是在一種危機感的促使下完成，對於較早前社會科學在知識論、本體論以及方法論上的許多假定，人們都備感不足。

在知識論方面，社會科學認為自己被迫大量拋棄一種再現社會真實的理念，而接受另一種觀點，即認為概念的建構仰賴於觀察與理解的方法和形式，同時也有賴於觀察者在社會世界中的利益。美國實用主義即是此種轉向的最明確例子，但在歐洲的論辯中也會進行類似的討論，這些討論往往充斥著更多的張力，其中最顯著的例子就是韋伯有關方法論的作品。結果，概念的形成過程也變得更加充滿疑義。向來被認為不證自明的主要概念被攤開來詳細審查，尤其是那些集體用語，例如社會、國家、人民和宗教，以及那些指涉人類及其持續存在感的用語，例如個體、行動、自我與心靈。確定這些概念是特別重要的，因為它們在某種形式上，對理論化政治秩序而言是不可或缺的，這是以諸如集體現象與個體人類之間的某種穩定關係而言。知識論與本體論的質疑在方法論上產生了迴響，例如統計學方法就往往仰賴於對總體(aggregates)的一些假設(大部分是國家)，以及這些總體的組成分子(大部分是個體或家庭)。若

無法確定這些概念，任何研究方法論的基礎也就岌岌可危。

於是，這段時期的取徑和較早前的社會科學相比，不僅較為質疑有關人類歷史演進的決定論觀點，也較不信服那些藉由經驗觀察而來、有關社會世界任何法則的直接洞見。首先，此種不確定性應被認為會侷限社會知識在行動目的上的實用性。較早前的訴求在於追尋更好的「實證」知識，從而導向更好的行動；根據此一概念，以不確定知識作為基礎的行動，應該會導致不確定的結果。的確，這段時期的論辯以一種分裂著稱，一方是嘗試充分呈現這些洞見的社會哲學化思考，另一方則是不受此種議題所擾而持續存在、甚至擴張的經驗研究。

然而，在二十世紀的前幾十年裡，針對知識與行動兩者間關係而提出的新穎概念，卻變得比之前更有助於參與制定政策的過程。第一次世界大戰時的世界政治危機，以及內戰時期的持續動盪，都給予這些考量一種急迫感，也促使各種論辯聚焦。正是在這種情況下，《追尋確定性》的出版與華爾街股市的崩盤碰巧同時發生，在政治智識歷史上取得一席之地^④。社會政治生活中的不確定性是無法克服的，在此種經驗背景之下，人們提出了知識論上的批判，認為對確定性的追尋已誤入歧途。相信社會世界是井然有序的，對這點的信心似乎已不再被要求，而這是啓蒙運動的遺緒，希望十九世紀的社會科學能夠做到的。這時的情況反而是，接受不確定性已被認為是追尋知識的先決條件，此種條件將會引發改變，而非遵從既定的規則（詳細資料請參閱 Wagner, 1999）。而這也是杜威對未來在自然科學與社會科學中追尋知識的看法和預期。

④：這兩件事也正好發生在奧格本(William F. Ogburn)受命於胡佛總統(President Hoover)，發表《最近社會趨勢報告》(*Recent Social Trends*)的那一年。這份報告是社會統計學上的重要範例，試圖以某種賦予政府行動能力的觀點，去理解社會發展過程的主要路線。

肆、追尋確定性的結果：社會事實的論述結構

但是，社會科學的進一步歷史不能以此種說法簡單帶過。對決定論的批判確實被連結到強調目標導向(goal-directed)政治行動的可行性，而此連結是透過知識論上基本且關鍵的預設去進行的，即假定社會世界在重要面向上並非被找到或被發現，而是被創造且發明的。然而，此種新穎組合只在介於兩次大戰的社會科學中，造成某個支線的論辯而已。另一個主要的論辯支線完全脫離了世紀交替時的社會理論，而將社會科學置於嶄新的基礎之上。對社會科學現代主義而言，後來的這條支線較為重要。其主要元素是維也納學派的「科學世界觀(scientific world-view)」，以及統合的科學運動(unified science movement)，這項運動在實證哲學、社會主義思想與現代社會學研究之間創造了一個同樣史無前例的連結，此連結向來也被稱為孔德、馬克思與行為主義的混合體。在充滿疑慮和不確定性的智識及政治脈絡中，該混合體的支持者希望重新穩固有關現代性的社會研究，而再次提議將社會學視為一種在知識論上與自然科學具有同等地位的科學，因自然科學據稱是較為先進的。雖然維也納學派造成的影響仍然有限，但其較廣泛的觀點卻促成社會科學整體的重新取向。

以統計學歷史和經驗社會研究的歷史為例，在統計學的範疇上，十九世紀末到一九三〇年代之間見證了非常激烈的論辯，爭辯內容是關於一個表面上非常特殊的方法論問題，即如何藉由研究一部分客體而搜集到的觀察資料，作出有關整體的論述。此問題的解答是一些統計技巧，這些技巧可以代表性(representativity)一詞一言以蔽之。這些技巧在統計專業的內部

論辯中，以及有關規劃社會保險的論辯中同時發展。在制度上、認知上，以及政治上的轉變是緊密連結的，即「社會統計學的國有化、[……]『代表性方法』(representative method)和隨機選擇的傳播、以及[……]福利國家(Welfare State)發展的開端」(Desrosières, 1991a: 228)。當一個在概念上自由的國家轉變成福利國家時，其中涉及了「以統計學與社會研究的同質語言，取代權利自相矛盾的語言」(Donzelot, 1991: 171；另請參見 Österberg, 1988)。

在兩次大戰之間的那段時期，數學方法擴及經驗研究的其他領域，尤其是突然崛起的意見調查、景氣循環研究，以及社會結構研究此三種領域。在那段期間，尤其是第二次世界大戰之後，特別的研究機構成立，目的是提供資料，讓那些技巧得以派上用場。於是，我們可以發現到，自一九二〇年代晚期之後，一種經驗實證社會科學(empirical positivist social science)的輪廓開始顯現，此種科學以實用為導向，在特殊機構裡發展，且在二次大戰之後的那段時期，它很可能主宰了那些科學的形象。此社會科學擺脫了「古典時期」的質疑，而在方法論上藉由(一種特別的)經驗社會研究，規避在大眾社會環境下將個人連結到社會的問題。關於知識論與概念議題的質疑是無法完全消除的，但當時假設，只要從人們所能找到的、最安全的要素開始，就可以處理這些議題，而所謂的最安全要素，就是對於個體人類的喜好與行為，所進行的經驗觀察和資料搜集。經由整合那些資料，人們得出有關較大規模社會與政治的結論；從尋求「社會控制」的政策需要中，則衍生出一些問題，質詢的是哪些資料被產生或加以分析。於是，一種「軟性」的行為主義與一種同樣「軟性」的實用主義並行不悖^⑤。

⑤：羅斯(Dorothy Ross)在評論 Wagner, 1999b 一書時，向我建議此方案。

此行為社會研究(behavioural social research)將個體人類與他們的所作所為視為一個方法論上的起點，並且通常拒絕先前任何關於行為的假設，將其視為「毫無根據 (unfounded)」的預設，或者以維也納學派的術語來說，那些預設就是「形上學的(metaphysical)」。因此，該研究可說從一個政治現代性的基本信條(即個人自主性的卓越地位)上，得出一種結論，而此結論當然並非毫無疑義的。然而，此種個人主義，和自由政治理論或新古典經濟學中所假設的那種個人主義迥然不同，在那樣的個人主義中，個人的理性被認為是理所當然的。在行為社會研究中，唯有透過研究個人的言語或行為，才能發現社會的規律性，而非採用衍生的方式。但在辨識出此種規律性之後，它們有可能藉由更改行動的各種可能性而被重新塑造。

在這樣的基礎上，第二次世界大戰後的社會科學在方法論、本體論和知識論領域中是狀似成熟的(詳細資料請參閱Wagner, 1994a: 第七章)。在目前脈絡中特別與這點有關的，即為試圖在知識上達致結論的行動，而許多一九五〇和一九六〇年代的社會科學之哲學，追求的就是得出知識結論，該哲學將社會科學的成就，相對於自然科學所宣稱的標準去加以衡量(參見範例 Nagel, 1961: 第十三至第十五章)。在此，若我們有意願的話，就可以看見知識論的「現代式」基礎。該行動是現代式的，因為它棄絕了宗教與形上學，但它也提供了一個基礎，因它根據那些據稱無法避免的方法論和本體論結論，主張自身擁有優越的知識。這種現代主義社會科學的自我理解，可能會招致杜威派的批判。然而，還有另一種可能的詮釋。此社會科學可被視為一種知識，引導人類行為朝著創造未來契機的方向前進。如此一來，它便是杜威所設想的那種科學。如果我們不認為此種社會科學是從哲學知識論的角度去追求確定性的，而認為它是藉由相互關聯的觀察與介入行動，自行建立起

確定性的話，就會得出以上的詮釋結果。

在資料產生、統計程序以及分類過程中運作的認知過程，並非僅是描述性的，因為上述三種動作都是當代社會科學的特徵；此認知過程涉及一種努力，致力於將「形式上的投入 (investment in form)」平等化(Thévenot, 1985: 26)。投注這份努力的目的，是在人與人和／或物與物之間建立一種穩定的關係，藉此減低辨識情境時的不確定性。這份努力通常是暫時的，並且非常費力。那些根據統計分析而被認定是「窮人」者，各自的生活情況可能極為不同，他們自己也可能完全沒意識到彼此之間有任何共同性(commonality)。唯有當人們在「失業」一詞的用法上已經達成共識之後，「失業」才會是對於個人地位的一種強烈、毫不含糊的陳述；同樣地，被歸納為失業者的人，他們的情況在此新團體當中可能是差異極大的。甚至在社會世界和社會科學裡，已在使用中的詞彙時常可能被重新定義，耳熟能詳的情況也可能被置於新詞彙的標題之下；此一事實闡釋了某種特別的社會努力，此努力必須伴隨著概念上的革新(Stengers, 1993: 113)。

這種「平等化」的工作，是集體行動的先決條件。從事集體行動者將會預想自己和別人具有某種共同性，該共同性至少是和他們的共同活動有所關聯的。正如德羅西雅(Alain Desrosières, 1991b: 200; 以及 1993)所強調的，「附加(addition)(促進平等)和聯合(coalition)(行動)」之間有種緊密的連結，他分析了社會科學、統計學和國家之間的關係，並計劃性地將此分析稱作「如何創造團結一致的事物」(How to make things which hold together)。人們必須將截然不同的要素整合成平等的群體，藉此創造出秩序。

現代主義社會科學中有許多心力，完全投注在建立類目，以及評量那些類目的方法之上，使得我們論及人類時，能夠將

他們視為秩序良好的團體，擁有先已決定的興趣與抱負，而非擁有種種不同、各有特質的奮鬥目標^⑥。透過這些方法，社會科學家拓寬了自身概念的可及範圍，同時得以包含更多的存有物；這便是他們經常看待自己的方式，以拉查斯菲(Paul Lazarsfeld)為例(Pollak, 1979)，即對廣大社會的需要作出建設性的回應。這些努力在認知上傾向於建立以國家為中心的機構，以管理並監督人類，即建立一個包羅萬有，階級分明的社會結構，此結構也就是現在所謂的干涉型福利國家(interventionist welfare state)，或是「有組織的現代性」(organized modernity)(Wagner, 1994a)。

27

如果將現代主義社會科學視為一種轉換性實踐以進行簡單的分析，這樣的做法站得住腳的話，那它和那種顯然自相矛盾的觀察又有何關連呢？該項觀察的對象即為各種嘗試，試圖賦予此社會科學強烈的知識論效力宣稱。只要指出，我們可能必須作出確定性的宣稱，使得認知成爲一種成功的活動，那麼以上的矛盾論述就得到解決了。我試圖描述的社會科學軌跡，在本質上是歷史性的，其中有種雙重的(社會政治及智識)建構過程正在行進，過程裡其中一項的成功確認了另一項的成功。社會科學對確定性的追求，是在極度不確定的環境下進行的。此一對於確定性的追求，得到的回應是一種社會政治的轉變，該轉變基本上產生了那些打從一開始就在知識論上被假定的社會關係與結構。社會科學裡概念的嚴密，通常是一種以實踐爲目標的方法，以應付極度不確定的情況。對於確定性的追求，展現出一種知識論淨化(epistemological purification)的缺乏。然而，想要追求確定的知識，不外乎是一種想要奠定實踐基礎的欲望，好讓我們作出合理的呼籲，使每個人都能從相

⑥：相比之下，對於促使人類能夠自行集體行動的智識意圖，我們能夠識別的程度極為有限。

同、有限而定義明確的前提出發，去追求他們的智識(與政治)推論，如此一來，就能成功確定其他人的行動。

在二十世紀的衝突時期，社會科學的各種取徑都旨於提供一種每個人都能同意的、對社會世界最低限度的描述。在那些取徑之中，我們發現：如前所述，社會統計學家的工作從十九世紀末便已開始；二十世紀早期的「工作科學化(scientification of work)」，以及稍晚的凱因斯經濟學(Keynesian economics)，將工業關係轉變成一種合作性的正和遊戲(positive sum game, Maier, 1970; Thévenot, 1985)；於兩次大戰之間，有種意見研究(opinion research)在社會菁英與一般民眾之間提供開明交流的基礎；以及二次世界大戰之後出現了「政治科學化(scientification of politics)」過程。所有這些努力在現代主義社會科學的發展過程，以及為社會行動建構一種共同語言的過程中，都是極為重要的里程碑，若沒有共同的語言，社會行動者便會處於充滿衝突的關係之中。我們可以主張某種語言是、也應該是共同的，條件是此項主張的概念和論點能夠被指涉為高階的知識。現代主義社會科學的知識宣稱，使得此種主張得以成立。然而，若就此斷言知識論證僅用於合理化政治計畫，則是錯誤的。這兩種行動同樣都在為實踐尋找共同的基礎；在到處充斥著異議與衝突的時期，它們尤其更加賣力地進行搜尋。在上述提及的所有情況中，社會科學的革新並不僅是對社會世界一種嶄新、「更為充分」的描述，同時也主動參與社會世界，試圖創造社會行動的連貫性。

- 28 因此，一九六〇年代的知識樂觀主義源自於某種觀念，即認為這樣的基礎已經成功地建立起來，且發展出來的語言確實描述了社會現象，同時社會科學中所產生的「事物」，也都確實「團結一致」。至此，社會科學家自一九三〇年代起，以及部分自較早期開始(在一些歐洲國家，則是從較晚期開始)投注

在建構社會事實論述上的心力，看似已得到了回報。

伍、重新思考知識確定性

若我似乎曾經主張，二十世紀的社會科學，大多是一種試圖促使社會事物團結一致的智識技巧，那麼就此主張本身而論，其中並無譴責的成分。在對於社會生活的論述性自我理解中，社會科學是其中的一部分；而當社會科學試圖創造清晰明瞭的一貫秩序時，這樣的嘗試也不能與其他諸如此類的嘗試分開。若想將現代主義社會科學所搜尋並在社會上產生的那種確定性，與任何關於世界真實的「真正(true)」知識確定性加以區辨，結果都只是徒勞無功而已。他者的行動在世界真實中扮演著舉足輕重的角色。因此，若有人成功指定各種可允許的方法，用以進行論證與行動，那麼這些規則備受遵循的程度，確切就是我們得到有關世界之有效知識的程度。

「團結一致」一詞，用以描述圍繞著某種現象而出現的各種活動，以便該現象被確實建構起來。例如，至少到最近為止，在我們的社會中，有關「失業」的概念向來是一致的，這是因為它由法律上的定義所支撐；同時有種機構判定人們是否屬於此種狀態，並分配物件以作為此種地位的證據(身份證與金錢)；另外還有各種解釋和合理化此種現象的理論，其中有一部分源自於經濟科學。經常由客體與論述所支撐的已實現實踐，是使此種概念「站得住腳」的先決條件。若情況真是如此，人們可能也會同意，它們的確充分地團結一致。要使這種情況為真，實踐、客體與合理化行動甚至無須完全一致。並非所有認為自己失業的人，都需要得到官方機構的認證、接受相關物品的資助，並符合有關該現象的某種共同理論。然而，一旦某

位失業者的情況不再和賦予該身分幫助(就業優先權和／或各種利益)的機構有任何聯繫，或是合理化的理論無法繼續證明領薪的勞動才是常態時，「失業」一詞就會變得十分含糊。此概念不僅會在「理論上」變得難以為繼；且一旦人們不再以這個詞彙去描述他們的狀況，該詞就會如同一種經驗性的現象而消失不見，因為對他們來說，這個詞彙沒有「意義」^⑦。

距今大約三十年以來，我們可以觀察到，人們日益質疑社會科學中的認知規範以及「論證規範」(conventions of evidence) (Friese and Wagner, 1997; Fyfe and Law, 1988; Wagner, 1994a: 第九章)。我在之前兩個小節中所談論的所有現代主義社會科學的特徵，都備受質疑。正如上文所述，這些規範自十九世紀末葉以來，歷經了長期的爭議之後，才一點一滴地建立起來，同時，它們成爲廣被接受之規範的時間也很短，只有介於一九五〇至六〇年代的那段時期而已，而且各國的情況也顯然不同。一九六〇年以前，極少有關乎於社會科學知識論的作品，不(明確地或暗示性地)堅稱社會科學知識具有原則上之優越性的^⑧。至一九九〇年代時，就一方面而言，批評社會學知識和社會世界的其他知識沒有區別，是很普遍的事，而另一方面，批判現代主義社會學扭曲了社會世界(該論辯中並非沒有張力的)，也是常見之事。與此同時，「社會結構」的確實存在，甚

^⑦: 反過來說，我們也可以辯稱，在該種概念已被削弱的這個時候，有關失業福利的新自由主義批判(即有些案例並非「真實的」，而只是為了取得福利)，就得以更為強而有力。

^⑧: 在評估戰後時期社會學的成果時，布莱恩特(Christopher Bryant, 1990:76)提出自一九五〇年代以來的三大進展，即「普遍認清基本教義論的問題、近乎普世地承認語言轉向，以及與日俱增地有志於研究社會科學，視之為道德問題。」現在，雖然我完全同意此分析和評估，但我懷疑是否每一位社會學家都會將這些發展視為進步。對某些社會學家而言，此學門作為一種實在的、價值中立的、有關社會事實的研究，其基礎在大約一九六〇年時穩如泰山，時至今日卻顯得搖擺不

至其對人類行動所造成的決定性影響，都備受質疑。在智識實踐上，廣義的結構社會學，一方面輸給了對獨特歷史和文化的「厚描(thick descriptions)」，另一方面也敗給了一種結構個人主義理論化(a-structural individualist theorizing)。

社會學中有關後現代主義的論辯，向來最明確顯示出新知識論的不確定性。後現代所面臨的挑戰，常被認為是質疑是否有可能達致有效的知識，這可說是種一般性的哲學論點。正如許多觀察者主張的，它無可避免地導向相對主義，即導向一種知識宣稱存在著多元性的情況，但並未提出任何取決宣稱的方法⁹。認為在各種有效性宣稱之間總有一個極度難以抉擇的時刻，這樣的理念最常和「語言轉向」的大標題連結在一起；它和語言研究自身結合，成為社會哲學，並堅稱用以描述社會世界的語言是相對開放的。因此，它棄絕將某種假定作為前提，此假定即為「社會理論的語言提供了一面恰當反映社會世界的鏡子」。在較具經驗性的模式中，有種關於科學知識的「新」社會學研究，自一九七〇年代以來便旨於對稱地分析科學實踐，意即在關於知識宣稱的有效性方面，沒有任何前提假定。綜合而言，這兩種思想與研究都意味深長地質疑，社會理論化在進入有關社會世界的有效論述時，所行經的途徑。這些思想與研究的支持者隨即被指責開啓了一道門，進入危險的原則性相對主義，也被譴責完全揚棄了對有效知識的追尋(參見 Fuller, 1998; Outhwaite, 1999 以瞭解晚近在社會理論上，對於此項議題

定，並且瀕臨崩解。

⁹：在社會科學中，此宣稱招致特別的雙重回應形式。後現代主義可能會針對社會世界的可理解性提出質疑，這或許是因為社會科學哲學的某些特定特色[例如雙重詮釋學(double hermeneutics)]，或是因為社會世界的晚近變化，使得社會世界和之前相比，變得較難以理解。因此，我們可從當代知識論辯中一個相當具經驗性的成分，區辨出某個相當具理論哲學性的後現代主義(theoretical-philosophical post-modernism)(參見 Wagner, 1992)。

的批判性評估)。

就一方面而言，此論辯反映出社會實踐日益不連貫，而這裡所謂的連貫是由現代主義者所界定的：許多實踐傾向於極大程度的分散(Wagner, 1996)。另一方面，此論辯正好對兩種現象作出回應，其一是現代主義社會科學所作出的某種知識論宣稱，此種宣稱目前已被認為是不合理的，其次則是概念成形(concept-formation)的模式，目前被看作是涉及物化(reification)的。有關後現代性的論述，批評現代主義社會科學將基礎設於先驗(a priori)的概念之上，這些概念包括社會世界的可理解性、社會實踐的連貫性，以及行動的理性。該批評最終促使問題群徹底重建，並時而導向某些立場，而無論是哪種形式的社會科學，都難以從這些立場去加以構想。如前所述，羅遜對偶然性的頌揚(Rorty, 1989)是此種推論的主要範例；而它之所以在我們的脈絡中關係重大，並不僅是因為作者本人贊成實用主義的傳統。

- 30 針對所有試圖建立哲學與社會科學基本概念的嘗試而提出的批判，促使羅遜作出了一般性結論，即我們必須從偶然性的假設出發。他藉由在語言、自我與社群的偶然性面向上討論此三者，有效地削弱了社會科學所處的基礎，然而這也僅是突顯了另外兩個概念，即殘酷與團結，或更精確地說，是面臨殘酷事實的團結。此主張有兩種解讀方法。我們可以不去理會其作者所有的否定，而將之詮釋為古典類的哲學論述。如此一來，它便重申了杜威、海德格與維根斯坦作品中的主題，但其偶然性教條主義(dogmatism of contingency)無法為團結社會學(sociology of solidarity)提供任何洞見(Friese and Wagner, 1999b)。或者，我們可將之解讀為屬於我們這個時代的社會哲學。這樣一來，它強調的是晚近頗為基進的社會世界重建工作，此重建導致社會科學的許多主要類目瓦解，其中包括那些

最常被認為不可或缺的類目，即個體人類（「自我」）與社會（「社群」）。就箇中含意而言，社會科學的語言展現出一種偶然的性質，而非在知識論上具有優越性。

若以後者的方法解讀，則羅遜將會要求我們反思自己的語言，以及社群和自我的概念與形式，將它們視為社會科學的永久任務，尤其是（但不僅是）在有如現今此種充滿嚴肅質疑的情境之下。後者的條件是非常重要的。杜威（1984: 195）為某種哲學保留了有力的定論，該哲學始終堅持對確定性的追尋：

任何哲學如果在追尋確定性的過程中，忽視自然行進過程中不確定性的真實（the reality of the uncertain），就否定了自己產生時的情況。試圖在理論上確定的穩固理解中，去囊括一切充滿疑義的觀點，此種做法所訴諸的是不真誠與逃避，而且最終將會背上內在矛盾的污名。

根據我們之前的考量，這個論述可被解讀為對現代主義社會科學的控訴。這些社會科學依賴的是假定社會世界是確定的，而這也確是它們的失策之處，一旦自然被證實遠比預期中來得不確定，就證明了它們不但自相矛盾且訴諸逃避，有時還是不真誠的。

然而，對於「不確定性之真實」的指涉，包含了一個重要的開放性。它促使人們提出有關確定性程度的問題，該確定性在不同的真實情況中是有可能達致的。社會科學與其欣然接受偶然性，可能還不如致力於理解可達致的確定性在社會歷史上不斷改變的程度。一般而言，社會學向來在「兩種限制性定義的其中一種之下運作[……]，這兩種定義假定秩序具有保障的功能，並拒絕處理疑義：(1)行為上的一致性或相同性，受制於

共同的物質約束，或是為共有理念(信念、表述)徹底控制；(2) 行動的多樣性，藉由系統性的構連(功能、角色分配)而成為一體」(Thévenot, 1993: 276; 有關下文的論點另請參見 Wagner, 1994b)。

「有各種有限的行動空間存在，在這些空間內，某個範疇的客體與例程序的恆久性，保證了行為的穩定性與相似性」，就經驗而言，這樣的空間可能存在，也確實存在(Thévenot, 31 1990: 57)。然而，基本的理論術語不能預設如此具有限制性的理解，而必須同樣能夠說明兩種不同的情況。在社會生活裡有某些「時刻，人們的活動是團結一致的，[人們]彼此調適，對事物的秩序達成共識，而這些時刻傾向於論及客觀約束、社會規範、平衡、成功溝通、言說的實現，以及諸如此類的種種概念。」但也有另外一些「時刻，由動亂不安主宰了整個場景，並揭露各種懸而未決的紛爭，這是不確定的時刻，或多或少存在著批判性懷疑」(Thévenot, 1990: 57-8)。此處重要的洞見在於，後者(而非前者)探討的是分析上較為一般的情況。後者不應被當成前者的偏差實例；而是前者藉由創造性的人類行動，在分析上(但未必是經驗上)從後者衍生而來。

此一相反的觀點揚棄了「某種概念，即認為團體的統一和凝聚是成員之間實質相似性的產物，或將之視為客觀上共有利益的產物」。如此一來注意力將轉而導向「歷史上浩瀚的努力，為了統一那些圍繞著相同再現系統的相異存在(disparate beings)、為了建構此異質整體的真實、為了將此真實藉由客體化(objectification)的密集努力銘寫入裝置[部署(dispositifs)]之中，也為了賦予它一種共同的利益，這樣的歷史努力是必要的」(Boltanski, 1990: 70)。一九六〇年代知識確定性的核心，並非社會科學在知識論上、概念上或方法論上的成就，而是此種歷史努力的成功實現。

陸、歷史化知識論

根據之前的歷史觀察，現在我們可以重新提出問題，質疑何謂戰勝或拋棄知識論，以及這計畫是否可行。就一方面而言，(廣義的)知識實用主義概念似乎是唯一站得住腳的。同時因為此概念拒絕假定有種獨立於心靈的真實(mind-independent reality)完全脫離了人類對於此種真實的知識，因此它削弱了傳統的知識論問題。如果這就是所謂的戰勝知識論，那這個論證可算是有了結果。然而，對社會科學家來說，問題則依舊是社會世界裡的人持續不斷地提出有關知識形式的主張，認為這些形式比其他形式來得優越。這些主張的說服力可能影響知識會否被廣泛接受，以及人們會否根據這種知識來行動，並改造社會世界。即使傳統意義上的知識論被戰勝，我們仍必須持續調查關乎於知識的實際宣稱，以及這些宣稱所造成的衝擊。

我們必須根據此種知識宣稱被提出時所處的歷史脈絡，對它們加以研究，而非假裝對歷史一無所知(羅遜就是暗暗地這樣做)。正如我在上文試圖主張的，社會科學與社會哲學的大半歷史，都可解讀為在有問題的情況下所做的知識宣稱，同時也實際地旨於解決那些問題。此觀察過程可用一種方式加以闡明，藉此強調其和實用主義者所採納的立場有所不同：知識宣稱被提出時，是作為問題解決過程的一部分。這樣的論述，為社會理論與哲學開啓一個實用主義無法處理的研究議題。只要尋求知識被理解為解決問題，實用主義就傾向於將知識的問題群視為已獲解決。因此，實用主義低估論辯方法(argumentative means)在解決紛爭上的重要性，在這些紛爭的情境下，對於「問題」的詮釋，以及處理問題的方案都是迥然不同且互相衝突

的。我們無法滿足於籠統地反駁那些由知識論所形構的效度宣稱。這樣的宣稱不應被解讀為有關世界的陳述，因為這些陳述確實可能被某個對知識論的批判所譴責，相對而言，這樣的宣稱更應被解讀為質疑世界的方式，世界的「真相」總是存在於這些方式的本質之中，作為處理問題的行動。於是，現在我們的問題得以被重新解讀，去詢問為何那些質問社會世界的特定方法，在某些時刻好像特別狀似有理。就此而言，我們可以回到社會科學的歷史，以及它們的知識宣稱，尤其是二十世紀時期。

直到十九世紀末為止，社會科學大部分仰賴的基礎假定是，基進地質疑那些連結社會世界的事物是毫無根據的，或套用維根斯坦的用語，即「不合理的」。基本上，它以解決社會問題為目標，採納了一個或多或少具系統性的經驗觀察取徑 (empirical-observational approach)，並且就較不嚴謹的意義而言，亦即將社會生活在風俗與習慣中的根深蒂固，視為理所當然的。在我之前所提的術語中，這幾乎全然與現代主義無關。然而，社會科學已在頗為不同的政治哲學與政治經濟之傳統背景襯托之下崛起。前者的靈感來自於霍布斯、洛克與康德，他們在歐洲歷史的不同階段中，發現到必須徹底遠離自己所生活的環境，才能從另一個角度去解決政治哲學的問題。(政治哲學與社會科學之間的關係，將在下一章節中作有系統的探討。) 後者衍生自道德哲學，但與資本主義經濟的開展並行，而對個體人類之間的交換關係採取了日益形式化的取徑。我們可將這些傳統，簡單地各自表述為自由個人主義與理性個人主義的取徑，它們促進了現代主義的社會理論化。這兩者都包含了對確定性的允諾，就前者而言，即對於社會秩序的契約式協定，就後者來說，則是社會生活自動的自我和諧 (self-harmonization)。

在二十世紀早期，這些允諾似乎非常明顯是無法兌現的。

一旦根據這些現代主義理論化原則而建立起來的解釋，看來好像瓦解的時候，這些現代主義理論化就失去了它們的說服力。然而，在工業化、都市化與勞工抗議聲浪交織而成的一片混亂中，那些既有的社會思想版本卻無法取得可信度，因為有關社會生活的實質根植性之理念，似乎指涉到一個「傳統的」過去。這即為「古典」社會學家努力對抗的問題群，而現代主義科學也是從這個脈絡之中，逐漸衍生為確定性的另類來源。這種起伏不定的情況，促使人們在杜威稱之為追尋確定性的行動中，採取了一種強而有力的版本。

在十九世紀晚期至二十世紀中葉期間，尼采、海德格、杜威與維根斯坦所開展的科學和哲學批判，將焦點從基進質疑的「不合理性」轉移至「不可能性」。如此一來，就開始了對於現代主義社會理論化的第二種回應。從我們簡略的分析中，目前能夠針對此階段提出兩個結論。

首先，此科學批判是在特別的歷史脈絡中崛起的。它隨著十九世紀科學學門的迅速發展而來，也伴隨著十九世紀末人們對研究發現的日益應用而來，當時常被稱為第二次工業革命。就一方面來說，想要針對現代主義的衝擊而發展出一種批判性觀點的迫切性，規避了此科學批判的問題群，但另一方面，在訴諸於任何社會生活「傳統」或「根植性(embeddedness)」時因為欠缺可信度，而在時間上顯得不可逆，這也規避了此批判的問題群。 33

介於兩次大戰期間，即杜威寫作《追尋確定性》的那段時期，在這一方面的特徵，是當時社會科學所面臨的情況並不相同。在社會科學當中，還未曾有全然詳細闡明的現代主義觀點（然而，這並不包括當時依然相當邊緣化的新古典經濟學），亦即在知識論、本體論與方法論上，展現出一系列融貫各種假定的觀點。立基於實用主義知識論（為了避免用語上的衝突，我

們或可稱之為實用主義知識考量)的創造性社會科學，和立基於確定性知識論的技術官僚社會科學之間的區別，是無法言明的。相對於杜威有關哲學與科學的觀點，這兩種形式的社會科學都將自身視為解決問題的活動。後者只會補充宣稱，需要一種有關知識優越性的理念以說服社會行動者，使他們相信所提出的解決方案是足以應付問題的。

在第二次世界大戰和社會科學於一九五〇及一九六〇年代的發展之後，有種論辯逐漸形成，探討的是社會知識的形式，以及這些形式與行動之間各種不同的關係。在此論辯中，對「人類科學論述」(the discourses of the human sciences)所謂的後結構主義分析，提出了一種嶄新模式的理論化，但就此理論化的貢獻和侷限而言，它本身似乎尚未得到充分認可。最重要的幾位貢獻者，即德希達(Derrida)、傅柯(Foucault)和李歐塔持續批判知識論與本體論，並有意識地將這些批判運用在社會科學上。其中尤以傅柯為最，他還針對當代社會中那些知識與權力形式之間的關係，發展出批判性的觀點，而李歐塔在某種程度上也是如此。然而，此批判之下的社會理論與哲學情況只被略為提及，而從未清楚闡明。以上的觀察反映出，我們需要的是歷史化知識論，而非戰勝知識論。唯有將知識宣稱置於它們的歷史脈絡之中，我們才能理解它們意欲處理的問題。

此批判之下的第二項結論，乍看之下也許出人意表，但就某種程度而言，它是由第一項結論衍生而來。撇開其最近的形象和批判力量不談，我們不能認為此理論化導致另外兩種模式無效，或是取代了它們。杜威的明智問題解決方案似乎暗示著，無需任何知識的基礎，「明智(intelligence)」就能針對既有的問題達致唯一或是最好的解決方案。因此，乍看之下此主張似乎確實能相容於普世的語用學，並且比維根斯坦與海德格的思考更深一層，因為據稱這兩位作者是以「反思不足(deficit of

reflection)」與「先驗的偶然性(a priori of contingency)」著稱的(參見 Apel, 1991: 49 and 68 中的例子)。若此處還有空間，能利用 34 其他提案的歷史去補足二十世紀社會科學的短暫歷史(這些提案都是為了解決「相同」的社會政治問題)，那麼這個有關固有普世主義的論點，其在歷史上備受質疑的特質，就會變得顯而易見。然而，以理論觀點來看，若認為人類智慧是具有創造性(Joas, 1996)的，則必須要考慮到，人們在將任何情況詮釋為「有問題」時，有可能出現多元的詮釋，同時針對被認定的「問題」，也可能有多元的解決方案。引進一種具有開放性而曖昧不明的時刻，這樣的動作確實將這項較晚近的理論化從現代主義中區隔開來，而現代主義有一項抽象且程序性的解決方案，同時，此動作也區分了該理論與十九世紀時第一個針對現代主義所作的回應，該回應也提供了一種解決方案，方案的根源在時序上先於「問題」。如果這些是對現代主義的晚近批判中，必不可少的優勢，那麼一旦此理論化嚴肅地看待本身對史實性的反覆訴求，其不足之處也就會消失無蹤(類似的主張參見 Skirbekk, 1993)。

此歷史化過程將關注焦點置於某些情況上，這些情況深植於在空間及時間上都延伸極廣的脈絡。用以評估的可用語言既非先驗地普遍，也並非互不可譯的，但必須在可重新建構的時間與空間中加以發展。它們是用以處理逐漸成形之衝突與多樣性情況的資源，在這些情況下，必須有協議被加以達成，或至少有些關於手邊問題的詮釋與解決方案必須達成某種協議。在這種我們可稱之為政治的情況之下，訴諸於此情況本身之外的論證是必要的。參與爭議者將訴諸合理化的秩序，甚至在不論及知識論或討論確定性的情況下，證明自己的解決方案，為何比其他人的更能充分解決問題(Boltanski and Thévenot, 1991)。就這點而言，傳統的術語暗示我們轉移陣地，從知識論移往政

治哲學。這裡確實有某種轉移存在，但爲了要徹底認清其重要性，我們必須保存問題群的某種連貫性。我在部分主張中，指出社會科學之所以窄化它們的知識基礎，是因爲某些乍看之下是「知識論以外的」(extra-epistemological)理由，亦即政體的可行性。在下一章節中，我將深入探討此一面向。

政體的可行性

個體人類的行動與互動，會造成什麼樣的社會結果呢？這想必是任何社會科學的主要問題之一。在十八世紀結束以前，自稱為社會科學的學門崛起，這意味著在可能解決上述問題的一系列各種答案中，產生了一種深刻的轉變。此新興概念的一個關鍵要素，在於認為若不去控制這些人力所造成的社會結果，結果將不會是一片混亂或戰爭。社會關係有種清晰明瞭、具潛在穩定的秩序，(廣義而言)將會立基於交換而出現(Hont, 1987)。此觀點尤其建立在某種理念之上，即認為在沒有任何詳細的道德指令，也沒有外在能動性去執行這些指令的情況下，讓人類的各種努力自由發展，未必會導致社會互動全然受制於偶然性。有某種可預知性與穩定性，可讓我們從中推論出各種熱情與利益。

撇開其有效性不談，此思想有項極為罕見的特性值得一提。這種想法強調的是人類各種傾向的可預知性與穩定性，以及這些傾向所導致的結果，因而此想法明顯是一種政治行動。這是對世界實際秩序的一種關注，該秩序的維持，必須藉由找出人性與人類社會化方式中所固有的理論性秩序。將一七五〇年至一八五〇年間的智識發展，描述為是從政治哲學發展至社

會科學的一段過渡時期，已經成了一種慣例(例如 Heilbron et al., 1998; Pagden, 1987a)。然而，政治議題並未從萌生的社會科學中消失，而是遭到果斷的轉型。在此章節中，我旨於追溯長期以來直到現在的社會科學中，有關思考政治的轉變過程。

若以另一種方式來表述傅柯的論點(Foucault, 1966: 355-6)，我首先要主張的是，人類科學的轉型確實代表著「知識界的一項重大事件」，而此事件是從北美和法國所謂的民主革命經驗中，決然地形塑而來。政治秩序及其合理化模式的重建，製造了許多難題，而這些難題應已伴隨著政治思想而留存至今。處於這些革命餘波中的政治哲學，常被視為正逐漸萎縮。我將嘗試證明，十九世紀興起的所有那些經過轉變、用以理解政治情勢的方式，都能被解讀成是處理後革命難題(post-revolutionary aporias)的模式。它們都聚焦於政體的自由理念上，無論是肯定還是批判該理念，作為社會科學，它們則堅稱自由個人主義政治哲學(liberal-individualist political philosophy)本身並不足以理解社會秩序。

- 37 在此可能須要提出兩項告誡。首先，我想要提出的任何極為綜合性的評論，可能會非常地粗略，有時甚至可能會顯得誇張可笑。但就我的觀點而言，將如此廣大的圖像開展，能幫助我們去理解智識歷史中的事件，尤其是當每個微小的變化似乎都不著痕跡時，此動作將有助於在廣大的論述形成中找出裂痕。其次，針對該圖像的本質，我們可能提出的譴責，也許是它僅呈現出個人主義兼自由主義(individualism-cum-liberalism)的複雜版輝格史觀(Whiggish history)，尤其是從最近試圖透過修正的史料，以振興前自由共和思想(pre-liberal, republican thinking)的此一觀點來看(參見 Pettit, 1997; Skinner, 1997 中的範例)。在此章節中，個人主義兼自由主義，確實會如同過去的兩個世紀一樣，以組織社會思想與政治思想的中心角色出現。

藉由預設一個(即使只是假設上)理性個體作為分析的起點，個人自由主義提供了政治哲學一種現代主義形式。此明確清晰的預設，賦予此論述力量與連貫性。雖然此預設同時也引發批判，但此論述卻因此而在論述場域內成為核心焦點，這意味著幾乎沒有任何人能夠避免談論到它，無論是抱以肯定的還是批判的態度。然而，我針對此核心焦點而提出的評論，不應被誤解為意味著，對「現代性」作出承諾，無可否認地也代表著必須致力於支持自由個人主義的論述。以概念的歷史為出發點去進行的分析，與政治現代性的歷史重疊，而政治現代性的歷史則始於美國和法國革命，但幾乎不涉及自由形式制度化的任何線形途徑。因此，我旨於證明的，首先是一種歷史上、而非理論上的個人主義兼自由主義是無可避免的。於是，此歷史分析旨在重新啟動有關政治哲學之各種可能性的論辯，我將在本章結尾時展開此項論辯。

十九世紀期間，若以革命性事件作為起點，有兩條主要的後革命思想路線可加以辨識出來。其中一條路線強調，在社會生活中，和政治有關的特徵是在政體形成之前便已存在，並且持續佔據極為重要的地位；這是針對現代主義所做出的第一個回應之政治形式。另外一條路線則指出，政體的規則創造了社會結構，而社會結構隨即決定了政治生活；此種說法導向現代主義社會科學，亦即另一種形式的現代主義理論化，此理論化關乎於政治哲學的現代主義形式，並且改變了後者。換言之，此解讀方式將證明，社會科學在經歷過去兩個世紀以來的發展之後，依然深深地充斥著政治哲學的問題群，即使社會科學已果斷地轉化了這些問題。此解讀也有助於我們將個人自由主義和現代主義社會科學之間在論述上的連結，理解為現代主義論述的兩種形式，這兩種形式在第二次世界大戰之後的「榮耀三十年」間，主宰了西方社會在政治上的自我理解過程。此連結

的霸權在二十世紀末似乎逐漸沒落，當時有關必須「重新思考政治」的論辯，標示著議題的重新開啓。因為有關政體與政治主體的現代主義概念都遭到質疑，因此這些最晚近的發展，將用以呈現出人們對現代主義的第二種回應已經形成，而此種回應是處於政治思想之中。

38 壹、自由與確定性：現代性之下的政治科學難題

在早期的社會科學中，即諸如亞當斯密(Smith, Adam)、孔多塞(Condorcet)或黑格爾等人的作品中，政治議題的無所不在是顯而易見的。然而，在政治方面，他們的推論模式卻以一種令人難以理解的矛盾論述著稱。(極廣義而言)這些作者都在自由主義的庇蔭下進行研究，即是說他們都同意人有自決(self-determine)個人及社會生活的權力，雖然這並非總是沒有重要限制的。但與此同時，他們也認為人的自由行動實際上並不會衍生出範圍極廣、各種可能的個體與社會形式，以及行為的取向，即使有人也許會天真地這樣以為。若被賦予完全的自主性，人類將揭示自己就根本而言並不是自由的，而是被為數有限、可清楚辨明的各種傾向所驅動。我們甚至可以推斷，正是此種可預知性和秩序，才賦予了這些作者本人和較猶豫不決的其他人一些根據與理由，使他們不去拒絕自由的規範性計畫(normative project of liberty)。在歷史時刻中，一旦妨礙自由審慮的外部障礙面臨被移除的威脅，亦即美國和法國革命發生時，自由和可預知性的此一連結變得尤其重要。

個體自主性之更廣泛文化的政治面向，是現代性的關鍵要素，而上述革命讓此面向得以在制度上呈現出來。就此意義而言，這時代中有許多時刻，人類可被視為從強加的束縛中得到

解放，但這種解放絕非毫無問題的。列弗特(Claude Lefort, 1986b: 214-15)就曾經描述現代性的此一特質：

當個體被界定為獨立時，他不會將某種確定性[……]拿去交換另一種相對的確定性。[……]處於民主範疇中的個體，其生活的嶄新模式並不僅是變成一種得以掌控自己命運的希望前景，而是同時也奪取了對個體身分的保證，此保證曾源自於個體的地位、社會狀況，或源自於個體將自己依附於某個合法權威的可能性。

文中的解放被詮釋為提高了人類生活中的偶然性與不確定性。

如果這個觀點明確是有效的，那麼我們應該可以預期某種連結到自由個人主義政治理論(liberal-individualist political theory)的偶然性哲學(以羅遜的模式為例)，在大革命成功之後永遠主宰智識場域。然而，歷史上卻絕非如此。我已在上文中簡略提到一種慣常的觀點，即認為政治思想在整個十九世紀時逐漸沒落，確切是在該時間點之後，我們可看到那些論及人們共有事物的自由及開放言論，逐漸從單純的論述領域進入實際的社會實踐中。引述一位晚近作者的看法，「我們所說的歷史時刻以某種方式出現，即政治情況的真正興起，促成了政治情況在理論方面的衰落」(Manent, 1994: 123)。

與此同時，或許也有人預期某些類型的推論方式將變得不合時宜，這些推論假定人類的行動被一些超出他們當前可及範圍的力量，以某種方式形塑並支配著。若回歸到列弗特的說法，則諸如個體的「地位」、「社會狀況」，或是對權威的依附等社會因素，應該是在這些革命發生之前，便已在人類的社會

生活中，以及思考人類的社會生活時，扮演著重要的角色，其重要性更甚於在革命發生之後。現代性的開端，應是一件強烈反社會學(anti-sociological)的事件。然而，再一次地，幾乎完全相反的情況才是真實發生的。「社會」作為社會科學的對象，向來是一種「後革命的發現(postrevolutionary discovery)」；或者更簡潔地說，「當自由的概念在人類世界中成為主要構連時，社會學的觀點就在這一刻成形了」(Manent, 1994: 75 and 113；另請參見 Therborn, 1996，內有較早期針對社會學「在兩次革命之間」的興起所作的分析)。

如此明顯的弔詭情況，揭示出解放後的政治思想難題。極廣義而言，社會科學確實是人類對於自己的新狀況所作回應的一部分，該新狀況包含了(有人可能稱之為自找的)偶然性，以及有原則的不確定性。當政治思想家無法再仰賴由外在所界定的確定性時，就開始(有時幾乎是拼命地)尋找無須被指定就存在的規律性和連續性。社會科學向來是減少偶然性的一種方法(我在第一章便已試圖更為詳盡地主張這一點)。尤其是在此脈絡中，有關無法逃避性的問題被重新表述，以致於答案變得是可以達致的。

早期的政治思想已經認知到，在進行推論時無法避免會出現循環的情況，在那樣的循環中，統一性應該源自於多樣性，同時也將自身加諸於多樣性之上。然而，在那個時候，人們還有空間可藉由單純的概念建構與理論決定，嘗試去接觸這個議題。只要實踐自由的道路上還存有阻礙，則每個可以想像得到的、有關實踐自由對政體會造成哪些結果的觀點，都站得住腳。一旦這些障礙去除、人們取得經驗，同時一些實際議題(例如政治機構的成立)必須加以處理時，推論的模式就非改變不可。美國及法國革命強烈建議人們去研究那些連結人類的事物，探討人們在實際上會如何組織他們的生活(就個人而言，

即是「協會」或「社會運動」層面，另外還有政體及「國家」層面），同時，如果人們得到允許去自行組織生活，而沒有受到任何強加的限制的話，我們又能預期什麼樣的規則與秩序將會出現。此一對於社會連結的追尋，是社會科學的主要根源之一，也正是就此意義來看，它是一種由政治所推動的追尋。

相對地，如果我們採取漢娜·鄂蘭的觀點(Hannah Arendt, 1958b)，將政治視為人類的活動，在本質上是開放、多元而多樣的，那麼我們將無法想像，自由行動和可預知結果之間具有此種認知上的連結。有條理的結果只可能來自於有計畫或例行的活動，以鄂蘭的術語來說即是工作和勞動，這些活動在開始之前，就能先建立起確定性。相對而言，在自由的脈絡中，政治行動必然伴隨著無法預料的結果。因此，就鄂蘭的觀點而言，那些早期的社會學家建立了一種不可能的連結。如果他們所邁向的「社會科學」，試圖辨明的是人類行動與社會發展的法則與規律，那麼他們就必須揚棄政治哲學的傳統、對創造性能动性及無法化約之多樣性的強調，以及無法預知的開端永存之可能性。因此，有關政治的論述必將式微。然而，政治性的事物是不會消失的，即使有些新興的思考方式認為它們會消失。我們還是可以在社會科學中發現它們的蹤影，雖然它們時常是以隱匿或扭曲的形式出現，同時也不再自詡為「政治的」。

貳、現代性與政治思想的式微

一、政治空間的淨空

源自於馬基維利(Machiavelli)和其後霍布斯的政治哲學前革命形式(pre-revolutionary versions)，已逐漸理解到人們必須共

同進行的某種規範活動，而此看法的基礎在於假定，人們是在沒有任何外部的要求之下，自行做出這些活動的。源自於霍布斯並延伸至洛克與盧梭(Rousseau)的思考路徑，常被視為西方自由主義的源頭。它最常被呈現為一種社會契約理論(theory of the social contract)，根據此理論，個體放棄了一些權利，藉此交換國家所提供的安全以及在共同領域上所作的規範。然而近年來，一般已習慣將霍布斯傳統和馬基維利傳統加以區分。此觀點主張，自由主義者將自由定義為不受干涉(non-interference)。立基於自由契約的霍布斯－洛克式國家(Hobbes-Lockean state)主宰了個體，但它只有在維持秩序所需的情況下，才會適度地干涉個體自由。自由主義傳統必須在公私之間劃清界線，同時，由於不讓公領域去干涉私領域是自由主義的最高原則，因此在政體中，自由主義傳統只能保有「薄弱」的隸屬概念(concept of membership)。值得注意的是，國家和隸屬的概念之所以能在抽象的情境中發展出來，是因為它們賴以為基礎的，是一種無論情況如何，每一位有理性的個體都被認為會達到的推論。在這些基礎上，此種自由主義得以在此被描繪成一種現代主義政治理論。

相對而言，共和主義者將自由定義為不受宰制(non-domination)。根據馬基維利口中的羅馬政治思想，將不受宰制與不受干涉加以概念化時，前者所用的術語比後者來得強烈；不受宰制需要一種防衛以對抗干涉行動。此種防衛至少有一部分起源於公民藉以連結彼此的各種方式，因此和自由主義中的情況相比，私領域和公領域的分界較不明確，而隸屬的概念也「較為濃厚」(晚近的論述參見 Petit, 1997; Skinner, 1997)。如此一來，每個共和政體的形態與本質都是明確具體的，因為它仰賴於其成員和他們的審慮。此晚近論辯的多數參與者，都強調自由主義和共和主義之間的差異，藉此突顯出個人自由主義

(即現代主義政治理論)並不是在政治現代性起步之時，提供其論述基礎的唯一可行選擇。這是極為重要的言論，本章結尾時我將回到這一點。然而，他們也同意共和主義基本上在十八世紀結束前就已遭到揚棄，而自由主義則在後革命政體中迅速崛起，成為主要的政治理論，即使它之前看來並不特別有力或是連貫。

若就近觀察，經由檢視革命行動為政治思想所帶來的深刻衝擊，我們就不難理解此種智識上的移轉。那些革命肯定是受到共和主義思想所驅使。然而，若以稍微制式化的方式(stylized way，在強調法國經驗時，長久以來都提及此方式)去觀察它們，我們將發現它們旨於結合兩項目標，而那兩項目標已證明實際上是不可能結合在一起的。就一方面來說，它們的目標在於將君主手中的國家主權，轉變為人民主權(popular sovereignty)，亦即它們在公民身分與自由的延伸概念下運作。另一方面，它們認為唯有在現存領土國家(territorial state)的形式中，以及在此國家的範疇內，政體的此種轉變才是可以理解的。

首先，在此種雙重的轉變之下，人民之間的既有關係必須被削弱或是徹底破壞，而這些關係已沾染了對支配與特權的疑慮，這兩者原為封建社會的特徵。然而，如此一來便棄絕了一種重要的既有資源，此資源主要用以建立現代共和國的實質、「深厚」基礎。其次，有關延伸政治權利的概念，廣泛地質疑嚴苛的自由概念是否可行，例如共和主義傳統中所主張的自由概念。當此概念的範圍延伸時，謹慎的心態似乎就會要求人們限制該概念的本質，尤其會促使某些較保守的觀察者這麼做^①。結果，身為公共領域的國家被剝奪了大部分本質，被強調

①：此描述不僅得益於佩蒂(Pettit, 1997, Chapter 1)的論述，也獲益於維勒馬(Wyger Velema)的一項討論，該討論是關於荷蘭人在革命時期，試圖將他們「古老」的聯邦共和國轉換為「現代」的民族共和國時，所遭遇到的失敗。

的反而是達致共同審議前所經歷的形式過程。然而，在政治哲學的術語中，關於此種過程的思考相對地稀有許多。某種自由主義概念認為，一旦原子式個體(atomistic individuals)被賦予權利和能力，得以遵循他們本身的興趣和嗜好，則所有事物就會自我規範；此種概念使得政治思想幾乎是多餘的。它暗示著，除了建立該過程時所需的一些基本假定與規則之外，其他東西都是不需要的(雖然比起某些革命者眼中所見，這些規則實際上無害得多)。

此種改變在美國建國時的脈絡中至為明顯，至少，若根據伍德(Gordon Wood)所啟發的解讀方式，就會認為確實如此。此解讀方式試圖超越某種論辯，而該論辯的主題是，美國政體的開端究竟是共和主義還是個人主義的。當美國人做出回應，反對具侵擾性且不合法的政府時，他們便有意識地嘗試建立各種制度，以使「權力在任何地方都無法自我實現」。「政府的去形體化(disembodiment)……伴隨著對權力、法律的鬆綁，以及對社會終極目標之知識的鬆綁」(Lefort, 1991: 27)。有許多在早期政治哲學中最重要主題被認為是不合法的，因而被徹底逐出有關政治制度的推論。正如列弗特(Lefort, 1991: 27)所說的，「處於現代民主源頭的某種改變」：「有史以來第一次，我們可以輕易地認知到權力之位是空的。」就像伍德(Wood, 1998 [1969]: 614 and 612)所概述的，革命世代的美國人已經藉由棄絕政體任何的堅實基礎，同時「將政府完全奠基於自我利益與同意」，而「衝破了好幾個世紀以來，囚禁人們心靈的政治理論概念」。

42 即使是在美國的脈絡中，此審議政治的建構也不能驅除有關公共領域之堅實基礎的所有議題。十九世紀時，人們超越早期對共和政體效力的需求，而開始追尋一種命定的統一性，當時會這麼做的通常是擁有某種德國知識背景的美國人(Gunnell, 1991)。然而，此種政治科學無法將自身建立為主流典範，在

十九世紀之後更不為多數人所接受。在歐洲，由於中央集權制度建立已久，因此統一的理念並未遭到揚棄，但也被相當基進地加以轉型。以美國為例，根據觀察所得，似乎無法否認只要人們的合理意志被編排到制度之中，政治秩序就本質而言一定會令人們感到滿意(Manent, 1994: 228-9)。然而，和北美的情況相比，在這個有組織的脈絡中，人們更擔心立基於人類自由的此種新秩序會變得無以為繼。正如柏克(Edmund Burke, 1993: 8-9)在反思法國革命時所言：「對個體來說，自由的效果在於讓他們能做自己想做的事：在我們冒著風險道賀之前，應該先看看這會讓他們想做些什麼。」

在此情況下，個人自由主義提供了有關(「負面」)自由較不嚴苛的概念，將之視為一種可能達到柏克要求的不干涉狀況，而附帶條件是國家的地位必須能夠處於個體之上，為個體維持秩序。然而，自由的難題還有另一種解決之道，即嘗試用其他方法，去瞭解「他們想做的事情」。在歐洲，認為「政治空間中有某種空白」的理念確實並未完全冒出頭來。啟蒙運動將自由與理性結合在一起，並將國家重新詮釋為理性的化身，條件是只要展現人類自由的形式被納入國家的建構過程之中。這是黑格爾作品的中心主題之一，但我們也能在許多其他當代作品中找到它(例如 Wuthnow, 1989: 315)。在革命時期的歐洲，許多早期社會科學的思想都具有某種特徵，即認為知識和政治之間具有此種連結，亦即一種「立法理性」(legislative reason)(Bauman, 1987)的觀念。理性不僅是作為哲學取向的一個理想點(ideal point)(雖然它持續具有此項功能)，同時也在政治規則的詳析與應用中變得實際。將政治理性轉換成一種政治科學的此種行動，在法國找到了最忠誠熱切的代言人，當時法國已基進地將政治置於新基礎之上。人們除了自願承諾建立新的社會秩序，也感覺到一種迫切的需要，想要在熟知的基礎上建

立這一切，尤其是在受到革命恐怖的驚嚇之後，更促使他們這麼做。聖西門(Saint-Simon)與孔德的作品，便標示出此種思想的一大主線^②。

當時的人們期待並渴望道德及政治科學應該、也能夠像物理科學一樣，達致「相同的確定性」(Baker, 1975: 197；另請參見 Brian, 1994)。確定性是緊急情況時的必需品，因為新的政治秩序必須保障自身是可行的。但它也被視為歷史上的一種嶄新可能，因為政治行動已不再受制於合法性遭質疑的統治者所做的任意決定，而是交到了被賦予以理性的廣大民眾手中。貝克(Keith Baker, 1975: 385)在孔多塞信念中所觀察到的「自由主義與理性主義的混合」，因此可被解釋為同樣源自於啓蒙運動中自由與理性的連結，雖然我們必須承認，僅有在其最樂觀的形式下才是如此。

- 43 此連結若能站得住腳，將使某種科學有可能在政治領域中出現，若根據傳統的觀點，則該科學就會是難以想像的。孔多塞同意有關自由表達政治意志的新概念，但他認為這個概念與科學分析的可能性之間並無衝突。根據貝克的說法(Baker, 1975: IX and 193)，「社會選擇(societal choice)」可輕易轉換為「理想化科學共和國(idealized republic of science)的理性決策」。

二、政治科學的剩餘基礎：被賦予權利的個體

根據此種觀點，被賦予權利的個體便成為革命之後，政治科學在本體論與方法論上唯一可構想出來的基礎。一旦人們的各項權利被廣泛認為是不證自明且不可剝奪的，它們似乎也

^②：例如，根據聖西門的看法，「十八世紀的批判與革命哲學，在十九世紀時必然要被一種組織哲學(philosophy of organization)所取代」，參見馮克勒(Wokler, 1987: 334)。

很明顯地是「社會科學的邏輯基礎」，例如杜爾哥(Turgot)及孔多塞就抱持此種想法(Baker, 1975: 218)。在以權利為基礎的自由主義中，個體是唯一無須論辯的類目，而事實上，它往往也無法成為論辯的主題。個體就只是存在，而其他的一切，例如決定集體利益時該採用哪些合理化標準，則都須要經過爭辯。有關人們互動的實質範疇，都必須經過溝通與達成共識。而且，導致此議題更為複雜的是，人們應該和誰進行溝通的這個問題(即社群的界限)，本身並非既定的，而是受制於協議。

只要接受這個假定，基本上就開啓了兩種建立政治科學的途徑。它們都是社會理論化的現代主義形式，爲了分析的目的，我們已在之前界定出此種形式；這兩種途徑將現代主義政治哲學(即個人自由主義)，和政治科學連結在一起。其中一種可能就是藉由理論上的推論，嘗試找出此分析單位(即個體人類)的基本特質及其行動。由於此單位被視爲本體論上的起點，和世界沒有任何特定、歷史上或具體的關係，因此對於其特性的描述必須從一些固有特質著手。從早期的論辯開始，這些特質就被認爲是一體兩面的，就像熱情與利益一樣。在晚期啓蒙運動的脈絡中，此二分體的理性面，被認爲是能經得起系統性的思考檢驗的。於是，它允許人們建立一種科學取徑，去研究人類和世界之間互動過程的至少一個面向，即物質財富的生產與分配。此取徑爲政治經濟學的傳統揭開序幕，該傳統稍後轉變爲新古典經濟學(neo-classical economics)，之後再轉化成理性選擇理論(rational choice theory)。正如我在緒言中約略提過的，所謂的早期現代時期，其道德與政治哲學分裂爲兩大理論，一個是立基於社會契約概念的政治理論，另一個則是立基於交換概念的理性化道德理論。在這兩種情況下，個體都是分析的起點與單位。

政治經濟學將基礎建立在對人類理性的假定之上，此假定 44

極為抽象，但也因此而極為有力，相比之下，另一個源自於個人主義基礎原則的結論，則有可能較具化約性(reductionist)，但也因此謹慎得多。統計學取徑完全避免在實質上假定人們具有驅動力，而往往在政治算術(political arithmetic)的大標題之下，轉而蒐集有關人類行為的、可以用數字處理的資訊。根據此種想法，實質假定的空間被徹底掏空，但對於數學方法論的信心，卻似乎不減反增(Brian, 1994; Desrosières, 1993)。

如此一來，兩股政治思想就躍升至全新而更重要的地位：政治經濟學和政治算術，而這兩種思想在當時已被提出並加以詳析一段時日了。十八世紀晚期，這些取徑為人所知的各種名稱，都明確地指涉政治事務。十九世紀時，當這兩者鞏固了它們的進行方式，並且當這些認知形式的應用，已進而支配了政治審議在共同事務上的決定時，這兩者就失去了它們上述的屬性，至少在許多經濟學家與統計學家眼中看來是如此。在大多數的情況下，此種術語上的改變被詮釋為一種認知取徑的自主化(autonomization of cognitive approaches)，以及一種自科學轉變為各學門的分化。但是，若就此斷言經濟學和統計學已脫離了政治學，則並不全然恰當。一旦經濟學和統計學取徑被認為是有效力的，就沒有什麼政治性的事物可供研究了。

三、批判此基礎

當人們同意採用經濟學和統計學的方法去理解社會世界時，並非沒有提出任何批判；而且無論在哪個地方，這兩種方法都未被認為是唯一可能的方法。但是，人們最常提出的批判和選項，則相信政治思考中有某項根本改變發生，而在這項改變發生前，政體便已立基於自由個人主義的規則而建立起

來^③。此種政體開始成形後，新的問題就出現了。這些問題在本質上是關於自由的；我們可以說，它們源自於某種觀察，該觀察發現，並非所有組織自由政體時所需的一切，都能確實由「原初狀態(original position)」中取得。經由指涉假定的原初狀態，我們可以辨識出兩種主要問題，而個體在上述狀態中是聚集於無知之幕(veil of ignorance)之下的。

從一方面來說，若將個體假設為自由且平等的，那麼就此得出的結論範圍將過於侷限。這些個體的關係建立在兩種事物的存在之上，其一是在政治上極為重要的「前政治」(pre-political)社會事實，其次則是在個體尚未進行政治溝通和審議前，就似乎已存在的、人類彼此間的取向與連結。另一方面，當自由的規則運作時，本身也會產生新的社會關係，此種「後政治」(post-political)關係將反過來對政體造成結構上的衝擊。我將在此節中討論上述的第一項主張；第二項將在接下來的小節中探討。

人們曾做過一些不同的嘗試，試圖將前政治關係加以理論化。他們都從某種批判性觀點出發，即認為涉及政治關係的那些人，並非自由政治理論所描述的那種個體，同時也認為對於任何原初狀態的假設，將會導致結論產生嚴重瑕疵。此種想法強調個別的個體紮根於各種脈絡之中，而這些個體賦予世界意義的方式就源自於這些脈絡。因此，針對那些處理政治問題群的現代主義方案，此種想法提供了首次回應。它在智識上所造成的最廣泛運動，是有關政體界線的文化語言理論(cultural-linguistic theory)，此理論開啓了社會科學中的文化主義思想，同時也成為日後國族主義(nationalism)的一個源頭^④。

^③：由於十九世紀的政體全都在不相容於成熟個人自由主義的種種侷限下運作，因此更準確地說，此種政體應是藉由革命而被置於政治論辯的範疇中，而非在制度形式中變為真實。

^④：一些晚近的重新運用(re-appropriations)方式，例如泰勒(Charles

以後者而言，根據社會認同(social identity)的觀點，國家性(nationhood)被視為一種建構上的界線。在許多歐洲國家中，尤其是德國和義大利，政治知識份子將自由政體的概念，和尋找一種略為自然的集體性(natural collectivity)混合在一起，認為該集體性應該形構此種政體。此概念得到發展，因此現在的歐洲具有此種歷史歸屬(historical belonging)的集體性，而它們是由共同的、歷史傳承的文化和語言所界定的。在德國，赫爾德(Johann Gottfried Herder)提出了民族(Volk)的概念，視之為一種本體論的單位。而施萊馬赫(Friedrich Schleiermacher)在一場現在看來幾乎是後現代主義式的行動中，將知識的真正可能性，和共有的語言實踐連結在一起，並歸結道人們應該努力讓說著共同語言的人團結一致。

從十九世紀期間，直到二十世紀的前半葉，國族主義(或是廣義而言，即在本體論上立基於文化語言本質的理論)在歐洲愈來愈普及。在邁入二十世紀時，此種理論和古典社會學以及馬克思主義(參見第 48 和 53 頁)等並存，甚至在大學裡被廣為教授。而歐洲政體至少有一部分是建構於國家整合(national integration)的基礎之上，這點反映在社會學當中有關社會整合的議題，雖然反映的方式極為多樣且往往是間接的。然而，儘管國族主義理論在學術機構內的重要性與日俱增，但它並未發展成一種渴求內部一貫性(internal coherence)與經驗有效性(empirical validity)的社會政治思想體系⁵。

其他學者不投身於此種實質上定義明確的前政治關係(pre-political relations)概念，轉而發展人與人之間社會連結的相

Taylor, 1989, 1995b and 1995c)所做的，顯示出此種思想遠比文化主義和國族主義來得豐富。然而，這裡並不算詳細探討此種取徑的概念價值。

⁵：但舉例而言，參見史納伯(Schnapper, 1998)、巴里巴和華勒斯坦(Balibar and Wallerstein, 1991)的作品，他們於晚近時曾試圖在社會及政治的思想史，以及政治制度的歷史脈絡中，重新考量國家與族群的問題。

關思想。大多數黑格爾的政治著作都能被解讀為一種嘗試，即試圖在法國大革命之後調解有關個體自由與道德統一的理念。他將國家指涉為一種位居人類之上，且超越人類的統合機構(unifying institution)，同時它也指出人類在認識他者時所採的不同模式，在這些模式中，自由理論的法律關係(legal relation)僅是其中一項而已(Honneth, 1995; Smith, 1989)。托克維爾(Alexis de Tocqueville)甚至主動尋找民主的社會基礎，意欲將美國極富聯合性的生活，指定為一種可行自由政體的來源，甚至可能是該政體的先決條件(Kelly, 1992)。後者等這些思想家在研究社會世界時，尤其堅持一種主要為政治哲學的取徑。即使是其中較具經驗主義思想的托克維爾，都不認為可能有一種行動科學，可以提供個體與團體確實性(Lamberti, 1983: 302)。確實，46一直到二十世紀晚期，此種在一定程度上偏重哲學甚於社會學的思想，長期來看在逐漸走下坡。但值得注意的是，當社會學方法常被認為已耗盡其認知－政治的潛能(cognitive-political potential)之後，此種思想現在似乎有復興之勢[我將在本書(原文)第 54 頁回頭探討此議題]。

參、將政治哲學傳統注入社會科學之中

雖然上述針對政治思想之個人主義基礎而提出的批判，並不如一般所寫的符合社會科學的傳統，但另一條「後革命」社會思想的主線卻符合該傳統。首先，它源自於一種洞見，認為基本的自由假定一旦被置於有效的法則中，將會對社會科學家所謂的社會關係「結構」造成長遠而重要的影響。就此意義而言，我們可稱那些社會關係被構想為「後政治的」(post-political)。其次，由於自由的假定本身不足以創造並合理

化政治秩序，因此有關此種社會關係的問題就被逼納入社會思想與政治思想的議題中。

我所謂的自由假定之不足，主要是指如下的事實，即可行政治制度在建立時據以為基礎的那套法規，需要一些命題，而這些命題已非個人自由主義的基本假定所能提供。舉例而言，自我決策的概念就需要一套參與溝通與審議的程序性規則。因為此種規則無法清楚地取自那些原則本身，因此就產生了有關再現(representation)的議題。柏克(Edmund Burke, 1993 [1790])曾針對法國大革命作出回應，認為雖然有關再現的實際議題(若依據成熟的傳統，將能有最好的處理方式)確實存在，但再現卻不被賦予任何具體的正當性。諸如此類的主張使他得到保守主義者的稱號，但他並不全然實至名歸。相對而言，佩恩(Thomas Paine, 1993 [1791-2])則強有力地將有關人民主權的概念，連結到人民在統治機構(governing bodies)中的再現。柏克與佩恩之間的爭議，「標示出兩個世代間有關再現的轉折點」(Sternberger, 1971: 594；另請參見 Kraynak, 1990: 211-14 有關柏克的論述)。當人們所接受的觀點較接近佩恩甚於柏克時，關於再現模式的論辯就變得無法避免，例如那些已在美國和法國立憲會議中發生的論辯。正是由於無法避免針對再現模式進行論辯，才使得自由法規所產生的「後政治」社會效果成為眾所矚目的焦點。(對於後革命時期有關再現的爭議，相關的晚近探討請參見 Cedroni, 1999)。

超出對法規的制定，而對再現結構(structures of representation)進行觀察，也帶來了其他的利益，即增強了政治程序的穩定性和確定性，而透過廢除先決秩序的任何正當性，這些程序似乎能對所有的偶然性開放。很典型地，我們在此再次找到重新發現確定性的兩大策略，即系統觀察(systematic observation)

47 和反思概念化(reflective conceptualization)。前者似乎對美國思

想而言較具代表性，該思想主要關切的是選舉的結構，而歐洲的社會思想家則聚焦於選舉背後所謂的社會結構，最重要的還是社會問題。這兩種對於政治問題群的智識回應，啓發了另外兩種社會理論化的模式，即行為主義(behaviouralist)和結構功能主義(structural-functional)模式。由於這些取徑並不像文化主義取徑那樣，訴諸於政治現代性之外和之前的來源，因此它們是現代主義理論化的形式。然而，不同於經濟學及統計學的是，它們不進行個體式假定，而旨於將社會政治生活立基於純粹的社會形式上。

一、行為主義：美國的方式

正如施克萊(Judith Shklar, 1987: 346)所言，「政治作為投票，是一門須要不停研究調查的主題，因為它雖然是不確定的，我們還是必須理解它。」當她宣稱，對於選舉研究(voting studies)的強調，是美國政治科學自漢摩頓(Hamilton)以來的主要特質時，她已稍微延伸了自己的論點^⑥。然而，我們似乎還是可以說，爲了將更實質的思考導入美國政治思想，而在十九世紀時大量付出的所有智識努力，仍無法說服學者以及政治家。二十世紀早期，美國政治學會(American Political Science Association)成立，政治學門因而取得了機構的外觀，從那時開始，施克萊針對美國政治科學而提出的主張，就變得明顯有效。選舉研究試圖在沒有任何理論或概念的先驗假定之下，揭示選舉行為的穩定形態，這樣的研究變成了政治學的核心。在一個完全淨空的政治空間裡，經驗行為主義(empiricist behav-

^⑥：施克萊進一步廣泛地主張，研究過去所發生的事，即研究「歷史」，已經變成唯一既有的方法，用以抗衡人類行為有原則的「不可預知性」；關於此議題參見第四章。施克萊(Shklar, 1991)曾描繪出政治科學領域更多元的圖像。

tourism)作為一種取徑，幾乎是自我證成的，它令所有其他的考量都必須背負提出論點的重擔。「我們當前最關心的，並不是去找出人們應該如何行爲，才能達到最好的政治安排，而是去找出他們在特定的、可分析的處境之下，將會如何行爲」(Pagden, 1987: 16)。

二、有關再現的社會利益理論：歐洲的方式

大革命之後的歐洲社會政治思想家，就廣義上而言常會同意此種觀點，但他們較不認同，經驗研究以及稍後的個體行爲匯聚(aggregation of individual behavior)是唯一剩下的解決問題方法。他們當中有些人認為，「社會科學」將能辨識出某種將個體組成較大團體的社會世界秩序，同時此秩序能夠作為再現規則(rules of representation)的一種客觀科學基礎。

此種社會再現理論的要素早在大革命之前就已被提出，以作為改革君主政治的方法。米哈波(Mirabeau)與其追隨者杜爾哥及孔多塞，都認為利益是持續不變且可靠的東西，可用以建立社會秩序。西耶(Abbé Sieyès)在一項革命性的推論中，也採取了同樣的主張。我們必須理性地再現社會，而這點可藉由社會利益的基礎以達到最好的效果。西耶認為社會是不斷進步且具有生產力的，他的再現理論就建立在此種觀點之上，根據此觀點，找出社會團體的理性利益，以及在政治秩序的組織中承認他們，這兩者都會增強社會的發展。同時，此觀點提出了介於兩種邏輯之間的張力，即一邊是單一意志(unitary will)的政治邏輯(我們也可說它是非歷史的，且與社會學無關)，另一邊則為利益位置(interest positions，取決於分工)的社會邏輯(Baker, 1990)。

便已存在的團結議題為起點，法國的許多共和主義者當時所期待的，是建立起某種被冀求的政治秩序之後，亦即成立一個普選權(universal suffrage)共和國之後，所有其他的問題都能得到處理，因為那樣一來，每一位當事人對於集體事務都有發言權。然而，後來的第二共和國(the Second Republic)卻無法滿足選民的物質需求，這項失敗使得該共和國本身必然提早滅亡，也證明了即使是對民主政體而言，所謂的社會問題依然是關鍵所在。「因此，社會問題首次代表著，人們認知到有關於共和國的政治想象中，社會現實的匱乏」(Donzelot, 1984: 33；另請參見 Procacci, 1993)。

此早期共和國的問題，似乎證明現代政體(儘管有個人主義和平等主義存在)展現了內部的社會結構，而這些結構必須以某種方式，在該政體的政治實踐中被納入考量。正是就此意義而言，社會問題可被視為社會學的源頭，並反映出人們自由地意識到社會秩序問題是持續存在的。在法國，此種古典自由主義的轉型，清楚地連結到擁有特定需求之社會團體(即勞工)的形成。在一八三〇年的七月革命之後，勞工們在一片自由聲浪中，樂觀地對新政權提出他們的要求，但卻遭到拒絕。他們「發展出一套全新的政治及組織語言(political and organizational language)，藉此作出回應，而該語言在其所揀選的領域中對抗政權，此領域即為：自由的論述(the discourse of liberty)。在這麼做的時候，勞工們不僅支持了法國大革命的自由語言，同時也將之改變並加以發揮。換言之，階級意識即為自由革命論述的轉換形式」(Sewell, 1986: 60)。於是，在十九世紀時期，一種立基於啓蒙運動思考的哲學再現理念(philosophical idea of representation)，被轉化為一種立基於工業社會理論的社會學再現理念(d'Arcy and Saez, 1985: 9；另請參見 Seidman, 1983)。

當聖西門或孔德等作者提出對社會科學的需求之後，新興

的社會科學主題，就圍繞著對於此種社會內部結構的觀察。在德國，史坦(Lorenz von Stein)做出有關法國「社會運動」的報告，這些運動宣示了社會秩序的重大改變。十九世紀中葉，莫爾(Robert von Mohl)斷定出一種過渡情況，當時舊體制已經瓦解，但還沒有任何自由秩序能夠在德國站得住腳，而工業化與都市化的興起，也對政治秩序造成新的需求(Maier, 1980; Wagner, 2000)。馬克思(Karl Marx)在其社會理論(以及歷史哲學)中，主要探討當時剛形成的社會現象，即「勞工階級」。涂爾幹(Émile Durkheim)則提出了一種社會再現過程，其中社會秩序的要素，是根據它們在分工中的定位來界定的，同時認為它們之間在「有機連帶(organic solidarity)」的形式中彼此連結。諸如此類的行動標示出一種社會學觀點的建立，這點可在邁入二十世紀的那段期間清楚辨識出來。「社會」變成一種結構性的動態實體，獨立於國家、政體之外，但也在充滿張力的關係中與政體相輔相成。

- 49 此主張的起點和驅動力都在於某種看法，即認為單一性(oneness)是所有政治哲學的關鍵要素，不論它是關於學術或實踐，還是宗教、法律或社會學。「我們在國王的形象中看到上帝、法律與社會。」統治者的單一形象，以及其所宣稱擁有的穩當合法性，提供了「社會可讀性(legibility of society)的原則」(Murphy, 1997: 31)。換句話說，政治現代性的關鍵問題，在於從人類努力多樣性(diversity of human strivings)的基礎(因為此時人們已認知並承認此種多樣性的存在)出發，而達致某種一致性，從而共同處理各種事務。這已是經過轉化的宗教問題，而它是永遠無法完全擺脫宗教傳統的。正如列弗特(Claude Lefort, 1986c)所言，政治現代性面臨有關「神學政治之永恆性(permanence of the theologico-political)」的問題(參見 Assmann, 2000 以瞭解有關此議題的相反論證)。抑或，以涂爾幹(Émile

Durkheim, 1976: 443)的話來說，「有關整體(totality)、社會和神祇的概念，很可能實際上僅是同一概念的不同面向而已。」

墨菲(Tim Murphy)在近期曾分析法律與社會科學之間的關係(此分析附和了我許多的議題)，強調「社會」憑藉「自身的條件，作為一種獨立的概念、一種主題」而興起之後，所帶來的多重結果(Murphy, 1997: 35)。它以前所未知的方式，一方面有助於知識生產(knowledge production)的形式化、工具化和具體化，另一方面則有助於法律實踐的專業化。因此，韋伯對理性的探討，可解讀為同時標示了意識型態的勝利，以及法律在知識上的耗竭(epistemic exhaustion)。而社會科學被認為建立了各種概念化(conceptualizations)方法與方法論，這兩者共同「成為『經驗』的代替品」：

現代社會科學的崛起，宣告了「思辯」和「理論化」在本質上發生了某種不為人知的改變，只要這些活動開始假設人們有可能建立一種「事實的(factual)」基礎，以展現社會的「真理(truth)」，情況便確是如此。這即意味著，有兩種相關的過程在運作：首先是嶄新概念架構的出現；其次則是實證性(positivities)的崛起，它同時豐富並強調了這些概念架構，因為當時的人知道，此種實證性至少就原則上而言是有可能建立起來的(Murphy, 1997: 120-1)。

如此一來，現代政治秩序的內部結構就成為新興社會學主要關注的議題。此種新論述因為兩項截然不同的原因，而取代了政治哲學論述。對某些人而言，自由哲學的基本概念似乎已廣被接受，因而不需要論辯的議題，而應該把注意力轉移到有關「後政治」結構的議題之上。對其他人來說，雖然必須

拒絕同樣的基本自由理念，但光是依賴哲學推論的水平，想要合情合理地拒絕是不太可能的。由於新興社會科學的主題，顯示了自由理論顯然並沒有解決所有的政治問題，因此在這個較為具體的領域中，我們較有希望去確實削弱有關自由的假定。對政治哲學失去興趣的原因是如此含糊不明，因此造成「社會學傳統」在政治上同樣產生模稜兩可的形象，即同時被貼上保守和革新主義，或是社會主義的標籤。

- 50 這樣的著述顯示出某種從政治哲學轉向經驗社會科學的轉移，在此轉移之中，基本問題依然存在，只是有了不同的解答方法。在此，我想要同時說明兩件事情，這兩件事表面上是互相矛盾的。首先，如果我們認為這些著述是重要的指涉點，則古典社會學便會繼續以政治哲學為主題。這些作者大多數的著述都持續聚焦於政治問題群之上，而並非傾向於廣泛地研究社會結構的所有面向。其次，這些著述果斷地轉化了問題群，將實質的社會本體論引進一種政治理論化的模式內，此種模式在社會中向來多為弱勢。這樣的轉化過程，必須重新表述政治學一直以來指涉的某個關鍵面向。

肆、政治哲學與社會學推論

一、能動性與決定論

早在這裡所討論的智識發展開始之前，政治的概念已具有含糊不清的雙重意義。就一方面而言，它持續指涉有關共同善(the common good)的溝通與審慮，以及人們共有生活領域的集體規範。另一方面，也有愈來愈多人將之用來指涉國家、一種制度化的權力領域，以及國家的利益，也就是所謂的**國家理性**

(raison d' Etat, Sellin, 1978: 808-9)。從這個模稜兩可的意義，萌生出兩種截然不同且互不相容的政治理解，這兩種理解發展時，正值從政治哲學轉向社會科學那段所謂的過渡時期。

傳統上，人們在詮釋所謂的亞里斯多德學派時，實質上強調的是不受束縛的人類互動，人們得以透過言行與其他人溝通。在漢娜·鄂蘭的解讀中，它是一種對於世界的觀點，堅稱人類生活具有潛在無限的多元性，同時人們有可能在世界上製造各種開端。權利在此指的是有能力在溝通時說服別人。在智識轉換(即這裡所探討的議題)的過程中，學者們愈來愈懷疑行動與言說並非唯一的人類互動模式，甚至不是最重要的，而逐漸指向促使人類團結的共同需求，以及令人類彼此連結的那些工作模式。生產場所和物質交換鏈成爲新的焦點；這些現象必須納入新社會科學的語言當中，並被列於諸如市場或社會分工等標題之下。

人類各種互動模式間重心的改變，對人類科學中有關能動性(agentiality)的概念造成了衝擊。在理性上有種方式可用以重新建構此項改變。在先前的思考模式中，需求和工作一直被侷限在家庭的範疇內，因此政治行爲可被視爲相當自由且不受約束的。然而，在新興的社會形態中，需求和工作變成了社會組織的關鍵點，因此這個關鍵點變得必須仰賴財物的持續流通。根據許多人的看法，這就導致我們必須將社會結構視爲社會建造(social building)的樑木，並將「社會」視爲所有這些結構的整體組合(Wagner, 2000)。

此種改變不僅是將我們對社會世界的某種再現，以另一種再現方式取代而已。人類在此局面下的地位並非不受波及的。人們認爲新近崛起或是剛被偵測到的社會組織，限制了人類的多元性與能動性。因爲現今人類在社會世界既有的秩序中佔據了特定的位置，所以這些社會組織侷限了人類的多元性。如此

一來，人們可能和鄰近的他人一起被歸納為各種集體，這些集體對世界有近乎相同的展望或是利益。另一方面，上述的樑木雖然可以加速或鞏固某種活動，但也會對其他人形成阻礙的圍牆或藩籬，因此這些社會組織就侷限了能動性。當然，能動性並未被完全排除；並非所有十九世紀的社會科學家都是強硬的決定論者(雖然有些確實是)。但決定論卻違反了馬克思所提出的歷史的客觀趨勢(objective tendencies of history)、涂爾幹的功能迫切性(functional exigencies)，或是韋伯作品中那些自我生產的「鋼鐵建築」(buildings of steel)。能動性若和這些結構產生關係，就能大大地得到增強，但若與這些結構保持距離，則會極度受到侷限。

以我上述所做的推論為基礎，現在我們可將朝向決定論的此種傾向，理解為在排除了控制政治行動的外部假定之後，一種處理政治問題群的方法。首先，它重新引進一種實質的本體論作為行動的第一步，該本體論目前據稱是屬於社會世界內部的。第二步，它主張這些現象和人類行動之間有種因果關係，即人類行動中可辨識出來的各種決定因素源自於這些現象。我在上文中曾經主張，強硬形式的經濟學與統計學不應被視為藉由智識分化而起源於政治哲學，而是它們以各自的方式，試圖取代政治哲學。從這個先前的論證可以得出某種結論，即我們也可用類似方法去解讀十九世紀的社會學，至少可以再次解讀那些針對它們所作的較強硬詮釋。

由政治思想的觀點來看，從政治哲學到社會科學的所謂轉型，可被解讀為一種重點的轉移，此重點關乎於在現代性的條件下，任何政治理論都必須面對的一大根本問題，即必須努力協調對自由的承諾以及對確定性的追尋。想要建立一個有效的

⑦：首先，韋伯的 'stählernes Gehäuse' 雖被譯為「鐵籠」，但它並非意指監獄。它是一處住所，既提供保護也限制自由。

政治現代性「科學」論述，就必須認知到人類社會生活的自由與偶然性，並以此為基礎進行論證，同時在那些條件之下努力尋求秩序和確定性。在第二次世界大戰後的西方社會，有某種論述上的結果盛行，此結果結合了個人自由主義的政治哲學，以及現代主義的社會科學，前者強調有限政治領域中的程序效度(Validity of procedures)，後者則旨在分析具決定性的社會經濟架構，而政治可在此架構中運作。抑或，以這裡所引用的術語來說，亦即現代主義政治哲學在一種現代主義社會理論中找到了它的互補性論述^③。

根據此概念，政治的可能性受到非常嚴格的侷限。我們可以混合以下兩種方法去理解這種現象，也可以只用其中的一種。在第一種看法中，行政面向已經主宰了政治面向。政治涉及有效率地管理大規模的社會現象，而遠非僅是針對共同的生活做出關鍵性並具有爭議性的決定。此種看法可追溯至大革命時期以及某種信念，該信念認為一旦特權所造成的阻礙被移除，良好的知識就能夠、也將會主導社會。我們也同樣能在科學的馬克思主義(scientific Marxism)，以及有關政治科學化(scientification of politics)的概念中找到此種觀點的極端形式，以上兩者皆在第二次世界大戰後的時代盛行，而意識型態據稱於此時終結。

52

另一種看法並非全然與第一種衝突，根據此種看法，政治並非由行政所取代，而是由社會結構的自我協調能力

③：此一章節全然與哲學及科學的區別有關，而驅使列弗特(Claude Lefort)去重新思考政治性的動力就近似於此種區別(相關例子參見Lefort 1986a 以及 Lefort 1972)。我將任由政治問題群的歷史性陳述去詳析這兩種認知-智識模式(cognitive-intellectual modes)之間的區別，而不會自行試圖這麼做，進行此種詳析時往往容易產生誤解，這是因為那些術語具有多重意涵，另外，由於該區別又和我自己對社會理論化的區別交錯，因此更容易有誤解產生(我曾簡略而明確地談論列弗特的著作，參見 Wagner, 1999b)。

(self-harmonizing capacities)所代替。社會結構透過各種交換的模式，使人類彼此連結，因此人們認為這些結構被賦予了自我規範機制(self-regulating mechanisms)，其中最顯著的例子就是市場。在融合了規範性與分析性的主張(這兩者極難劃分清楚)之後，「社會」和「經濟」被認為是相對自主的，並且應該任由它們自己在社會世界中創造和諧。若我們接受這樣的觀點，則政治意志(如今已透過國家機構被加以具體化)的先前領域，將被侷限於管理自我發展實體(self-developing entities)間的關係。

然而，這些觀點並未充分分析社會實踐當中的改變，而是標示出認知秩序(cognitive order)中的一項轉變。「社會的出現」(invention of the social)，往往伴隨著「社會的行政」(administration of the social)，前者尤其是理解社會過程時一種重新安排認知工具的方法^⑨。根據我之前的論證，可明顯看出有些不同的動機進入了此種轉變之中。以樂觀的角度來看，這可被視為世界理性秩序的開始，自由和理性在其中合為一體。我們也能視之為政治自由(political liberties)的開端所導致的必然結論，此自由開端在之前所製造的基進偶然性，必須加以削弱。或者，這也可以是在觀察後革命時期的衝突之後，所得到的一種「反動」(reactionary)結論，主張基進的解放運動是行不通的，同時我們必須遵從「自然秩序(natural order)」的法則。撇開動機不談，此轉變意味著以化約的方式去重新思考有關選擇與能動性的議題，這樣的思考模式即為社會科學的特點，時至今日幾乎沒變。

⑨：在此，我不打算探究一七五〇年至一八五〇年間，在社會關係「真實」結構中所發生的改變，是否促使了此重大智識轉向成為我們在談論社會世界時的依據，而是決定回到之前第一章所探討的有關社會科學中知識確定性的分析。簡言之，較為具體的答案是，我們必須詳述，語言轉變在某種程度上「回應」了觀察所得，但它同時也導入了一種語言的新秩序，該秩序卻不能說是得自於觀察的。

二、政治性

先前的論述也許已足以顯示，我們確實可以宣稱，在十九世紀結束前，有項重大的智識轉型發生在「政治科學」之中。然而，此轉型過程是如此地深刻，以致於我們若要用一種更貼切的說法，那就是政治思想在政治革命後便已蕩然無存了。此時，沒有剩下任何的政治思想可讓我們作為基礎的假定，相對而言，經濟、統計和社會學的思想卻顯著地擁有相當穩固的既定基礎。二十世紀時期，現代主義社會科學就在這些基礎之上發展，而政治科學的異質學門(heterogeneous academic discipline)則將對選舉、行政以及制度的研究，和政治理論的某個次場域結合在一起，此場域持續侷限於研究有關理念的歷史，以及個人自由主義的強化。現在也許有人想要辯稱，根據我在緒言中對個人自由主義的興起所做的評論，政治現代性所探討的，正是政治理論化缺乏任何東西可作為基礎的這種情況。然而，這種缺乏的情況並非沒有疑義的，至少，我們必須思考其重要性。二十世紀末時，我們的確有可能發現一股起初薄弱但逐漸增強的思想，當時的「政治性」在個人自由主義與現代主義社會科學的共同霸權之下被加以化約，此思想便旨於重新評估這樣的「政治性」。

所謂的「政治性」，意謂著強調政治行動的自主特質，此術語最初應是由施密特(Carl Schmitt)所提出。政治性與「政治(politics)」的概念有所區別，後者常被視為暗指一種活動領域，此領域與其他領域有著特定的關係(determinate relations)，尤其是經濟領域。對政治性的重新評估，始於對現代性革命的重新思考，亦即將這些革命視為集體性自我建立(self-foundation of a collectivity)的行動，因此這些革命便以身

作則說明了政治自由的主張。在現代性的條件下，人們有義務在他們的政體成立之時，運用集體的自主性。此外，由於缺乏任何既定的政治規則基礎，因此他們必須具有政治意願並進行選擇。雖然所有試圖重新思考政治性的學者都接受這些假設，但他們卻以極為不同的方式去強調此種情況的各種面向。我將區辨出在二十世紀時期，對這些革命進行重新詮釋的兩種主要形式，我將它們分別稱作前極權主義及後極權主義(pre-and post-totalitarian)形式¹⁰。

從一種日益和經濟有關的社會自我理解來看，前極權主義的政治思想，正顯著地激烈反對政治意願與能動性的失落。根據列寧(Lenin)所採納的馬克思主義思想，我們必須經由革命行動去推翻資產階級所強加的經濟宰制，藉此恢復政治的卓越地位。以理論術語來說，西方的社會民主主義宣稱人們有可能透過一個獨立的政治行政領域的運作，去規範並遏制經濟事務，因此該主義可被視為已修正其馬克思傳統。這即意味著，社會民主主義也認為政治在該領域中受到遏制¹¹。列寧藉由詳述政治性的較強理念，以試圖超越此種妥協，該理念立基於革命的力量與暴力的運作上。在馬克思思想的歷史中，經濟作為政治的決定性因素，一向被認為與共和主義因素(此因素近來正被重新發掘)，以及馬克思－列寧主義的革命性因素並行，經濟因素同時也與觀望主義(attendism)及修正主義(revisionism)有

¹⁰：較標準的區隔方法是將他們分為右翼和左翼的思想家，施密特屬於前者，列寧則屬於後者。然而，隨著時代變遷導致該區別愈來愈不合時宜，情況也變得較不明朗，列寧研究計畫的解放潛力遭到質疑(例如 Dutschke, 1974)，施密特的觀點也被舊時的馬克思主義者挪用(例如 Mouffe, 1991, 1999)。在完成此章節時，我由伯爾辛格(Eckard Bolsinger)在歐洲研究院(European University Institute)的博士論文受益匪淺(Bolsinger, 1999)。

¹¹：哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)的《溝通行動理論》(*The Theory of Communicative Action*, 1987)，可能是此主張在理論方面最為精深複雜的版本。

關。雖然列寧將革命時期與生產力的發展過程作出區隔，但他的政治理論依然殘留著某種實質基礎，亦即立基於階級社會的經濟社會學。

施密特同樣對政治在歐洲的衰退表示痛惜，但他的目標並非推翻資產階級統治，而是恢復資產階級的政治意願，因為當階級鬥爭(class struggle)的用詞加諸於資產階級之上時，資產階級就失去了其決定的力量。他和列寧同樣主張決斷論(decisionism)，但不認為它在實質上立基於階級分析。他以形式的角度出發，將政治完全立基於朋友和敵人的區別上，因此與列寧相比，他是較基進且較現代的思想家。然而，他有一些作品，尤其是論及霍布斯著述(Schmitt, 1996)的著作，卻揭示出 54 他本人忠於政治秩序的文化宗教基礎(cultural-religious foundation)。這兩位思想家都針對程序自由主義(procedural liberalism)提出強烈的批判，認為它無法為自身提供基礎，因此違反了自身的宣稱。他們抗拒所有理論上的規定，強調政治行動在現代性的條件之下，具有原則上的開放性以及備受爭議的特質，他們藉此朝向一種政治理論化，質疑理性政治審議(rational political deliberation)是否有可能跨出防火線，就好像現代主義所假設的那樣。然而，他們幾乎毫不懷疑地假定，集體性的政治意願是統一的，而這甚至是他們決斷論的先決條件。因此，當他們朝著一種推論的形式(我稱此種形式為針對現代主義所做的第二種回應)邁進之時，他們也傾向於再次引入實質要素(即停留在第一種回應的形式)，以決定(若以規範性的角度而言，則是推薦)此政治意願的方向，而這在前者的情況中指涉階級，在後者的情況則指涉宗教。如此一來，他們的理論就可被用以準備並合理化二十世紀極權主義的主要形式：史達林主義(Stalinism)及納粹主義(Nazism)。

政治性的後極權主義思想和前極權主義思想一樣，認為在

現代性的條件之下，缺乏任何可用以建立政體的基礎¹²。然而，後極權主義思想在進行運作時，是將極權主義的歷史經驗，詮釋為現代性在政治上的其中一種可能性，而非藉由回歸到政治的完整實質基礎，去抗拒現代性。後極權主義思想家與列寧及施密特一樣，同樣批判程序自由主義和現代主義社會科學，但他們明確拒絕這些批判所做出的極權主義結論。在拒絕這些結論之前，他們所採取的重要理論手段，即是在政治性的前極權主義思想家中，辨識出殘留的實質論(substantivism)與決定論。儘管可行的政體須要某項有關單一性的概念才能運作，但正如先前所言，列弗特(Claude Lefort, 1986c: 273)強調在民主的現代性當中，「權力之位是空的」。每一項試圖佔據此權力之位的行動，在實質上都必須否定現代性的「冒險」(adventure)。而漢娜·鄂蘭(Hannah Arendt, 1958a: Chapter 1)則強調在現代性的條件下，多元性是人類境況的核心特質。

在此，我必須回到上述有關革命事件的討論，這些革命(尤其是在美國發生的事件)提供了舞台，讓個人自由主義與行為主義政治科學的霸權得以崛起。值得注意的是，雖然詮釋方法稍有不同，但漢娜·鄂蘭與德希達都將美國大革命詮釋為一種政治開端，此開端既不需要科學的肯確性，也無須任何絕對的、不可抗拒的基礎，他們將之解讀為立基於施為行動(performative act)的共同實踐上(Arendt, 1965; Derrida, 1986；另

¹²：一般而言，「後極權主義政治理論」應指涉所有由極權主義之崛起和經驗所形塑的政治理論化(參見 Wagner, 1998)。雖然我於下文中提到的作者都對程序性的個人自由主義有所批判，但有一些其他的後極權主義思想家曾在經驗的驅使下傾向自由主義。重要的是，在此我有提到一些定居於英國或在英國流亡的中歐及東歐知識份子，例如柏林(Isaiah Berlin)和波普(Karl Popper)。哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)的溝通自由主義(communicative liberalism)也可說是處於此種脈絡中，雖然(正如我剛提到的)它帶有一種較強烈的中央集權論、「干涉主義」(interventionist)成分。

請參見 Honig, 1991)。鄂蘭和德希達的推論都顯示出，我們如何可能在無須接受科學主義(scientism)和個人主義(這兩者都和較傳統的現代主義研究並行)的情況下，抗拒任何形式的基本教義論，亦即變得「現代」。

正如蘭西(Jean-Luc Nancy, 1991)所強調的，若將政治現代性視為一種沒有任何確定性基礎(借用漢娜·鄂蘭的話，則是「沒有護欄」)的多元冒險，就必須理解人類的獨特性(singularity)，以及人類彼此之間往往獨一無二的那些關係。政治性的前極權主義思想持續援引某個社群，該社群源自於某項決定，並擁有做決定的權力。相對而言，德希達則指出，在面對無限責任(infinite responsibility)時無法做出決定，是政治問題群的基本特質。而蘭西則進而將社群理解為「無法被使用的(inoperable)」，亦即它並非立基於成員之間任何先前的共同性(prior commonality)或確定的關係(determinate relation)。正如卡奇亞里(Massimo Cacciari, 1997: 37-9)所言，此種對於政體的觀點，既沒有完全與需求或過去斷絕關係，也不完全仰賴當前的程序。政治審議就有如一艘船，在某個群島的各個島嶼之間航行(這是卡奇亞里心目中的政體)，總是處於前往另一地方的路途，但永遠無法脫離自身的「內部」(interior)。

政治性的後極權主義思想在否定有任何東西可保證政體的可行性時，提出了一個關鍵性的理論問題，即在現代性的條件之下，是否有可能達致一種穩定的政體。此思想認同有關政體可行性的問題是無法逃避的，但它懷疑現代主義政治理論化是否真如宣稱所言，已找到一個解決該問題的程序性而非實質性的答案。同時，它也抗拒在較為實質的政治理論化當中，超越某種情況的特性而企圖尋求一般性的基礎；這裡所謂的實質政治理論化，包含了在政治性的後極權主義思想中殘留的那些要素。

伍、現今政治論辯中的無法逃避性與可達致性

如果非要有個明確的答案不可，似乎「西方」民主政體用以自我理解的主流模式，依然是個人自由主義的現代主義論述，有關此論述的最晚近系統性著述，即為羅爾斯(John Rawls)的《正義論》(*A Theory of Justice*, 1971)。此論述宣稱，現代政體的可行法規已經在形式程序推論(formal-procedural reasoning)的基礎上被加以達致，並且能夠逃離困擾政治哲學歷史的其他議題。在二十世紀最後的二十年間，此種思維在其兩個構成要素中得到復興，其一是以經濟政治形式出現的新自由主義(neo-liberalism)，另一個則是以社會歷史形式出現的新現代化理論(neo-modernization theory)。

然而在同一時間，在政治哲學與政治理念的歷史中卻出現了某項行動，意在質疑此種自我理解。我之前的分析有很大部分源自於該項行動，它主張歐洲社會(或廣義而言即西方社會)在過去兩個世紀以來的轉型，不應毫無疑問地被理解為政治理性化(political rationalization)的提升，而應把焦點置於各種政治理性之間的轉移，在這樣的轉移當中，無法得出任何歷史的線性發展¹⁵。政治現代性的主要論述是藉由以下兩者來穩固其基

¹⁵：在此脈絡中，我必須提及法國傅柯(Michel Foucault)及他在政治理論方面學生的作品、英國史金納(Quentin Skinner)與劍橋歷史學家的著作，以及某種程度，以德國柯塞勒克(Reinhart Koselleck)為中心的「概念歷史學家(conceptual historians)」們的作品。上文片語的用法源自於穆克勒(Münkler, 1998)。回溯至我於緒言中對於革命思想所做的評論，我可能必須強調，這樣的主張並不代表否定進步，甚至也沒有否定進步的可能性。它只是暗示，唯有在一種論述的架構中，我們才有可能相當容易且一致地衡量進步。若要橫跨各種論述架構，則有關進步的此一概念必須要有更基本的論辯。

本原則的，首先是自由政治哲學，其次則為民主革命，但相對於此項論述，批判者卻談及了其他遭到揚棄或壓制的論述。在這些批判者眼中，所有這些論述若與個人自由主義相比，就某方面而言都更為可取。

社群主義(communitarianism)的各種形態〔在晚近論辯剛開始的幾年間，它們即在「自由主義者」(liberals)和「社群主義者」(communitarians)之間擺蕩〕，有賴於政治社群中的價值共同性(commonality of values)，因此它們呈現出政治理論化的一種實質形態，而有一部分指涉浪漫主義的廣義傳統。它們已由目前看來最令人困惑的、替代個人自由主義的歷史方案所接續，此方案即為共和主義(republicanism)，或是依史金納(Quentin Skinner, 1997)現今的說法，亦即新浪漫政治理論(neo-roman political theory)(參見 Pocock, 1976)。一般認為此理論化在十七和十八世紀期間曾盛極一時，並對光榮革命與美國革命造成劇烈的衝擊，然而在法國大革命之後，它便被自由主義的霸權所壓制。與我的分析相當一致的是，共和主義的優勢，被認為在於它接受並承認某種政治問題是持續且永恆的，該問題關乎於如何在自由且多樣的條件下，為共有生活尋求實質的法規。相對而言，個人自由主義則被視為一種限制該問題影響力的手段，而在私人與政治之間劃清界線，並將前者(包括經濟面向)排除在政治審議的範疇之外。

56

之所以將這些歷史學家的作品引用至現今的政治理論化，是因為這些作品顯現出與史料編纂的歧異之處(此編纂法隱含地假定歷史是線性的)，同時也因為這些歷史學家堅稱政治問題群具有持久不變的重要性。然而，就某種程度而言，他們所提出的歷史形象，只不過反映出他們對手的形象而已。當對手假定，在政治現代性崛起前所發生的事情都不再重要時，共和主義歷史學家便主張，過去兩個世紀以來的社會改變，對

於我們思考政治性的方式都微不足道甚至毫無影響。他們無法想像，政治問題群有可能作為一種問題而持續存在，卻又會隨著自身出現時的特定社會與歷史情境而改變(Pettit, 1997 是一個不完全的例外)。此種假定在某項研究議題中反映出來，在該研究議題裡，十九和二十世紀都由於自由主義的霸權而顯得無關緊要。

然而，根據我的分析，社會科學卻是對自由主義，以及對政治現代性來臨的一種補充式回應。同時，唯有在這些社會科學彼此結合之後，才接續了先前的思維。共和主義的要素確實能夠在十九世紀的早期社會科學中尋獲(例如 Skinner, 1997:x 中提到馬克思)。我們不應僅是哀悼著政治問題群的消逝，而必須理解它在十九世紀時被加以轉型的方式，以及有哪些主張是贊同此種轉型的。然後，我們在第二步就能試著辨識出它在二十世紀重新崛起時所採的形式。我先前的分析旨在為此種計畫作出貢獻。

我們已經看到，在個人自由主義(亦即政治理論化的現代主義論述)的晚近歷史中，有一些堅稱政體必須具有實質根基的論述，不停地以各種力量在對抗個人自由主義。這些根基可以在政體成員的先前共同性，尤其是語言和文化的共同性之中找到，或者也可以在政體的制度規範中，藉由系統性地考量有關需要與社會利益的實質議題，找出這些根基。若就近觀察當代政體，我們將會發現，在第二次世界大戰後西方世界的「榮耀三十年」(Jean Fourastié)期間，那些相對穩定的政治秩序確實不是立基於個人自由主義的純粹程序主義，它們反而顯示出，語言文化的證成與社會本質的證成，都和自由主義的證成(liberal justifications)存有某種妥協，同時它們也藉由一種政治和社會的經驗科學，將那些證成連結在一起，並且在運用該經驗科學時總是帶有技術官僚(technocratic)的潛在意涵。

於是，根據政治哲學與社會理論，我們應將晚近的危機徵兆以及那些政體的轉型，視為對上述妥協的質疑，同時也是對那些達致妥協之證成秩序的質疑。在這樣的質疑中，我們再次發現某種實質導向的批判以國族主義[以較不強烈的術語來說，即(某些形態的)社群主義]的面貌出現，進而批判有關政治成員(political membership)與溝通(communication)的自由概念過於薄弱，同時以提供較堅固的實質基礎為目標。然而，當我們依據對現代主義的第一項回應，而試圖在現代主義證成和其他證成之間轉移平衡時，該妥協卻以一種較廣義的質疑形態重新出現，此形態採用的是第二種回應的形式。我認為此種思想的要素可追溯至二十世紀初期。一些共和理論學家也許會主張，這種思想一直以來都是他們傳統的一部分，因為是馬基維利賦予它第一個明確的現代形式的(參見 Vatter, 2000)。然而，若要接受這樣的看法，就必須承認關乎於政治行動且重新開始的共和主義(republicanism of political action and new beginning)，優於參與式社群(participatory community)的共和主義。

由當代政治的觀點來看，目前在制度與智識上的重整工作必須重新開展政治問題群，這些問題因為戰後(以及冷戰)曾對於證成(justifications)做出穩定的制度妥協(institutional compromise)，而暫時被關閉(或「冷凍」)了。就一方面而言，我們可以有把握地聲稱，必須找出一個嶄新的答案以解決此政治問題群，該答案必須重新穩定對於證成的舊有妥協形態，或是在較有可能的情況下，引入額外的要素或前所未有的證成平衡。我們是無法逃避這些問題的。然而，政治理論化模式具有無法避免的多元性，若以此基礎來看，似乎我們也能同樣極有把握地主張，我們不可能找到「純粹」的答案。任何僅訴諸於單一證成模式的答案，都不太可能提供長久的解決方案。這意味著，我們不僅無法找到對於現今政治問題群的答案，而且即使找到

某個暫時穩定的答案，它隨時也都會停留在某種想法中，認為尚未達到可達致的最高程度，換言之，我們永遠無法徹底達致某種答案。當德希達(Derrida, 1994: 89)記下他認為俄文用語**改革(perestrojka)**應被譯為「解構(deconstruction)」時，那可能只是他順口一提的評論。但這裡所製造出來的、在一種政治重構與智識提案之間的連結，卻的確反映出問題群和某種情況之間的聯繫，該情況界定了我們在社會哲學上進行探索的迫切性。

自我連續性

正如我在前一個章節所探討的，政治哲學需要一些方法，概念化那些形構政體的人類集體性，同時也概念化那些集體性的成員。在政治現代性的條件下，單一個人已經變成了主流形式，用以理解政治集體性之中的成員單位。許多形式化的人文科學論述，例如法律、自由政治哲學與新古典經濟學等等，都是在某種概念之下運作，即把單一個人視為一個單位，具有不可分割性(indivisibility)，同時也因而被稱為個人(individual)。確切而言，在歷史上有種情況久已盛行，我稱之為限定的自由現代性(restricted liberal modernity)，在此種情況下，所謂的單位並非個人，而是以父親為代表的家庭，或是由一家之主作為代表的家族，又或是由業主所代表的公司。然而，正如托克維爾已認知到的，政治現代性的論述，強烈傾向將單一個人概念化為單位公民(unit citizen)。

在以個體成員為起點的情況下，為了達致能夠建立起穩定集體性的各種方法，我們必須在人文科學中引進一個額外的假定，此假定與成員的主導取向(guiding orientation)或行為有關。在上文所提及的論述中，此假定基本上與理性有關，並帶有特殊的變異情況。在自由政治理論中，理性的能力引領個人為了

雙方利益而進入社會契約當中，同時也引導他們將個人的強烈情感限制在私領域之內。在經濟學上，理性將利益導向的行為和那些行為的總和，轉譯為一種財富的最適化過程(optimization of wealth)。在法律上，成年的個人必須為自己的行為負起責任，因為他們被賦予了理性的能力。此外，我們也必須預設這些個人在時間上具有連續性，以使他們為自己過去的行為負責。即使是那些針對理性的假定做出批判回應的社會學與人類學論述，也還是仰賴著某種有關理性的居前概念(Joas, 1996)。在上一個章節中，我曾提出一項主張，認為在人文科學中，此種在理解單一個人時所遭遇的智識空間限制，至少有部分是因為那些論述主要是以某個觀點來開展，即都是為了處理政治問題群。

但是，人們普遍認為，在歐洲的社會生活歷史中，有種「現代性文化」(culture of modernity)在過去五個世紀以來逐漸擴展。這「是一種個人主義的文化[……]：它重視自主性；它注重自我探索；同時它認為美好的生活涉及了個人的承諾」(Taylor, 1989: 305)。對於較為形式化的、有關個人的論述而言，如此這般地強調個人性與個人化，是相當格格不入的一件事。在歐洲的智識與文化歷史中，這兩種論述之間的關聯極少。哲學和社會理論主要是藉由假定來進行，而對真實人類沒什麼興趣，人類若進入公領域過多，才會被當成干擾而被納入考量。相對而言，在文學和藝術領域中，現代性的經驗則處於中心地位，同時，現代性作為一種經驗，首要關心的即為單一個人(Berman, 1982)。傅柯(Michel Foucault)在其演說「何謂啟蒙運動？」(What is Enlightenment?)中，簡潔扼要地區別這兩種解讀現代性的方式。現代性作為一種態度與經驗，要求的是自我探索，並且「從導致我們當前狀況的偶然性當中，抽離出某種可能性，根據該種可能性，我們將不再是目前的樣子、不再做現

在所做的事，或不再想當前所想的事情」(Foucault, 1984: 46)。上述的現代性與另一種代表一個紀元及一套制度的現代性是相對的，後者要求的是順服於已經協議好的規則。

時至今日，我們有一種方法可用以討論這些論述在歷史上的分歧，即將之視為一段漫長的時期，在這段時期當中，有關自我的議題，在社會科學領域裡是遭到忽略的。這種情況持續延伸，直到二十世紀早期，人們才開始對這些議題真正感到興趣。這些議題的基礎建立在傳統上所認知的社會科學之外，建立這些基礎的人一開始有尼采(Friedrich Nietzsche)，後來則有佛洛伊德(Sigmund Freud)。尼采徹底拒絕道德及政治哲學的問題，因而得以將自我從集體生活規則的規範中解放出來。佛洛伊德則在人類心靈中發現一種驅動力，會驅使人們不斷追求自我實現，同時他也將文明的歷史和此種驅動力受到壓抑連結在一起。在這樣的「尼采－佛洛伊德式」背景[這是羅遜(Richard Rorty)的講法]之下，齊美爾(Georg Simmel)和米德(George Herbert Mead)得以觀察到自我在社會互動中被加以形構的方式，並將自我形構(self-formation)在不同社會脈絡中的變異情況加以概念化。自此之後，一種關於自我的社會學與社會心理學開始發展，其特徵為重要的進步與洞見。它不再仰賴那些有關人性本質的假定，而且同時能將自身的研究發現與兒童心理學及現象學(phenomenology)連結在一起。它強調自我由社會所建構出來的本性，但仍舊有能力(至少在原則上能夠)分析自我形構的特定社會脈絡，因此它運作的方向，傾向於一種有關自我的比較歷史社會學(comparative-historical sociology of selfhood)。同時它也能展示，具有自主性的自我如何透過社會互動，在生命旅程的各個特定階段發展，而無須預設在現代性之下有個自我存續的個人存在(Joas, 1998; Straub, 1998)。

此論述就許多方面而言都極有說服力，同時毫無疑問的

是，在二十世紀初期，由於齊美爾和米德進行了反思，以致於在社會科學對人類自我的理解，變得複雜許多。然而，當人們在研究有關自我的議題時，依然缺乏一種明確的說法，而無法確切說明自己真正所研究、真正感興趣的東西究竟為何。近年來，當「自我的去中心化」(de-centring of the self)與「後現代自我(post-modern self)」的概念被提出時，人們再度懷疑，自我可能屬於那些「根本上備受爭議的概念」(Gallie, 1955-6)，在哲學與社會科學當中就存有許多這樣的概念。「自我的去中心化」明顯是一種理論上的概念，要求人們重新思考何謂自我。

62 「後現代自我」主要指涉所謂的經驗觀察，該觀察認為，即使是最複雜的社會學和社會心理學，它們向來所慮及的自我，仍遠不如真正的自我來得短暫易逝且難以捉摸。在這些議題出現之後，我們可以觀察到各種論述的一種全新分類。看來似乎有些思想上的分界線幾乎是不可能跨越的。在這樣的脈絡之下，此章將嘗試探索有關自我的概念性範疇，尤其旨於辨識出那些論述之間的共通點。

「去中心化」與「後現代自我」的理念，都對某種觀點的一些主要意涵表示質疑，該觀點以較為標準的社會學角度去看待自我，即把人類自我的存在視為一個單位，並將其持續性視為跨越時間的「同一個」自我。我必須在下文中進行進一步的考量，以確認此種主張是否確實站得住腳，並且到何種程度。然而，這個假設並非完全不合理的，因為事實上，「自我」一詞常和「認同」(identity)一詞畫上等號而被加以使用，而且此種情況有增多的趨勢，儘管在大多數的理解中，「認同」確實是將存在設定為一種實體，此實體持續和自身保持相同的狀態。在現今的社會科學中，「認同」意味著「自我連續性」(continuity of selfhood)。我們將從這點開始進行探討。

壹、自我和認同

「概略而言，說兩件東西完全一樣等於是胡說八道，說一件東西和它本身完全一樣則是廢話」(Wittgenstein, 1984a: par. 5.5303；另請參見 1984b: par. 215-16)。時至今日，大多數人似乎已經忘記年輕的維根斯坦所提出的這項洞見，至少在社會科學中是如此。雖然認同一詞已獲得廣大民眾的承認，但在現今有關認同的討論中，卻普遍存在著困惑，因而顯示出維根斯坦的這項粗略評論依舊舉足輕重。如果我們屈從於誘惑，而在無意義(the nonsensical)和虛無(the void)之間作出區隔，那麼我們將很容易得出一個結論，亦即任何模糊的希望、想要得到一些有效而重要之殘餘洞見的希望，都有消失的危險。最晚在這個時候，我們必須停下腳步，重新思考我們進行該追尋的基本理由。在將目標訂在理解「認同」與「自我」之前，比較聰明的做法，似乎是先去理解使用這些術語的各種方式。

顯而易見地，我們沒有義務去支持維根斯坦的懷疑論^①(scepticism)。然而，無論我們是否贊同他的說法，他的這項主張都表達出，每一項對於「認同」的指涉，都必須有一件「東西」是與自身相同或不同的(確切而言，必須有兩件東西存在，即我們所考量的客體，以及和此客體相同的另一件東西。我將

①：後來維根斯坦自己歸納出一種看法，認為雖然認同的概念可能沒什麼可再加以說明的，但認同一詞所界定出來的那些問題，卻確實有助於更進一步的討論。在《哲學研究》(*Philosophical Investigations*)一書中，有關認同標準的問題是主要核心。然而，維根斯坦在書中不再提供答案，而是承認某個根本問題的存在。在哲學中，所謂的分析傳統及歐陸傳統也擁有同樣的洞見(即使其中有許多不同點)，認為這個問題是至為重要的。本章的目標之一，就在於將其中的一些反思帶回到社會科學的範疇中。

在下文中回頭探討此問題)。這就是為何，當我在晚近的許多書籍或文章裡，發現「認同」的出現竟然缺乏一個客體時，會感到訝異。現今有關認同的討論，似乎已不再自我侷限於這項要求。人們在提及認同時，已有可能無須指明什麼人或什麼事物，和自身或其他事物是相同的。使用語言時的疏忽似乎不是唯一的理由，甚至不是主要的理由；語言的使用常常指出思想上的問題。首先，讓我用以下方式說明這個問題(此問題將伴隨著所有接下來的討論)：有關認同的討論，旨在斷然地概念化某種事物，而此討論避免以較經驗性的用語，去確切地指明這種事物。

- 63 若進一步觀察，我們將能對一些議題進行初步的分類。在社會科學中，「認同」一詞主要有兩種使用的形式。若是作為「自我認同」(self-identity)或「個人認同」(personal identity)的簡略表達形式，它指的是某個人意識到自己長時間地持續存在，同時也意識到自己本人與「一種認知到自己持續存在的主觀感受，以及一項連貫的記憶」具有某種連結(Erikson, 1968: 7)。「社會」或「集體認同」二詞擴展了這個理念，而指涉某種有關集體自我(selfhood of a collectivity)的感受，或是某個人感受到自己屬於一個由相似人群組成的集體。這裡的「認同」便意味著將自己和其他人「認同」(identification)為一體(相關的詳細討論，參見 Assmann and Friese, 1998; Friese, 2001a)。在團體中意識到自己和其他成員相同，也就隱含著想到自己與那些不屬於這個團體的人有所不同。目前這種現象被放在一些術語的大標題下進行探討，例如異己性(alterity)或殊異性(strangeness)，也以設定界線為題進行討論，此界線清楚劃分何者為自己的，何者又為他者的。

這種將自我認同和社會認同或集體認同區隔開來的方式，在其他方面極為實用，但此處卻動輒模糊了這兩者之間的

關係。就某種意義而言，自我認同時常是「社會的」，因為某人和特定他人的關係，被視為對他自己的生活的取向會有重大影響。另一方面，似乎唯有當某個單一個人的多重性(multiplicity)，因其自我認同而從相同的集體性之中脫穎而出時，集體認同才會出現。我們需要更多基本的說明，以釐清這些圍繞在自我和認同上的論辯路線。我們可以更進一步，試著辨別出那些不同論辯路線之間的分界。

我們可以一些範例為起點。在可視為心理學與社會心理學主流的那些論辯之中，艾瑞克森(Erik Erikson)的作品是相關資料的中心點(參見 Lapsley and Power, 1988; Slygoski and Ginsburg, 1989)。相對而言，若是從女性主義的角度出發去進行心理分析和精神分析，那麼即使這些分析是以理念的歷史為起點，並提及尼采、佛洛伊德和齊美爾(例如在 Weir, 1996 一書中)，也往往全然無須指涉艾瑞克森的作品。如今，文化、媒體與傳播研究常常會以現代認同和後現代認同做比較。在完全不去懷疑那些研究發現是否可信，以及那些呈現方式是否充分的情況下，我們必須要注意到，理論指涉(theoretical references)通常是非常散漫且偶然的(例如 Kellner, 1995; Morley and Robbins, 1995)。於是，「認同」一詞表達了某種表面的共識，而極多樣的指涉秩序就在這種共識之下興起。有鑑於此，我們甚至可以懷疑如下的宣稱，即人們是否真的對「認同」愈來愈有興趣。

接下來，我將試著論證，有關自我的論辯是在一個語意的空間內進行，在這個空間裡，有關個人認同的理念以各種方式，連結到意義、現代性與差異性的概念上。如上所述，對於自我連續性與連貫性的強調，在此論辯中將被視為現代主義的立場。它受到侷限而必須持續以有關人類自主性和能動性的理念，作為解釋何謂現代性的基本原則，意即是否有可能藉由有意識的人類行動去形塑世界。此種現代主義並未緊緊繫於某些經

濟與政治思想形式的原子論個人主義和理性個人主義，在這些思想形式中，最值得一提的即為新古典經濟學與理性選擇理論(rational choice theory)。有鑑於人類行動的物質性(corporeality)、置身性(situatedness)和可能的非目的論(non-teleological)等特徵，
64 此種現代主義是樂於接受重要的限定條件的(關於此種概念化過程，參見 Joas, 1996)。然而，由於它無法揚棄認同與能動性之間的連結，因此必須堅稱自我具有某種重要程度的連續性與連貫性。

針對此概念化過程而提出的反對意見，可往兩個截然不同的方向行進。就一方面而言，我們可以主張，每一種形式的自我，都有賴於特定個人在形塑自己生活的重要取向時，唾手可得的那些文化資源。人們對自己的生活賦予了意義，而在道德文化語言(moral-cultural languages)的幫助之下，詮釋自己的情況，那些語言在人們出現之前就已存在，並圍繞在人們身邊。現今幾乎已遭淘汰的文化決定論(cultural determinism)，是此種理論化比較強烈的形式，但許多當代的社會理論，卻採納了此種理論化較不強烈的形式，這種形式確實支持了有關自我連續性的理念，但它認為這個自我是根植於社會脈絡之中，而非自主的。

另一方面，那些質疑自我連續性與連貫性假定的人，採納的則是有關差異性及異己性的概念，這些概念無法被化約為另一種理念，該理念主張自我是藉由和他人產生關係，亦即藉由互為主體性(intersubjectivity)去加以形塑的。更確實地說，這些概念強調人具有非認同式(non-identitarian)的特質，而將「我之異己」(the other in me)(參見 Critchley, 1998 以瞭解對於 Lévinas and Blanchot 最晚近的論述)的議題指定為一種哲學問題，而非直截了當的社會學問題。縱然此種觀點在德希達(Jacques Derrida)的作品中最為顯著，但它完全不受限於後結構主義思想。

在另一條論述路線上，我們可發現此觀點被當成是思考的先決條件，例如漢娜·鄂蘭(Hannah Arendt, 1978: 183-7)在論述中，即堅持「二合一」(two-in-one)的想法，將個人與自我之間的關係當成是與另一人的關係。

在本章接下來的部分，首先我將嘗試表明，儘管這三種論述之間有些交集點，但它們提出的有關自我問題的方式，是截然不同且無法彼此化約的。透過詳細的分析，我將證明前兩種論述將張力的出現視為一種結果，由於這兩種論述的概念術語，最近曾和經驗研究針對當前社會狀況及形構而進行的研究發現有所衝突，因此產生了上述結果。如此一來，對概念的批判就指向了第三種論述。然而，此種論述雖一向為社會科學所接受，但其接受程度卻極為有限，這尤其是因為它在社會科學中提出了一些基本問題，這些問題關乎於理論化的可能性與形式。它也無法取代另外兩種論述，因為它不能處理它們所處理的議題。但是，我們在全面理解有關自我的問題群時，必須將它納入論辯之中。

貳、關於認同的論述

一、認同與意義

在有關意義的論述中，「認同」一詞被加以援引，用以指定人們之間的連結形式，原則上此種形式有能力維繫社會秩序。即使並非總是那麼明顯，此種論述還是構成了文化分析傳統的一部分，並至少可追溯至赫爾德(Gottfried Herder)。此種思想的要素一直持續存在於文化人類學和那些社會學的流派之中，那些流派強調有關社會規範性整合(normative integration of

society)的問題，例如涂爾幹與派深思(Talcott Parsons)的作品即是如此。

「文化」指涉共有的信念、價值觀、規範與行為模式。因此，文化理論化傾向於假定人們都瞭解自己所處社會的文化特質，其瞭解程度至少足以讓人們展現出這些特質，即使他們並非總是能夠加以詳細說明，或是評估這些特質的影響範圍、又是和哪些人共享這些文化特質。正如文化理論學者傾向於主張的，在大多數的情況下，人們對於自己所屬的社群擁有某種概念。此種歸屬感即為他們的集體認同。從文化觀點來看，集體認同是那些人彼此之間最重要的連結(有關晚近文化主義的討論，參見 Friese and Wagner, 1999b)。

此種對認同的理解，似乎已不再以利益的概念為中心，但直到大約二十年前為止，利益的概念一直是那些關注社會整合之社會科學派別的核心^②。於是，有關結構與系統的語言被用以形容社會生活，人們則被認為受制於他們的角色和利益，而我們也能反過來，從這些人在結構當中所處的地位，推論出他們的角色與利益。相對而言，在較晚近的討論中，社會生活是透過意義和價值去加以整頓的。人們在各種文化中共同生活，不再藉由他們的階級地位去認知他人的相似性或殊異性，而是透過他們的認同來進行(類似的討論參見 Griswold, 1994: xiii; Lamont, 1992: 179-80; Lash, 1994: 214-15; Smelser, 1997: Chapter 3)。然而，在二十世紀晚期的條件之下，此種回歸到文化詮釋的做法，無法在完全不做更動的情況下進行。

在文化思想史中，有關語言共同性(linguistic commonality)的假定，應該會導向一種理念，即認為國家認同(national identity)

②：根據前一個章節所提出的觀點，這意味深長地導致人們彼此間的前政治關係(pre-political ties)，必須成為主要的核心，而非社會連結的後政治形式。

相當於文化語言認同(cultural-linguistic identity)。擁有共同語言和價值觀的人，具有一種原始共同性(primordial commonality)，而此共同性有助於形構政治社群。這樣的概念在十八世紀末於德國開始發展，特別是對啓蒙運動與法國大革命做出回應，譴責這兩者所仰賴的是空泛的抽象概念。法國大革命自身經由政治取向與選擇，將國家的政治認同建立在一種有關成員(membership)的理念上，因此它反對將語言視為界定成員的標準，而認為特定個人有意識的生活才是真正的標準(參見第二章)。

此種對於文化和語言同質性的假定，不但一直備受爭議，且以當代社會的經驗而言也是站不住腳的。因此，更多有關文化認同的晚近討論，就引入了有關「文化複雜性」(cultural complexity)的概念(Hannerz, 1992)，並認為一些文化(包括次文化和反文化)有可能在同一個領域中同時並存。反過來說，現在人們也同樣認知到，某些文化有可能在不去排除或主宰其他文化(國家文化即處於這樣的假定)的情況下，大幅擴展其版圖。猶太文化或「科學文化」(culture of science)即為顯著的例子。然而，即使是那些向來作為人類學傳統客體的文化〔例如薩摩亞島民(Samoan Islanders)的文化〕，也被分析為「多元在地」(multi-local)文化，而強調經由移民所造成的空間擴展，以及各種歸屬連結關係的同時存在(Sahlins, 2000)。

在這些局部的認同(這些認同處於以地區劃分的社會裡)當中，有一些是目前的焦點所在，人們依據該社會中的霸權認同團體(hegemonic identity group)，或是直言不諱、或是暗示性地對上述認同進行分析。舉例而言，「族群認同(ethnic identity)」一詞主要是用以描述少數團體，例如美國黑人。同樣地，從女性主義觀點出發的性別認同探討(即使它現在已超越了這個觀點)，關注的是女性在男性宰制的社會中所擁有的認同。在界

線設定及排外的種種條件下，認同變得關係重大，並因此被那些遭到邊緣化或排斥的團體當成主題。接著我們可以歸結出，對霸權團體而言，認同並非重要的議題，這些團體顯示出某種普世化推論(universalizing reasoning)的傾向，而根據該項推論，特殊性是無法持續存在的。

有關文化與文化認同的這些傳統概念都經過修改，而如果所有這些修改被視為一個整體，它們會傾向於削弱意義論述的原有探尋，該探尋所屬的範疇，旨在根據人們詮釋世界的模式，去尋找他們彼此之間由認同所構成的共同性。此種共同性被認為先於實存的人類，而且是真正集體性的，這樣的共同性即為組織社會生活的要素。根據這樣的觀點，單一個人唯一的重要性，在於他們與其他人所共有的事物。然而，晚近對此論述的修改在日積月累之下，於概念上導致共同性與集體性雙雙消失，取而代之的是各種界線和排外的重疊秩序，這些秩序處於人類的多重性之內，也位於各種多重性之間，而這些多重性是由論述形構而成的。如此一來，得到強調的並非與他人的共同性，而是和他人之間的差異性。就此我們可得出某種結論，即人們同時拋棄了有關自我和認同的推論文化形式。

然而，拋棄的過程看似容易，實則不然。泰勒(Charles Taylor)在《自我的起源》(*The Sources of the Self*)一書中進行研究時，是從廣為人所熟知的論證出發，該論證主張現代性的出現，指出我們再也不能假定有關道德評估的共同架構是存在的。於是，那本書在剩下的部分中，主要強調的是，即使人們有能力並傾向於質疑該種架構的存在，但這並不會致使人們得以理所當然地認為，我們根本不須要這樣的架構，而泰勒將以上此觀點稱作「自然主義假定」(naturalist supposition)(Taylor, 1989: 30)。如果是這些架構賦予了人們認同，並允許他們在社會及道德空間中自我定位，那麼它們就不是「我們所創造

出來的東西」，也可能不是創造者。我們必須將它們視為「某些問題的答案，那些問題對我們而言是無法逃避且先已存在的」，抑或換句話說，「它們是具有爭議性的答案，可用以回答無法逃避的問題」(Taylor, 1989: 38-40)。在此，泰勒擴展了有關無法逃避性之概念的輪廓，視之為在現代性條件之下，有關自我之道德社會哲學的一部分。

二、認同與現代性

那些將自我連結到現代性的論述，大部分(至少就其所有較複雜的形式而言)都假定人們本質上具有社會性(或文化性)，並以此作為出發點。然而，此種假定在這裡並不會導致我們以社會化形式的角度，去對集體認同進行探查。我們反而會將有關自我形構及個人認同的條件與可能性，轉移至我們所關注的中心點。在此，自我認同的形構，被理解為形塑並決定了一個人長期的重大生活取向。因此，此種經常根植於(社會)心理學的論述，與上文所概述的認同文化主義概念之間，就呈現出一種基本張力。根據文化主義的概念，人們彼此的共同性是主要的議題，而前者論述卻將單一個人放在最顯著的位置。認同的形成與個人性之間並未預設有必然的連結；只要人數夠多，人們也能形成相同或極度相似的認同。但在此種論述中，單一個人的認同卻是備受關注的核心，而非團體、文化或社群。

根據這樣的觀點，認同的形成過程有時被認為是有關人類生活的一種人類學常態。它關係到某人對於自我存在的意識形成過程，因此就生物學角度而言，也關乎於青春期的成長時期，有關認同的危機相應出現；更確切而言，應是一個人在其認同形構(identity formation)的過程中，所遭遇到的生

命危機^③。自我認同一旦被建立起來，隨即就會被認為基本上是穩定的。由於有關自我的真正概念，和連續性以及連貫性有所連結，因此穩定性被轉化為一種概念上的假定^④。

然而，更具體而言，我們也可宣稱此種連續性及連貫性的出現，是在現代性的條件下，有關自我的一種特殊問題群。如此一來我們便會主張，唯有現代人類才瞭解自我意識的形式，該形式讓人們得以談論認同的形構過程，同時在隱含的層面上論及認同的危機。此種觀點可能是一種概念上的結果，源自於對現代性的某種特定理解。若我們認為，現代性的特徵是否定所有的肯定性、有某種有原則的懷疑主義盛行，並懷疑個人有關世界的知識，那麼立即隨之而來的是，人們必須質疑自身在世界上的定位、自我的穩定性，因此也必須質疑有關認同的問題(相關例子參見 Giddens, 1991)。有種觀點認為，人們必須自行建立自己的自我認同，此種觀點同樣也能被視為具有現代性的特色(參見 Hollis, 1985)。於是，現代性就被確切界定為一種情境，以上的觀點就在該情境中普遍盛行，而不是將認同形構與認同危機視為現代性所造成的結果。

然而，現代性和認同之間的此種關係，也必須從歷史角度去加以概念化。歷史上的分析與理論上的分析具有某些交會點，但前者進行的方式和後者頗為不同。我在本書緒言已指涉

③：這將會是一般的假設。但稍後生命中的主要斷裂，也能用以下兩種方式加以分析，首先是以人們試圖維持自身認同的面向來看，其次則是將斷裂視為一種認同的危機，而類似於青春期間，初次建立認同時經常遭遇到的危機。舉例而言，遷入一個截然不同的文化脈絡，或是在社會中逐漸意識到自己身為少數分子的地位時，都可能會完全粉碎現有的取向，進而導致認同危機的出現(有關遷移的論證詳析，參見第四章及第五章，以及那兩章之間的小節)。

④：參見 Cohen, 1994。除此之外，有關個人認同的概念也可連結到角色與地位；如此一來，此概念就能和社會分析之間建立起連結，例如在一些人類學理論，以及派深思所啟發的社會學當中即是如此。

此種對現代性的雙重取徑，而在前兩個章節中，也已充分指出各種鑑定現代性年代的方法。正如上文所言，我們在當前脈絡中所關注的是，有種關於自我的、較具體的社會科學觀點直到二十世紀晚期才姍姍來遲。若我們確實想要假定現代性與認同之間息息相關，那麼以上情況相對於幾乎所有現代性的周期化過程(periodizations)，似乎是一種長時間的「延遲」。此種延遲至今並未受到矚目，而應得到知識社會學家與科學社會學家更多的注意。這也就是說，它指出十九世紀末至二十世紀初的「古典」社會學家(更不用說他們的「前輩」)，暗地裡追求一種相當菁英主義(élitist)的社會取徑，甚至還超越那些由莫斯卡(Gaetano Mosca)、巴瑞圖(Vilfredo Pareto)與米歇爾(Robert Michels)所發展出來的明確菁英理論。直到二十世紀早期為止，社會學家一直將人類視為基本上是由社會所決定的。根據那樣的假定，在單一個人與「社會結構」之間，總會有一種關係不是由該個人自己(共同)創造的。這就是為何有關認同的問題不會自行冒出來。但就隱含層面而言，我們也必須否定此種社會結構擁有「現代」的特性，或至少嚴格限定其現代性的程度。

68

在這樣的背景之下，我們較容易理解米德(George Herbert Mead)對有關自我與認同的社會學所做出的貢獻，是如何舉足輕重。米德將自我的形構視為一種關係到全人類的問題，而對此問題來說，可能會有各種不同的過程，只能藉由它們的形式而非結果去普遍決定。如此一來，我們變得更難以從社會結構及政治秩序當中的認同得出結論。這種現象常被視為符號互動論(symbolic interactionism)(此理論據說是由米德所開創)的一個缺點，並成爲一種據稱無法處理社會形構議題的社會理論。但藉由同一個動作，米德也考慮並意識到自我的多元性，此議題自從派深思更新了某種有關認同與社會的逆行綜論(艾瑞克森

也對此有所貢獻，但總是被人忽略)之後，已重新成為今日討論的焦點。

此項以社會學觀點去探討認同及現代性的做法，所擁有的某些指涉點和哲學及文學的指涉點大相逕庭。十九世紀後半葉，在工業化、都市化以及「社會問題」表達方法的影響下，社會發生了動亂，此種現象常被視為第一個將認同徹底根除的「現代」過程，即第一個「脫域」(disembedding)的大規模過程(Giddens, 1990)。二十世紀上半葉，當人們朝著所謂的大眾社會(mass societies)發展時，也讓某個有關個人化與自我成長之間關係的問題得以出現。有關認同的社會學論述，第一次發現自己與自己所探討的社會發展是同步進行的。根據此種觀點，極權主義可依據強加的個人化過程和延遲的自我形構之間的不平衡，而被加以分析，分析結果向來是某種「從自由中脫逃」(escape from freedom)的傾向，同時也邁向穩定的集體認同(Arendt, 1958b; Fromm, 1941)。最近，干涉型福利國家(interventionist welfare state)相當廣泛的那一套社會制度，顯示出崩潰瓦解的跡象，這是其中一個導致社會學論辯的焦點再次回到認同問題的原因。

有一些參與此項晚近討論的意見，對自我形式的出現進行診斷，此議題無法輕易地歸屬到有關認同的傳統概念之下。我們已不能說，連續性和連貫性是當代人類重要生活取向的特質，取而代之的是短暫無常、不穩定與容易改變。有些人感到惱怒，是因為這些取向被稱為「認同」，即使這個詞的詞源具有反直覺性(counter-intuitive etymology)，但只要加上「後現代」這個形容詞，就能將之加以抵消(參見 Lash and Friedman, 1992)。舉例而言，凱納(Douglas Kellner)將一九六〇年代與一九九〇年代的自我形式做比較，判斷出它們之間的主要不同點。一九六〇年代時，「穩定、實質的認同，至少是現代自我的一

個規範性目標，雖然此種認同是具有自我反身性(self-reflexive)且被自由選擇的」。一九九〇年代時，認同「成爲一種自由選擇的遊戲、一種自我的戲劇性呈現，在這樣的呈現過程中，人們能夠以各種不同的角色、形象及活動將自己呈現出來，此種認同相對而言較無關於移轉、轉型以及劇烈的改變」(Kellner, 1992: 157-8；另請參見 1995: 233-47)。

如果此種針對認同的歷史轉型而做的判斷是正確的，則它們必須質疑有關認同的整個現代主義概念。如果有段過渡時期導向「後現代」情況，而在這種情況下，人們可用以建構出穩定個人認同(以「現代」的意義而言)的先決條件和／或必需事物不再存在，則人們便只能較爲籠統地談論自我形構在歷史上的各種不同境況。以多元的自我形式而言，「現代」形式和「後現代」形式將構成其中的兩種可能性。然而，那些判斷是否正確，是非常令人懷疑的。雖然在那些作品中，有一些在方法論上極爲複雜精密，但接下來它們很難假定，也很難去探究，自我形構的各種形式是社會結構所獨有的，同時在社會結構內是同質的。相反地，更有可能的情況是，各種不同的自我形式在當代社會世界中同時並存，而沒有任何一種形式是占上風的。因此，那些晚近對自我進行研究、並在概念上有所貢獻的意見，不應被視爲以全新、「後現代」的角度去理解自我與認同，而是它們打斷了認同與現代性之間，一種在概念上的牢固連結，這種連結是由一些較早期的理論家所提出的。

有關自我理解的此種開創性見解，鬆動了認同和現代性之間的關係，因此這個論述就有如將認同連結到意義的論述一樣，展現出某種張力的存在。問題的範圍必須加以擴大。我們必須將社會科學論述中的認同建構轉移爲關注焦點，而非以一種直接的經驗式方法，繼續追問個人認同與集體認同是如何建構的。如此一來，認同的概念就無法避免地和其反

概念(差異)產生形構上的關係，而這種關係早已存在於哲學討論中。

三、認同與差異

在任何支持強硬本體論的哲學當中，認同的概念都是最為重要的核心，至少在隱含層面上是如此。基本現象的存在不僅是毫無疑問的，且能被加以界定，它們也能長時間保持穩定，因而能夠經由時間去加以追蹤。它們穩定的存在，使得各種現象也變得明晰可辨。若要說明一種現象的認同，就意味著要指出它和其他現象之間的差異。在進行這個步驟後，已被認同的現象與其他因素(例如因果及依賴)之間的關係，就能加以確定。然而，差異卻總是早已預先形構的。人們妄求能夠立即而肯定地點明某種情況，而這種情況唯有在將一樣東西和另一樣與之有所不同的東西區分開來時，才能被加以創造。唯有將認同及差異想像為同一個動作的局部，認同一詞意圖處理的問題群才會顯現出來。

70 哲學和科學經常採用此種有關認同的邏輯，此邏輯將所觀察現象經已被加以描述的穩定存在，轉化為在哲學－科學運作(philosophico-scientific)中的一個假定。然而，確切而言，對於這個有關存在的主張，我們應該有所保留，而認為它僅是調查的一種可能結果。若必須將那些不屬於該特定研究的其他面向納入考量，則以上程序將在實用面上得到證成⁵。然而，對於那些構成理論要素的概念(例如「認同」)，我們卻缺乏任何反

⁵：紀登斯在其《社會的構成》(*Constitution of Society*, 1984)一書中，提出方法論式的結論時，相當正確地提出這項觀察。然而，在其之後的作品中，他似乎將這種合理的考量重新詮釋為一種許可，此許可能夠規避棘手的概念及理論問題，結果，《社會的構成》一書所要求進行的研究計畫，迄今仍無多大進展。

身性評論去探討其地位，這是難以證成的，同時，提出此種評論的權限也不能理所當然地侷限在那些科學哲學家身上，因為如此一來，他們的探討將會對實際的研究實踐起不了多大影響。

卡維爾(Stanley Cavell)的反思提供了一個範例，他在思考有關自我的問題時，並不預先假定一種認同的概念。這個範例的特質是，它橫跨了哲學與社會科學兩大領域，卡維爾本人認為，此種做法嘗試復甦愛默森的完美主義(Emersonian perfectionism)以及維根斯坦的文化哲學(philosophy of culture)(Cavell, 1989; 1990)。卡維爾告誡人們「不要以任何固定的、形上學的方式去詮釋有關自我的概念」，同時反對人們「將本體自我(noumenal self)視為一個人的『真我』(true self)，並認為該本體擁有慾望而要求得到展現」，他警告人們，這樣的想法將使得「所有可達致自我(attainable selves)的最終結果，就是自我與局部(partiality)的不存在。愛默森曾多方面地否定這種可能性」。相反地，卡維爾主張，「有關自我的概念一定要能包含我們所謂的一種直覺，這種直覺有一部分順服其對自我的概念，因此也相信有關與自我保持距離的概念」，或者換句話說，他所提倡的理念是某種「尚未達致但可能達致的自我(the unattained but attainable self)」：「自我的其中一個面向總是以某種方式遭到否定」(Cavell, 1990: xxxi, xxxiv and 12)^⑥。卡維爾沿用了愛默森的主張，也確實沿用了維根斯坦與海德格的評論，而在此提出，有關尚未達致與可能達致的敘述，是自我的組成要素，也就是說，他使得達致性的問題成為自我理論的核心特質。

⑥：卡維爾補充，有一種「社會的同伴概念」(companion concept of society)伴隨著類似的「局部符合其正義原則」(partial compliance with its principles of justice)。在類似的情況下，我們也能將此評論用於探討集體認同與道德及政治哲學之間的關係。

對這樣的詳析來說，有關認同的概念確實是主要關鍵，這可從兩個方面來看。就一方面而言，個人認同與集體認同的概念已成為社會理論化的核心要素，同時也以某種方式成為社會科學經驗研究的顯著議題，該方式正如上文所示，已在理論化與研究之間製造了新的張力。另一方面，在社會科學中，各種類目及思考模式的語言形構過程自身變得充滿疑義，尤其是有關認同的假定，而這種情況有一部分是由上述張力所造成的。

然而，有關認同邏輯的「解構」〔此解構有一部分是藉由觀察「人文科學的論述」(Derrida, 1978a)而被加以詳析的〕，至今卻只遭到社會科學百般不願、且選擇性地接受。就一方面而言，我們可以假定，現在有更多的注意力集中於個人「認同」內的斷裂與不一致性，以及各種集體「認同」之間的不對稱關係。有種概念上的轉移發生，並在經驗研究的呈現中變得顯而易見。另一方面，關於差異的論述，持續對社會科學哲學提出一個問題，此問題的所有後果雖已獲承認或接受，但承認度或接受度依然極低。有時，我們甚至會有種感覺，即這個問題的重要性雖然已被察覺，但同時也被壓抑並否定⁷。相對而言，若要認真看待解構過程，就必須對社會科學理論及方法論的一些基本假定，進行批判性的反思。有關認同的討論可作為一個範例，顯示此種質疑必須往哪個方向行進。往此方向邁進的第一步，是對二律背反(antinomies)的情況進行探索，這些情況源自於有關認同的論述，但最終卻無法以社會科學的既定方法去加以處理。

⁷：本章或甚至本書並沒有野心去繼續有關解構的論辯，在哲學之中，這種論辯一直相當熱烈地進行，哲學也較有能力讓這種論辯進行下去。即使是在分析性的語言中，也能夠相當容易地看出解構的重要性，參見 Wood 1990。在本書中，我指涉解構時，主要侷限在兩大目標：拓寬社會理論化的空間，以及強調社會理論必須論及各種問題與情況。

參、認同的二律背反

一、認同作為選擇或命運

有關認同的討論，重現了人類先天與後天特質在社會學上的差異，因此也重現了傳統與現代之間充滿疑義的界線。現代人類據稱是主動選擇他們的個人認同的，但他們傳統上的前人卻甚至不知道有關認同形構的問題，因為他們是由社會所決定的。在有關集體認同的討論中，有種類似的區別也被創造出來。正如雷南(Ernest Renan)所言，有些社會形構的特徵為社群「天然」標記(natural markers)的共同性(例如膚色或性別)，若以現代性作為尺度，這些社會形構可和那些由選擇所創造、並不斷重新再造的社會形構區隔開來，例如由日常性公投(daily plebiscite)所建立的(政治)國家。

無論是在社會科學的論述中，還是在政治論辯裡，此種區別都沒有消失。它們確實指出一個現存的問題群。然而在同一時間，它們對這個問題群的表述方法，卻建立了一種概念上的二分法，而此種二分法是什麼類型的經驗研究發現都無法再消解的。一旦我們對認同的形成採取一種互動論(interactionist)的立場，上述情況就會變得顯而易見，乍看之下，互動論立場似乎是一項中立的基礎，將另外兩種觀點連結在一起，但事實上，它卻打開了更廣闊的觀點。從互動論的觀點來看，我們對於自身(或是我們對其有歸屬感之團體)的理解，是藉由將某些形象回投至自己身上來建立的，這些形象即為他人(我們與之有所互動者)對我們的印象，同時他們也將這些形象傳達給我們知道。如此一來，有關認同之先天特質或後天特質的問題，

就變得無話可說了。若沒有那些形象，認同就無法建立起來，因此認同一直是社會過程的結果。與此同時，若沒有和那些形象產生連結，認同便不會出現，而那些形象的純粹存在是沒有任何意義的。

這樣的觀點一旦被加以表述，看起來簡直就是陳腔濫調。然而，若認真看待它，我們可能因此得以從較廣泛的角度提出一些經驗問題，以及有關認同論辯的一些政治意涵。舉例而言，作為一種直接的後果，我們必須將之視為一種先驗情況，此情況完全不確定一個人的「自然」特質是否會成為決定此人之認同的標準，亦即這些特質是否會被認為賦予一個人重要的生活取向。同樣地，我們也沒有任何普遍的方法，為集體認同的建立定出一個標準。若以歸屬感來看，母語或空間上的接近也許關係重大。然而，這種情況如果出現，必然是在經驗了其他人的觀點之後，所導致的結果，而不是由隔離出來的選擇或預先的決定所造成的。舉例而言，關於法國與德國之間國家認同的相互形構，最近有人對此進行探究，而對這兩國之間的互動及交流進行歷史分析，尤其是那些在十八及十九世紀期間的互動(Espagne and Werner, 1988；有關制度上的相互形構，參見 Zimmermann et al., 1999)。

72 因此，即使對任何假設個人認同與集體認同具有固定形式或內容的假定，抱持一種批判性的立場，也並不會導致我們無法從歷史和經驗的角度去研究認同的形構過程。相反地，此種立場使得某個問題得以浮現，該問題一直存在於有關認同討論的背景中，但其論述取向(discourse-orienting)的特質卻仍有極大部分是隱藏的。這個問題關乎於人類行動的能力，亦即能動性。

當認同明顯和意義產生連結時，這樣的觀念往往帶有引導行動的功能，同時就隱含層面而言，也意味著侷限了行動。如此一來，認同就標示出規範的內化(interiorization of norms)，抑

或以較寬鬆的角度來看，即是將意義的各種樣態挪用為行動的必備資源與條件。相對而言，有關認同的現代主義論述將人類概念化，認為人們對他人而言是自主的。因此，將認同理解為個人自身連續性與連貫性的這種想法，就變成了行動能力的一項先決條件。

在類比的情況下，各種集體性也藉由它們的認同，「為它們自己」確立了存在，並藉此成為集體主體兼行動者。此種現代主義論述的後來轉化形式，是十九世紀及二十世紀早期論辯的關鍵要素；現今它只受到極少的關注，因此人們很容易忽略以下兩者之間的平行，其中一方是個人認同的現代主義建構，另一方則是集體認同的現代主義建構。於是，有一些有關差異的論述形式便確切強調了此種現代主義觀點的虛幻特質。將個人(或集體)從其脈絡中突顯出來的這種做法，被視為一種論述上的建構，而非對真實的描述。因此，有關主體去中心化的此項原理，在這些論述中便導致行動的能力消失。

以此種方式概述三種有關認同的論述之後，有關「認同」之認同的問題(此問題在一開始便已被提出，結果卻延緩至此)，以更為急迫的形式重現。在這些論述中，除了人類的行動能力之外，「認同」是否還指涉其他任何東西？或者，這樣的概念莫不是取代了我們在這一點上原有的立場，並以某種論述(該概念被視為此論述的一部分)的角度改變了意義？這種推測認為，「認同」指出了有關(個體或集體)人類行動能力的問題，在我們試圖於社會科學中定位有關認同的概念時，這樣的推測便提供了第一項要素。

二、認同作為自主或宰制

在以現代性為中心、有關認同的論述中，這個面向最為強

烈而肯定地被加以強調。若就其強大的意義來看，能動性被理解為一個人賦予自身法則之能力的話，那麼這個人的連續性與連貫性(即認同)，就必須是先決條件。對此種自主能力的強調，同時是哲學和政治理論中，有關現代性論述的基本要素。探討現代性的社會歷史研究，大部分也不會跨出此種基礎。充其量而言，這些研究會探討認同形構所需的社會條件，而聚焦於某種理念的散佈，該理念認為，人類生活的法律不是由外部來決定，而是由人類自己決定的^③。

- 73 若要假設人類擁有自主性，就必須再假設人類原則上有能力脫離社會化的脈絡，而認同形構則是在此脈絡中進行的。內在(「精神的」(psychical))或外在(「社會歷史的」(socio-historical))條件都無法完全決定人類的行動(參見 Castoriadis, 1991: 143-6)。對認同的「現代式」理解，是以能動性為取向的，它不能假設個人深深「根植」於精神或社會脈絡之中。否則，以「現代」意義來看的所謂行動，就會變得是無法想像的。

然而，這個以現代性為中心的論述，卻無法為自己提供一種方法，以確保其自身的有效性。「自主性」的出現無法由經驗決定，因為如下情況永遠無法被排除，即各種脈絡因素(若它們得以被納入分析之中)的整合會解釋特定的人類「行動」。無可避免地，這個論述持續遭受(不同的)批判，那些批判源自於以意義為中心以及以差異為重點的論述。結果，現代認同的輪廓再次變得模糊；它退回至自己的「脈絡」當中。

此外，對認同的「現代」取徑，特別聚焦於此種「脈絡」，而人們的行動正是在該脈絡中展開。就某種意義而言，唯有假設一位行動者取得自身認同，脫離自身環境後，再反過來對這

③：這個觀點也主導了我本人對現代性的社會歷史研究(Wagner, 1994a)。然而，我並未預設一個現代主義的立場，而是將這種立場視為分析的一部分。

個環境做出行動，以上的脈絡才得以被創造出來。也是在此面向上，另兩種論述致力於對抗以現代性為中心的論述。尤其是差異理論，強調了人類想要宰制的慾望，同時強調此種做法將造成他者(otherness)被排除在現代性的範疇之外。過去三十年來，無數的分析已逐漸塑造出某種過程的形象，在這個過程中，現代性認同藉由強調差異而建立起來。「現代人(modern man)」致力於使自己遠離各種不同形式的異己樣態，包括他自身社會世界以外的大自然、原始和傳統，以及在他自身社會世界之內的低層危險階級、女性與瘋狂。

若以上述的批判性眼光去看待認同概念於現代性之中的崛起，則宰制的相關性將變得顯而易見。因此，唯有透過標示出各種(不對稱的)差異，並對他者設定界線且將之排除在外，自主性所宣稱的勝利才會被認為是有可能出現的。這就是為何，強調宰制關係的後殖民主義論述、女性主義論述與其他討論都強調差異的出現。起初，這些討論的重點常在於反認同(counter-identities)的建立，但最近有個根本問題已變成了關注的焦點，此問題關乎於認同與差異之間無法逃避的關連性。然而，若不將自我和他者或是自我與脈絡加以概念化，則那些以現代性為中心的論述內，在「行動」與「自由」等標題之下進行探討的問題群，是根本不會成為主題的。

因此，這種就自主與宰制的面向，針對認同和差異之間的關係去進行的探索，就指出了我們試圖在社會科學中定位認同概念時的第二項要素。這裡的「認同」代表了一種論述符號，表示人們有可能脫離脈絡並和他者分離。

三、認同作為建構或真實

上述兩個有關認同的討論面向，都涉及某個第三面向，即

有關認同之真實的問題。如果認同作為命運而為人所經驗，它就應被視為客觀真實的一部分。但如果它是被選擇的，那它首先就是一些可能性當中的一個，就其本身而論(還)不是真實的。如果認同一詞是用以表達人類的自主性，那它就是真實的；然而，如果我們認為這個論述是自我建構的，用以論及自我的自主性與對於他人的宰制，那麼認同就是一項計劃，而非已知世界的一部分。

至此，我們可明顯看出，有關認同的社會科學概念若要繼續維持下去，以哲學角度去理解認同一詞時就必須加上某些東西(至少是模態邏輯以外的東西)。唯有在上述的其中一種模式中，認同的概念才能與相同性(sameness)緊密連結：如果認同是一種命運，則單一個人或團體就會由於社會的決定而與自身完全相同，並且會一直保持相同。然而，此種狹義的社會決定論，實際上根本再也無法成立。所有其他的概念化過程都帶有某種理念，認為認同必須涉及將一樣「東西」想像成與另一樣東西相同，而非和自身相同。因此，認同的形構總是具有某個計劃的各個面向，並且為各種取向甚至理論所引導(Berzinsky, 1988)。若要維護認同，就必須持續不變地維護連續性與連貫性，或者換句話說，亦即必須持續不斷地將一個人自己的生活，或是一個團體的生活，詮釋為一種連續且連貫的生活。每個認同總是包含至少一種建構要素。如此一來，維根斯坦針對認同的存在而定下的嚴格條件，就得以放寬。但與此同時，我們也必須全盤接受隨之而來的開放性與模糊性。

要接受這兩點，首先必須具有某種洞見，即意識到有關特定認同是想像出來抑或是真實的這個問題，在經驗上是永遠無法找到圓滿答案的。在每一個個體生活中，都存在著最低程度的連續性，最基本的即為身體的存在，但也總是有不連續的情況存在。若要提出有關認同的問題，就意味著我們必須考慮

到，特定的改變是否能被視為存在於連續性的架構中，抑或這些改變是一種斷裂。舉例而言，對某個人來說，改變信仰可能意味著他或她決定性地重新詮釋了自己的(同一個)宗教性與心靈性，但對另一個人而言，這可能代表著他或她和整個之前的生活及認同產生了斷裂。在集體認同方面也是類似的情況。即使有可能觀察到人們彼此之間「客觀」的共同性，也不能就此做出任何結論，歸結道那些人擁有共同的歸屬感。

這些反思將我的論述帶回到第一章所探討的、有關在社會科學中建構確定性的討論。我當時主張，社會科學具有某種傾向，即過度強調社會現象的存在與連貫性，因為這是達致知識確定性的必要條件。在這樣的努力過程中，「認同」的概念扮演了關鍵性的角色(它近期的備受矚目，可能反映出那些岌岌可危的努力工作已經有了某種覺醒)。「認同」也許較不常用以描述可觀察到的社會現象之特徵，但它卻往往為那些現象提供某種詮釋，認為那些現象的持續性和持久性，勝於它們的短暫性與易變性。如此一來，「認同」就標示出世界的穩定性，也間接代表著我們對於世界的知識確定性與可靠性，這也是我們致力於決定認同的定位時，所考慮的第三項要素。

肆、認同與其他

75

一、傾向於概念解體的趨勢

回顧社會科學長期以來，有關認同的那些討論過程，我們可以發現上述三個面向都具有一個相當清楚的方向。那些論辯引領我們在以下三個面向中行進：從強調認同的先定(pre-given)、命運般(fate-like)的特質，到強調選擇的可能性；從

著重認同的客觀真實，到著重於認同的建構本質；以及從突顯認同形構導致人們獲取自主性，到突顯宰制的面向。然而，無論是哪一種情況，一些文獻(例如這本書)都根據那些研究與理論論辯的過程做出總結，主張我們必須化解這些二律背反的情況，而不是從第一種立場轉向第二種立場。如果這些討論中的轉向，確實如我想要展現的那樣，將認同的概念暴露在某種張力之下，以致認同的概念不太可能維持下去，那麼這是否意味著我們必須完全揚棄這個概念？

若僅僅展現出我們針對那些現象所闡明的理解是充滿矛盾的，並藉此拒絕在社會科學中有關認同的研究，這將會是沒什麼成果的。即使這種現象無法就任何哲學意義而被稱為「認同」，甚至在社會科學中，也無法根據人們對許多普遍定義的理解而被稱作「認同」，但還是有「某件事物」正被加以探討。許多人在自身的社會化期間，對於自己的人會擁有或發展出一種連續感，同時對他們自己長期的生命故事也會擁有或發展出連結感。很多人都能說出他們認為自己屬於哪個或哪些團體、他們與該團體的其他成員之間具有哪些共同點，又是哪些東西促使他們有別於其他團體。「個人認同」及「集體認同」確實出現了。

除此之外，現有的研究確實顯示，那個被指涉為認同的東西，能夠用經驗社會學的方式(empirical sociological means)去加以研究，即使可能在概念及經驗細節上還有許多反對的意見。這些研究所得既不導向人類學上的常態，也不在現代性與非現代性之間劃清界線，而是導向了各種不同可能形式的「認同」。認同可以相對穩定或相對易變，可被認知為既定的或被選擇的，也可被視為根植於實質自我，或是傾向於實現一個尚屬未知的自我。有人甚至可能得出一些主張，認為不同的社會歷史結構，對於人們生活中特定取向的出現是極為重要的。

但也正因為認同具有如此多樣的形式，以致對於它們總體

而進行的這些探討，也暗示了認同的概念可用更廣義的角度去看。光是界定出社會科學的智識空間[即其「認知領域」(sphere of cognition)]是不足夠的，因為如此一來，那些傾向於在社會科學哲學範疇中提出議題的取徑，就會落在這個空間之外。我們所能觀察到的這個動作，將等同於窄化問題群，同時也等於否定了許多較晚近研究的關連性，這些研究包含了概念上及經驗上的發現。相對而言，晚近在理論與經驗上對認同的關注，則要求我們超出某種被視為較狹義的社會科學和社會理論，去進行各種概念化。

至於此種概念在經驗上的可及範疇，則有關人類生活中重要取向的問題，必須和任何有關連續性及連貫性的假定劃清界線，不以它們作為假定。否則，所謂的重要取向一詞，就會變得過於廣義，進而在內容上變得空泛(例如，在生活中徹底與之前的取向脫離關係，一定會被人們以連續性的觀點加以看待，因為進行這項脫離的是「同一個」人)。或者，在相反的情況下，有關連續性與連貫性的假定，將會侷限人們的詮釋，例如就某種意義而言，那些不符合此概念的重要取向，就無法被認知為認同形構過程的一部分。倘若拋棄這些有關連續性和連貫性的意涵，即意味著「認同」一詞在我們分析人類生活中重要取向的出現或改變時，便會顯得不適當的話，那麼上述的結論就是理所當然的。

然而，有個問題比術語上的改變還來得重要，即為何那些對個人與集體生活取向和他們的社會條件之分析，會打從一開始就被貼上「認同」的標籤。這個概念取自於哲學論辯，但同時其原有意義及範疇卻沒有獲得延續，而是(在缺乏明確討論的情況下)遭到大量修改。在有關認同的論辯中，最大的謎題並非存在於晚近的研究發現之中，而是在於這個詞彙的採用與當前的辯護。我們必須根據這個概念被揭露的那些不足之處，

來探討其持續性。

爲了回答這個問題，我們可能必須再次指出，在討論認同時，我們同時需要以經驗及哲學作爲起點。經驗後現代主義(empirical postmodernism)總是伴隨著對社會本體論(social ontology)的批判。對後者而言，最重要的理念即認爲事物的認同是與它們自身同在的。在現代主義思想中，正是這個理念使得社會科學和社會有可能出現。若概述我在之前討論中所彙整的三大要素，則「認同」就自我認同與集體認同而言，都代表了人類行動的能力、進行批判的能力，以及世界的穩定。那三個面向所隱含的自我連續性，讓「個人」得以建構出來。尤其第三個面向(前兩個面向也有間接的作用)更促使我們去假設，我們有可能同樣毫不含糊地建立一個集體的實體「社會」，它的存在不但是社會理論的必要條件，同時也是道德與政治哲學所不可或缺的(我在前兩章中曾論及這一點)。

即使觀察到這個方案無法在不受質疑的情況下站穩腳步，這也不會導致任何「主體的終結」，或是社會性的終結，抑或甚至是社會世界裡任何可被加以理解之事物的終結。真正的情況是，某個像哲學自身一樣古老的問題回到了議題中，尤其被導向社會科學方面，而此問題即關乎於在社會科學哲學中，進行徹頭徹尾的去本體化(de-ontologization)以及去本質化(de-essentialization)。我們可以進一步探討這個問題，而檢視社會科學的概念與那些社會現象的時間性之間的關係，這些概念即旨在描繪那些社會現象的特性(有關下文的討論另請參見 Friese and Wagner, 1999b)。

77 二、認同與時間性

如果將認同視爲相同性(sameness)的那些主張，乍看之下

是沒有意義或缺乏實質的話，只要我們將目光從存在(being)的問題轉向成為(becoming)的問題，那些主張就有了意義。正如我在上文中試圖證明的，這僅是以下目標的一個開頭而已：我們必須至少將認同的一部分理解為一項需要在長時間內實現的計畫，以便合理化這個詞彙在社會科學中的應用。

有關認同(自我及集體認同)的根本問題，可藉由考量認同對時間的指涉而揭露出來。那些基本定義只要一個提示便已綽綽有餘。有關個人連續性和連貫性的問題，涉及了生物學與生命歷程。若同樣的問題是以集體為對象，則會涉及有關共同歷史、共同經驗的理念。認同在構成要素上是時間性的。此種觀點的意涵，可藉由討論集體認同的例子來加以闡明⁹。

只要對集體認同進行傳統分析，便會顯示現今的各個團體都擁有共同的取向，同時該分析也會從這項觀察得出結論，而將共同經驗的悠久歷史，視為當下共同性(present commonality)的主因。歷史分析可使後者得到證實，如此一來就能成功將集體性建構為一種「文化」或一個「社會」。然而，這樣的推論卻必須先假設極大程度的歷史恆常性與因果關係，或者換言之，亦即它會壓抑時間性(參見 Friese, 1993, 1991; Game, 1991: 21)。

對於那些已立基於不可能狀況(嚴格來說，應是任何「共同歷史」)的共有信念體制來說，訴諸於共同歷史的這種做法，肯定仍舊不足以解釋那些體制的存在與堅實性。相較於任何「共同歷史」，真正存在的唯有各種不同經驗，每一種經驗都是獨一無二的。「共同歷史」的魔法，就如同它在國家認同理論中所扮演的角色一般，是一項運作，它總是在個別的當下

⁹：若要針對個人認同問題而進行有關時間性的類似討論，則必須額外考慮「主體」(subject)的地位，根據現代主義的觀點，主體的功用就相當於認同的代言人，它不但保障長期的相同性，也同時成為連續性與連貫性的主體和客體。

(present)中發揮功用，作為對過去的某種特定再現，並旨於建立共同性。如果現在的人們彼此之間具有某種親近和歸屬的理念，上述的運作可能會「有效」。但製造這種效果的，並非以「共同歷史」形式出現的過去，而是以下兩種人當前的互動，其一主張將過去視為共有的事物，另一種則為了他們自身在社會世界中的取向，而讓自己被說服並接受這樣的再現¹⁰。

有人可能想要提出反對意見，認為這樣的解讀忽略了歷史在社會學分析上的重要性，並讓某種當前經驗主義(presentist empiricism)佔上風，該主義的支持者一直懷疑過去的可企及性。這樣的情況，難道不是某個人冒著風險，在缺乏歷史深度，並絲毫不理解有關行動及社會變遷的歷史可能性之情況下，去發展有關當下的意識型態與辯解嗎(Jameson, 1991)? 相對而言，我此處的目的並非否定歷史的真實性，而是更適切地理解時間性與歷史的真實性。此種取徑要求我們質疑當下的地位，並反思那些挪用歷史的模式。長久以來，社會科學只賦予此種反思微不足道的重要性。

78 時至今日，大多的社會科學研究還是屬於兩種類別中的一種，而這兩種類別在面對這項議題時，都是一樣無奈的。不是對社會世界僅有「不受時間影響的」(timeless)大致瞭解，就是訴諸歷史以武斷地解釋現在。在前者的情況下，經驗上的證據(例如接受訪談時的回答)，被視為當前事實而以共時的角度被加以分析(synchronously analysed)，而不去考慮證據的歷史建構性(historical constructedness)，以及它們可能有限的持續性。這是真正的理論當前主義(theoretical presentism)，它在特質上以現代主義的樣態出現。相對而言，在後者的情況中，研究者會選

¹⁰：此種對於「共同歷史」概念的批判性反思，並不代表其相反概念得到採納，該相反的概念主張，我們能夠自由選擇自己(個人或集體的)歷史(參見第四及第五章)。

擇性地挪用過去以解釋現在。在這個程序中，辨明過去與現在之間的連續性，是一種方法論上的先驗條件。因此，我們就變得不可能去確定，那些研究結果的連貫性是否為選擇的結果，抑或確實是過去與現在的行動之間，具有某種因果關係的結果 (de Certeau, 1988; Friese, 1997)。

表面上看來，這些反思可能只是為社會研究與社會理論帶來了更多問題，而沒有指出任何解決方案。對於社會世界的時間性在知識論上的意涵，我們確實沒有高明的取徑。然而，這個章節所主張的，顯然並非結束這些論辯。一開始，我指出對於自我(包括個人與集體)連續性的假定，是現今有關認同之論辯的關鍵所在，接著我說明了一些和該假定有關的基本問題，並嘗試辨明該假定為何依然站得住腳的一些原因。最後，我希望自己已經在社會理論中，確立了對時間性的考量是無法逃避的。然而，時間性確實已經以各種不同方式，在有關現代性的論辯中被加以處理，但我尚未充分探討那些方式。在接下來的兩個章節中，我將試圖做到這一點。

過去的可企及性

無涉歷史的經驗主義(ahistorical empiricism)與承載歷史的文化決定論(history-laden cultural determinism)，在分析個人和集體認同時，都同樣遭遇兩難的情況，上一個章節將這種情況加以辨識，顯示出在社會科學中，「對於過去的某種概念是無法逃避的」(Abrams, 1972: 19)。以上兩種方法論都藉由壓抑時間性以試圖達成任務，儘管它們所採的形式是互相對立的。當前經驗主義(presentist empiricism)忽視、或甚至棄絕了社會世界的時間特質，而將探討目標侷限於唯一可企及的時間狀態(即當下)，藉由這種自我侷限的方法，將一種知識論上的兩難情況，轉化為一種方法論上的優點。相對而言，文化決定論則訴諸於過去以解釋現在，如此就透過了知識論上的許可，去填補解釋上的空白。在前者的情況中，難以接近的過去，被假定是無關於現在的，而在後者的情況下，有關過去可企及性的問題，則提供了某種觀點，藉以推論出過去對現在會造成結構上的衝擊。

我們在論及過去時所採用的各種不同方式，在此呈現為一種有關社會科學哲學的議題，因此可被轉譯為有關現代性的論辯。現代性的出現，假定時間上有某種斷裂，而這麼做的目的，

是爲了產生現代性及其先行的對應物：傳統。有關現代性的現代主義論述，預設了這種斷裂；在這種情況下，現在經驗主義可說是社會科學的一種現代主義方法論。由於不管在何種情況下，現代性都存在於其和傳統之間的對立境況，同時也是藉由此境況而存在，因此有關現代性與傳統之間關係的問題，一直是現代性論述的一部分。於是，當我們試圖訴諸於傳統[或以更強力的說法，即「起源」(origins)]去解釋現在時，此種努力就變成是在現代性的條件之下，對於過去而做的論述，該論述強調的是社會生活的根植性。

不同於現代主義者的一般想法，後者的這種論述並沒有隨著現代性的自由發展而逐漸消逝。它並非在遭逢末日之後，依然苟延殘喘的一種殘存、一種剩餘(此種想法自身，已展現出極爲重要、且在極大程度上非理論化的時間要素)。就一方面而言，現代性論述的一種主要特點，確實是毅然決然地脫離任何有關「起源」的議題。然而，在另一方面，現代性宣稱自身已戰勝了關於人類生活的真實根植性，似乎正是這樣的宣稱招致人們的抗拒。接著，此種抗拒便再次強調起源存在的必要性，同時試圖爲特定的情況找出並詳細說明這些起源。在以上兩種形式中，現代性都是透過對「起源」的指涉而被加以界定，無論對「起源」予以否定還是肯定。在晚近的論辯中，有關起源的議題，以及試圖解決此議題的種種努力，都和懷舊(nostalgia)扯上關係，將之視爲哲學上的條件。

壹、懷舊作為當代主題

我們所處時代的智識情境，以雙重否定懷舊的重要性而著稱。舉例而言，宣稱已無須指涉起源的此種現代主義主張，已

遭到反駁並被加以取代，取而代之的是某種有關解構的主張，此主張宣稱已在人類科學的現代主義中，偵測到人們對懷舊的渴望。接著，解構過程就必須克服這樣的渴望。正如德希達(Jacques Derrida, 1978b: 27)所寫的，「即使只是爲『存在』(Being)命名，也沒有一個獨一無二的名字。我們必須在不涉及懷舊的情況下去思考這個問題，也就是必須撇開單純來自於母親或父親語言的神話，那是思想上失落的祖國。相反地，我們一定要肯定這一點」。

就相當大的程度而言，在廣義的所謂後現代主義中，懸而未決的議題，確實是對懷舊的基進化批判，尤其是在那些聚攏於後結構主義旗幟下的法國著作中，情況更是如此^①。現代性的自我理解，其實是有所不足的。爲了證明現代性意味著脫離外在強加的約束、脫離「自我招致的奴隸身分」(康德)，因而豎立起來的那些智識建構，被證明並沒有回應它們自身的緊急狀態。它們據以建立的基礎，也許隱藏了它們對「起源」的指涉，但它們主要仰賴的卻是此根源。我們必須跨越此種現代主義，跨出這個被界定爲有效脫離懷舊的一大步，才能夠在尚有爭議的情況下，將這些分析變成「後現代主義式」的(即使這些作者當中，有大多數人並不使用這個術語)。

在一些於其他方面頗爲不同的作品中，這一大步再度出現，即使作者們論及這點時所使用的確切術語有所不同，我們還是可以發現到它的存在。李歐塔(Jean-François Lyotard)在《後現代狀況》(*The Postmodern Condition*, 1984)一書中，提出有關宏偉敘事(grand narratives)之盡頭的理念，並首先將現代性界定

①：因此，菲茨基(Rita Felski, 1995: 58)描述後結構主義者傾向於「將任何對起源單一性的訴求，解讀為象徵了某種關於存在的反動形上學(reactionary metaphysics)」。然而，此觀點正如下文所主張的，還必須加以修正。

為一種社會形構，仰賴的是可讓其進行自我理解的故事。李歐塔認為，此種自我理解是關乎於時間的敘述，描述的是始於某個時間點之解放過程的進展，同時此種自我理解也預見到，未來人們有可能完成這項解放的計畫，相較於加斯托(Cornelius Castoriadis)有關「社會之虛構意義」(imaginary signification of society)的理念，李歐塔的此種構想，是較為狹隘的。在一個著名且引發許多爭議的段落中，李歐塔主張，所有既存的此種有關解放的敘述，已在過去的五十年內，被種種歷史事件所推翻。

真實者即為理性的，理性者即為真實的。「奧斯威茲」(Auschwitz)駁斥了此純理論的學說。至少真實的犯罪行為，並不是理性的。無產者即為共產主義者，共產主義者即為無產者：「一九五三年的柏林、一九五六年的布達佩斯、一九六八年的捷克斯洛伐克、一九八〇年的波蘭」[……]推翻了歷史唯物論(historical materialism)學說：勞工們起而對抗共產黨。有關民主的所有事物是藉由人民而存在，也是為了人民而存在，反之亦然：「一九六八年五月」駁斥了議會自由主義(parliamentary liberalism)學說。如果任由供需法則自行運作，將能夠帶來全體一致的繁榮，反之亦然：「一九一一和一九二九年的危機」推翻了經濟自由主義(economic liberalism)學說，而「一九七四至七九年的危機」則推翻了人們對該學說所進行的後凱因斯主義式調整(Lyotard, 1984: 318)②。

82 如此一來，當代情況的特徵是，任何此種普遍敘述的終

②：Lyotard, 1989a: 318。李歐塔認為(歷史)事件駁斥了(歷史)理論，這種看法必須要進一步加以討論，但此處我暫且擱下這點。

結，進而導致相互無法轉譯的語言並存，如此一來，我們再也不可能去指涉任何起源。

布希亞(Jean Baudrillard)藉由自相矛盾的語言，將美國的現代性視為「原版」(original version)，並認為這確切是因為美國的現代性完全不訴求起源性及本真性，在這麼做的時候，他明顯採取了和李歐塔相反的立場，而將現代性(而非後現代性)的概念加以基進化：

美國是現代性的原版，我們則是經過配音或加上字幕的版本。美國迴避了有關起源的問題；它無涉於起源或神秘的本真性；它沒有過去，也沒有創建的事實。一直以來，它未曾經歷過任何原始的時間積累，而活在永恆的當下。[……]在美國創立之時，人們希望的是逃離歷史、建立一個免遭歷史波及的烏托邦(Baudrillard, 1988: 76 and 80)。

因此，他認為歐洲(法國)的現代性，維繫了其和起源之間的連結。與此同時，他也認為和起源的斷裂(抑或是對起源的否定)，是一種當前的可能性，至少在歐洲以外的某些情境下是如此。

蘭西(Jean-Luc Nancy)在討論「社群」(community)時，主張沒有任何一種假定現代性和較早的情境有所斷裂、亦即脫離了另一個時代的說法，能夠站得住腳。但他改變措辭以表述這個問題，而聚焦於某些說法上，這些說法假定當前是令人無法忍受的，並渴望回到和諧的過去。在論及一九三〇至一九六〇年代的政治論辯時，他認為那些對資本主義的批判，所呈現的形式往往是一種對「社群」、對「共產主義」的渴望。然而，根據他的觀點，我們必須認清：

社群從未出現，抑或，若我們確實肯定全人類所經歷的[……]社會關係有別於那些我們所熟知的，則依據這些不同的社會形式來看，社群從來沒有遵循我們對其所規劃的路線去行進。[……]社群絕不是由社會所摧毀或喪失的，而是在社會覺醒之時，發生在我們身上的情況，即質詢(question)、等待(waiting)、事件(event)、命令(imperative)(Nancy, 1991: 11)。

如此一來，有人可能要說，蘭西促使對共同體的追尋「移位」(dislocation)；此種追尋從一直以來的溯及過往，目前轉而被置於現今^③。

這項議題在德希達的某種堅稱中，得到最為廣泛、最為強力的表達，因德希達堅稱，我們必須在不訴諸起源的情況下，去思考有關哲學的問題群，並在「沒有懷舊」的情況下做到這點。以上所引述的段落[此段落取自於一篇介紹延異(différance)的文章，延異是他早期作品的中心思想]，讀起來就像是完全制止對懷舊的依賴。懷舊在此代表著人們對思想基礎的渴望。由於此種基礎並不存在，同時也因為每一項假設此種基礎存在的假定，都會限制思想的「運作」(play)，因此扼制懷舊，似乎解構過程會加以表露並接受的唯一制止行爲。

然而，德希達本人在其他的著作中，也在相當大的程度上改變了自己的立場。他曾經解構李維史陀的結構主義(Lévi-Straussian structuralism)，並在該理論化當中發現結構取代了不存在之起源(absent origin)的位子，在做出結論時，他寫道：

③：班雅明(Andrew Benjamin, 1997)在「基礎移位」(founding dislocation)的概念基礎上分析現代性，布拉格(Rémi Brague, 1999)則將類似洞見用以分析歐洲的哲學歷史(另參見下文)。

若轉而認為不存在之起源是失落了抑或不可能存在的話，[……]那麼有關斷裂之即時性的主題，即為在思想運作中屬於灰暗的、負面的、懷舊的、愧疚的、盧梭主義的一面，而該運作的另一面，則是尼采主義式的肯定，亦即歡欣地肯定世界的運作，且認為生成流變是單純無辜的，肯定世界上的跡象是沒有錯誤、沒有真實、沒有起源的，而起源是為了人們要進行主動詮釋才出現的(Derrida, 1978a: 292)。

哲學立場的此種三重區隔(即結構主義，以我的術語來說，即為現代主義，以及現代主義的兩種解讀方式—盧梭主義和尼采主義)，基本上反映了此處所做論述模式的區別。目前的追隨者與批判者，都時常將德希達的觀點，以及廣義的後結構主義(若選擇了尼采主義的正面肯定)，視為對現代主義的第二項回應。然而，此種觀點不僅沒有在任何對德希達作品的整體評估中得到證實，甚至還直接受到德希達本人的反駁。「對我而言」，他說，「我不認為[……]今天還有任何關於選擇的問題存在」。這句話相當明確地表示，根據德希達的看法(「我[……]認為」)，那些立場全都各有道理，同時我們也肯定無法判斷其中任何一種優於另外兩種，至少在現今的情況之下(「今天」)、在德希達寫作之時，這點是難以判定的(Derrida, 1978a: 293; 參見 Friese and Wagner, 1999a)。或者換句話說，目前還沒有任何方法可以完全「不涉及懷舊」。

在一九八〇年的一場論辯中，李歐塔強調，德希達在批判哲學模式時，保留了對起源的懷舊。然而，德希達對此作出了回應，指出李歐塔自己的思想，總是時時刻刻地想要與懷舊劃清界線。「在堅決想要脫離懷舊時，」他說，「會有種心理分析

上的黑格爾邏輯(psychoanalytic-Hegelian logic)、一種僵化的關係出現[……]在你的腦袋中，恐怕還比我有更多的懷舊思想。」同時，他也宣稱自己並不完全和李歐塔一樣，如此執著於此種斷裂：「對於懷舊，我曾說我想要和它劃清界線，但我[……]也爲了懷舊而守護一種懷舊。」在做出結論時，他說，「和懷舊之間的關係總是被規範得很糟糕」，同時也表示「單純而簡單地摒棄懷舊」，將會使之看來是一種不良的規則(Lyotard, 1989b: 387-9)。

若進一步觀察，我們將發現此種敏銳的洞察力得到肯定，目的是爲了對現代性進行整體批判，視之爲所謂的後結構主義所追求的目標。在試圖解釋《後現代狀況》一書中的論點時，李歐塔(Lyotard, 1984: 79)主張，現代性與後現代性之間，並沒有直接的傳承關係。「後現代性[……]毫無疑問是現代性的一部分。[……]一部作品唯有先是後現代的，才有可能變成是現代的。有鑑於此，我們所理解的後現代主義，並非最終會變成現代主義，而是打從一開始即爲現代主義，同時這種情況是恆常不變的。」因此，它們之間的關係，就像是意圖解放的挑戰者與任何種類的既定規則及觀點之間的關係一樣。這意味著它們雙方都承認，掌握霸權的種種規則是存在的，並且擁有某程度的合法性，但這些規則就形上學而言是無法立基的，同時，它們也承認我們有可能、也確實需要將任何此種霸權連根拔起。在此，我們便對兩種現代性有了次序上的概念，由於現代性就形上學而言是無法立基的，因此它們個別遭受批判，該批判因爲隨著此現代性而來，所以看起來是「後現代的」，但它在挑戰既定規則時，卻完全是現代的。因此，任何這樣的批判都必須採取「脫離懷舊」的模式(德希達針對李歐塔所言)，但唯有在它表述了自身探尋的情況下，它才這麼做。於是，對懷舊的否定變得具有時間性，同時我們也變成在質疑和肯定之間

來回擺蕩，而非毫不含糊地採取一種政治哲學立場。

當代人在所謂的後現代主義與後結構主義的掩護下拒絕了懷舊，而非終止有關懷舊的討論，這種做法使得相關的討論復興，而懷舊的倡導者也意識到此種復興。這些倡導者對於是否要展開任何強烈歷史化的論辯有所猶豫。然而，他們想要在社會哲學的現代主義中，找出某種對懷舊的渴望，撇開他們的要求是否有效不談，相當明顯的是，他們的這種渴望必須被置於一九六〇和七〇年代的社會智識脈絡來看。在這段期間，此種現代主義，以及其所屬的社會形構，似乎是不受質疑，且不可能遭受任何批判的，而該社會形構是組織化的，同時與技術官僚的現代性有關。如果這些文獻的主要目標之一，是在此種現代主義中，確切地找出隱藏起來的懷舊渴望的話，那麼我們的下一步，將必須是探究此種現代主義式懷舊，亦即探究另一個先前藉由否定而將懷舊主題化的過程。

84

貳、懷舊作為現代性的古典議題

德希達、李歐塔與其他人所訴求的「脫離懷舊」，必須連結到「脫離傳統」，即現代性論述的特徵。正如上文所述，現代主義論述在社會理論與哲學中的界定特質，便是其意在藉由脫離脈絡以達成目標。該脈絡有多種不同的解讀方式，取決於所欲探討的主題。然而，所有這些脫離脈絡的不同方式，都同樣具有時間面向(temporal dimension)。現代性試圖與之保持距離的東西，停留在過去；或換個略為不同的說法，那個缺乏距離的狀態，即為過去的狀態。這是哲學歷史與歷史社會學試圖將現代性的出現，在歷史時期中找到定位時，共同遭遇的著名難處。所有已被提出的各種不同日期與時段，都有種可加以辨

識的重要性，即使這些重要性往往引發爭議，而這些時間從十五世紀末，至二十世紀初都有。然而，更重要的還是這項追尋自身，亦即試圖去追溯歷史上脫離脈絡的那一刻。幾乎沒有任何有關現代性的當代討論，能夠不涉及這點的(相關例子參見 Bauman, 1991: 3-4; Berman, 1982: 16-17; Giddens, 1990: 1; Habermas, 1985: Chapter 1, 取自 Koselleck, 1979; Toulmin, 1990: 5-6)。

如此一來，就有種想要找出斷裂的共同議題出現，此議題比斷裂自身的確切本質還來得重要，遑論整體的一致性了。因此，對於現代性的思考，總是有種明確的標記，即在概念上清楚地區分之前與之後。在不將此論述過分延伸的情況下，我們也許可簡略地看一下此種區分在社會歷史論辯中所採的形式，該論辯所處的領域，介於歷史哲學，以及關於於整個社會形構的社會學之間^④。

85 社會政治思想早已辨識出社會形構的各種主要形式，並旨在提供有關各種政權的類型學。然而，自十八世紀晚期以後，此程序取得了明確的時間意涵。亞當斯密分析商業社會時所採的開展方式，是以某種封建農民社會(feudal-agrarian society)的背景作為對比，此種社會被視為商業社會的前身^⑤。幾十年之後，在黑格爾與孔德的作品中，可以找到歷史哲學的完整部署。在稍後十九世紀的進化論之中，有種歷史取徑變得極為普遍，該取徑認為商業社會是分階段發展的。此取徑運作時，總是在現今與其緊接的前段時期之間作出重要區隔。接著，十九

^④：社會學的自我理解，經常立基於歷史哲學與歷史「宏觀社會學」(macro-sociology)的此種差別之上，即使並沒有完全成功地克服這個問題。在下一個章節中，我將更詳細地探討這個問題。

^⑤：引發爭議的是，他的分析是否得自於當代某種差異的啟發，該項差異指的是，那個時代蘇格蘭低地的早期工業，以及高原的鄉村特質之間的差異；參見 Stafford, 1989。有關時間上的遠離，參見 Fabian 1983。

世紀末時，目前所謂的古典社會學，便以一種基本概念進行運作，即在概念上將現代社會與傳統社會作出區隔。此取徑形塑了主要概念，例如涂爾幹作品中的機械及有機連帶(mechanic and organic solidarity)，以及托尼斯(Tönnies)作品中的社群和社會，好讓這些主要概念反映並呈現出此一分界線^⑥。在一九五〇和六〇年代的現代化理論中，此種區隔被加以形式化，同時被轉譯為一種關於「發展」的全球性脈絡，而該發展是人們所預期並渴望的。

在此，我並不打算根據史料證據，討論在社會形構之間進行強硬區分的這種做法是否適切。至此，更為重要的是，依據二分法來將社會歷史時期概念化的這種做法，導致人們必須採取一種評估的立場，將現今與過去對立起來。懷舊之所以成為社會理論(尤其是現代性的社會理論)的一種態度，以上做法即為主要原因^⑦。正如費思基(Rita Felski, 1995: 38)所說的，「懷舊變成了現代性的自我形構過程中，一項不斷出現的引導性主題。」

為了進一步探討此態度，我們必須辨明那些論及歷史上所謂斷裂的各種可能方式，以及論及此斷裂所造成的社會時間(socio-temporal)二分的各種方式。首先，社會學中有一股潮流，

^⑥：參見 Abrams, 1972。值得一提的是，齊美爾(Georg Simmel)重新分析此種區隔，使其在現今得以明確運作，尤其是在女性與男性的社會世界之間運作；有關批判性的討論，參見 Felski, 1995。

^⑦：參見 Shaw and Chase, 1989, Mazlish, 1989, Tester, 1993；以及早期的 Nisbet, 1959 and 1969，以瞭解社會理論的相關討論。在社會理論的大部分歷史中，絕大多數的社會理論學家皆為西方人，因此意味著現代的西方現今，必須與想像中的西方過去，或是其他非西方所在(即非現代社會)的現今對立起來。然而，此種二分法反過來也同樣有用，例如十九世紀時奧斯曼帝國(Ottoman Empire)的政治菁英事件，那些菁英在西方的現今找到他們美好生活的形象，並將該形象用以和自身的情況作比較。感謝卡亞(Ibrahim Kaya)針對此議題和我進行討論。

直截了當地肯定此種斷裂，以及隨之而建立起來的社會現代性。根據某種理解社會學領域的方式，該潮流確實是這項學門的主流。這條思想路線始於十九世紀的進化論與涂爾幹早期建立學說的著作，並延續至第二次世界大戰之後的功能論及現代化理論。在此種思想的較早形態中，現代的斷裂被視為理性的發展，而在較晚的形態中，則被視為功能性優越的革命性主張。在嶄新情境的新危急性得到承認的同時，此種社會學主要否定懷舊，並宣稱在無關懷舊的情況下運作^⑧。

其次，有種社會學思想的傳統，承認現代斷裂同時是不可逆且值得嚮往的，但認為我們必須、也可能(此可能性是有原則的)重新調整社會，使之往和諧之路邁進，而此種和諧狀態早在現代性來臨之時就已失衡。我們在此傳統中發現黑格爾與托尼斯的身影，同時也發現哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)與杜罕(Alain Touraine)等當代思想家的存在。在此，我們可進行深一層的區分，區隔出那些設想著真正的嶄新和諧狀態者，以及那些意在不同緊急狀況之間尋求平衡的人，此種平衡的界定是頗為負面的。前者諸如黑格爾，設想在不同的緊急狀況之間達到根本的調解，而後者最大的希望，則是病態現象(pathologies)消失(哈伯瑪斯)，以及控制解離(dissociation)(杜罕)。後者也將此種平衡加以概念化，認為它在歷史上是有可能存在的，也可能出現在持續不變的現代情境之下。其他人，尤其是馬克思，則設想一種更深層的斷裂，此斷裂是達致調解的必須條件，而目前引發爭議的是，此種未來的斷裂當時被設想成將會在世界

⑧：雖然透過解構的動作，可能顯示出懷舊在功能主義中，只是比在李維史陀的結構主義內得到更好的隱藏而已，但他們對於此種思考模式的興趣缺缺，卻指出了德希達與李歐塔在概念上的弱點，即前者缺乏有關現代性的明確理論，後者的弱點則在於其現代性理論中，科學技術語言遊戲(scientific-technical language game)的定位。

末日時發生⁹。在前者的情況下，懷舊受到人們(理性的)控制，而根據後者的情況，懷舊則被轉化為烏托邦式的渴望。

以社會學及社會哲學中的第三種立場來看，現代性的起步與發展，都或多或少遭到強烈譴責。在較強硬的形態中，保守的社會思想不僅拒絕接受現代性，甚至還認為它是可逆的。在遠遠更為矛盾的情況下，諸如韋伯(Max Weber)、阿多諾(Theodor W. Adorno)，以及當代的泰勒(Charles Taylor)等思想家，都認知到現代性是不可逆的，其不可逆性尤其立基於其各種吸引力，特別是它在個人自由上所取得的成就以及工具理性(instrumental rationality)。但他們也看到危險和威脅的存在，一旦那些成就所造成的道德與政治結果在社會上散佈或普及，就會導致以上危險和威脅產生。從這個立場來看，某種對現代性的非保守批判產生了，並具有強烈的悲劇式懷舊(tragic-nostalgic)特質。

泰勒在評論「現代性之隱憂」(the malaise of modernity)時，提供了一個晚近範例，讓我們知道此種主張是用什麼方式以時間性用語被加以詳述的，並聚焦於種種損失，視之為現代斷裂所造成的結果。泰勒發現了當代現代性的三個關鍵議題，即道德與社群的支持、與自然的關係，以及良好政體的可行性。他用以下說法來形容這些議題：「我們藉由**衝破較古老的道德藩籬**，贏得了現代的自由。[……]透過懷疑此種秩序，現代自由產生了[……，]一直被稱為世界的『除魅』(disenchantment)。自它出現以後，事物便損失了它們的一些魔力。」對自然的敬

⁹：有關「現代」社會理論與政治哲學是否以「世俗化」(secularized)之宗教概念來運作的問題，一直是德國在觀念與哲學歷史中的一項關鍵議題，參見 i.a. Löwith, 1949, Taubes, 1991, Blumenberg, 1985 以及現在的 Assmann, 2000。這個問題在晚近有關宗教的後結構主義論辯中再次出現，參見 Derrida and Vattimo, 1995。

畏也逐漸消退，「一旦社會不再有神聖的結構，一旦社會安排不再立基於事物的秩序或上帝的意願之上[……]，那麼從今以後派上用場的衡量標準，就是屬於工具理性的。」最後，「一旦參與行動(participation)消滅，一旦那些作為其手段的周邊關聯衰退」，政治上的自由便會喪失。泰勒將現代性的三種隱憂，以及隨之而來的三種恐懼歸結為「一種意義的損失，道德範疇的消退[……，]面對橫行的工具理性，各種黯然失色的目的[……，以及]自由的損失」(Taylor, 1991: 3-10; 粗體為筆者所加；另參見 Habermas, 1981: 447 有關 Weber 的評論)。

泰勒的描述是個最近的例子，說明了某種概念化過程，該過程最晚於邁入十九世紀時發生，此描述也可能是黑格爾的概念首次獲得全面表達，該概念認為某種「不快樂、且內部分裂的意識」，試圖「真正回歸到自身，或和自身得到調解」(Hegel, 1977 [1807]: Chapter B IV)。若套用超過一世紀之後的一項公式，其特徵也可說是強調「不滿」(discontents, *Unbehagen*)與現代性之間的關係(Freud, 1985)。必須強調的是，抱持此觀點的大多數思想家並不拒斥現代性，即使只因為它是無法逃避的。更確切而言，他們在進行分析時，把重點放在社會生活的特質上，這些特質都已因為現代性而變得無法達致。因此，該解釋假定這些特質在現代斷裂尚未出現前的某段過去，曾經被達致或至少是可達致的，同時它們也不能被遺忘。於是，正是這樣的解釋使得自身抱持某種態度，亦即對懷舊抱有一種未獲滿足、也無法得到滿足的渴望。

87 雖然這三種針對現代性的社會學觀點明顯有所不同，但它們都將此種懷舊納入考量，或甚至確實創造了[智識理論(intellectual-theoretical)]懷舊出現的真正可能性。此種現代主義的主張製造了某種二分法，導致一旦現代性看來沒有達到其承諾，對過去的懷舊就變成一種可能出現的態度。然而，唯有這

第三種觀點承認懷舊的可能性，而且，它甚至未採用「懷舊」一詞，因為在現代性虛構意義的支配下，此詞帶有「落後」(backwardness)的意味。第二種觀點意識到懷舊的可能性，但卻藉由平衡或調解的動作，將它推論至考量範圍之外，亦即透過智識上的建構去做到這點，這些建構無法完全消除根本上是二分的(dichotomical)概念化過程所造成的裂縫。第一種觀點的支持者，無論在哪個面向都明確否定懷舊，但這是因為他們在建構過程中，將「傳統」與「起源」完全置於現代性的範疇之外，理由是這種斷裂基本上是已經達成的。在這種情況下，裂縫是存在於他們與其他人的概念化過程之間，但這種近乎明確的否定，卻也給了懷舊一種定位，即處於此種理論化之外。

對我們的脈絡而言，這些立場的上述共同性比它們的不同點來得重要。戰勝、平衡與渴望的過程，不僅採用了有關現代性與傳統的二分法，同時也從(無法逃避之)現代性的觀點，創造了一種和傳統之間的決定性關係。這三種立場共同佔據了某個位置，即位於現代主義社會哲學與對其的第一種回應之間，並帶有某種平衡的立場，刻意地採納一種使用兩種模式的二元論(dualism)。它們共同擁有一種概念化過程，在此過程中，現代性藉由一種對斷裂的明確理解，而被連結到起源上；與傳統之間的關係，被認為是完全可理解的。

對現代主義社會理論的第二項回應，正好挑戰了此觀點。該回應聚焦於時間和歷史的概念，這些概念參與了概念化的過程，同時此回應也旨在質疑「斷裂」自身的含義。它開啓了廣大空間，容納各種不同的方式，用以構想「現代性」與「傳統」之間的關係，而非利用以上的概念作為解釋的工具，以將「現代性」和「傳統」之間的差異加以概念化。

我們可以說，這種思考模式始於尼采(1972 [1874])針對「歷史對於生命的利弊」(use and disadvantage of history for life)，所

做的「不合時宜的沉思」(untimely meditation)。在這篇文章中，尼采辨清三種主要方法，用以建立歷史與現今之間的關係，並試圖評估這三種方法各自對現世生活所造成的衝擊。他以批判歷史決定論和進化論作為起點，此種批判是十九世紀智識生活的主流，尤其是在德國，因而他時常被解讀為贊同一種較不沉重的歷史觀點。與其鼓勵人們從過去當中汲取現今的各種可能性，還不如鼓勵他們撇下歷史的包袱，以解放現今生活的力量。此種解讀相當適切地將這篇文章置於尼采在一八七〇年代所處理的問題脈絡之中。然而，稍後對之再進行解讀時，卻有不同且較廣泛的詮釋可能性浮上檯面。藉由辨明各種連結過去的方法，尼采開啓了過去與不確定性之間的連結。他否定過去和現今之間具有任何單一的決定性關係，而不僅是抨擊將此種連結加以概念化的過程，亦即歷史決定論。同時，他並非毫不含糊地贊同脫離過去。他要求主動、且有創意地連結到過去，而非刻意創造個人自己唾手可得的過去。

- 88 在兩次世界大戰之間，諸如海德格(Martin Heidegger)、班雅明(Walter Benjamin)，以及稍晚的漢娜·鄂蘭(Hannah Arendt)等思想家，都認可這種做法，同時對之進行相當程度的釐清與強調¹⁰。早在第一次世界大戰期間，海德格和班雅明在早期作品中，便已基進地質疑過去的可企及性。海德格(1978 [1916]: 427)強調「過去時光的質化他者」(qualitative otherness of past

¹⁰：相關理念可以在詹姆斯(William James)和米德(George Herbert Mead)有關實用主義傳統的作品中找到[也能於柏格森(Henri Bergson)在法國的作品中找到]。我之所以忽視這些作者，是因為我專注於另一些作品之上，那些作品直接對此時間性面向的晚近復甦造成衝擊。然而，顯而易見的是，有某個問題因此產生了，此問題關乎實用主義在社會理論化模式地圖上的確切定位，這也是我旨在探討的問題。我只有在第一章探討知識論問題群的時候提及這個問題，希望未來我能較明確且廣泛地處理它。感謝喬漢思(Hans Joas)針對此議題和我進行討論。

times)，即意味著過去就其本身而言，對現今來說必須是永遠無法企及的，而只能透過現今的評估去與之連結¹¹。班雅明延續了海德格的觀點，接著發展出有關歷史進程的概念，他在其論文「論歷史的觀念」(on the concept of history)中，最終表達了這種概念。一九一六年時，他已經指出「歷史時刻的決定性力量，無法藉由任何經驗的過程去完全理解，或是全然集中在經驗過程內。反之，一個在歷史術語中完美的過程，在經驗上是相當不確定的」(Benjamin, 1996 [1916]: 55)。他在一篇文章中，談論處於技術複製性(technical reproducibility)時期的藝術作品，並論及「傳統的破滅」(the shattering of tradition)(1978 [1935]: 439)。在兩次世界大戰之間，漢娜·鄂蘭讀了卡夫卡的作品，並對政治哲學的選擇進行反思，隨後將現今描述為一種「過去與未來之間的鴻溝」。現今是一種開放的時刻，此時思想和行動都能夠介入，並解放人類，讓他們不會認為自己困在過去與未來的對立狀況之間，這兩種狀況從相反方向逐漸接近，沒有留下任何空間(參見 Friese, 2001b)。

如果採納此種觀點，則那三種對現代性的社會學取徑，沒有一個能站得住腳。正如某項有關斷裂的現代主義觀點所暗示的，現代性不再是沒有時間性的，而是從歷史中分離出來。但它也並非如一些現代性的批判者所認為的，就任何強烈意義而言，透過對傳統或「起源」的依賴，而連結到過去。這兩種詮釋也不能簡單地彼此連結，而建構出某種對平衡的需要。柯哲列克(Reinhart Koselleck, 1979)將「時間視域的開啓」(opening of the time horizon)，描述為在過去與未來之間出現了一種區別，此概念並不將過去明顯地與現今及未來區分，而哲學及社會學中的現代主義觀點則常常這麼做。反之，此概念開啓了它們之

¹¹：凱吉爾(Caygill, 1994)在這方面將海德格與班雅明加以比較，我將之引用於此。現在另參見 Friese 2001b。

間的關係。某人在時間內的定位是含糊不清且無法確定的，這一點再也無法避免，也不能以推論方法將之排除在外了¹²。

與此同時，這些考量讓我們得以進一步闡明後結構主義者針對現代主義所做的批判，對於那種假定「脫離傳統」並藉此進行的現代主義，該批判要求的是「脫離懷舊」。眾所周知，後結構主義以不同方法引用了尼采、海德格和班雅明的思想，同時也在較小程度上引用了漢娜·鄂蘭的思想，這些思想家都改變措辭去敘述有關歷史時間的概念。有鑑於這一點，我們現在可以認知到，以上所討論的「後現代主義」，是如何變成現代性的基進化過程的。首先，它要求戰勝某種渴望，這種渴望源於現代主義思想的二分基礎。因此，它強調、而非否定現代主義對脫離動作的訴求，同時，它也不轉頭回復與傳統之間的關係。其次，它卻有別於現代主義對現代性所做的理論化，而

¹²：在歷史上，此「時間視域的開啓」被定位在啓蒙運動，以及十八世紀晚期革命運動的時期中。概念歷史學家已相當令人信服地證明，此時期在政治語言上經歷了一場徹底的轉變。然而，根據此觀點，現代性卻似乎侷限於政治現代性的某種特定形式(另參見第二章)。相對而言，布拉格(Rémi Brague, 1998)已主張，「歐洲」確實的建構過程，可以連結到某種哲學追尋的被取代過程，此哲學追尋是在歷史時間中追尋起源。從宗教及政治哲學的角度來看，歐洲的起源都外在於其自身。歐洲基督教認為自身「次於」(secondary)猶太教；而歐洲的政治與哲學也認為自身「次於」它們的希臘起源。由於不可能在自身內部找出或提供任何基礎，因此導致持續的追尋與開放性變成了歐洲的特徵，永恆的事物(哲學宗教的)和短暫的事物(社會歷史的)也因而和彼此產生連結。雖然有許多反對意見可針對布拉格的主張詳細提出，但布拉格大大拓寬了有關「西方」特徵的論辯，以及有關「現代性」歷史定位的論辯。舉例而言，他的立場有助於歷史化德希達對哲學的批判，因此便修改了後者的範疇。他的立場也連結到其他描繪現代特徵的嘗試，例如佛洛伊德對「靈性和理智」(spirituality and intellectuality)之出現的興趣(Bernstein, 1998; Freud, 1967)，同時也連結到晚近卡奇亞里(Massimo Cacciari)和德希達所做的嘗試，即寫出歐洲的「地理哲學」(geo-philosophies)。我在接下來的第五章中，將回頭探討以上第二項議題。

不再認為該脫離動作有效地將社會形構從時間和歷史中抽離。正是在此種意義上，蘭西在以上的引文中，試圖將「社群」的問題轉換為一個現今的問題、一個有關現今緊急性的問題，而不是將這個問題揚棄，或是在已經失落的過去中尋找「社群」。

然而，有如所有批判一般，後結構主義依然是以其所批判的對象著稱，這也是上文所引述的，德希達與李歐塔之間論辯的核心。現代主義社會思想和解構過程，在依循兩種斷裂(脫離傳統與脫離懷舊)的其中一種路線進行發展時，針對探討中的「起源」做出一般性的宣稱，若再次套用德希達的話，即為「單純來自於母親或父親的語言」，或是「思想上失落的祖國」，又或是其他的任何東西。後結構主義提供了對現代主義的第二種回應，無論是現代主義還是後結構主義，都無須、也無法指出那些起源的位置，因為這兩種主義的基本態度，就是要否定這項追尋的有效性。然而，承認懷舊(即使承認時所用的名稱不同)的社會思想卻以各種不同的形式出現，這些形式尤其根據這些思想追尋起源的場所，將自身加以區隔。任何有關懷舊的進一步探究，都必須將渴望的此種多樣性列入考量。因此，我們將看到，當代人踴躍地對懷舊進行雙重否定，就一方面而言，這表示「某種有關過去的概念」是無法逃避的(Abrams, 1972)。另一方面，懷舊的特定形式與迫切性，則源自於其自身產生時的歷史脈絡。

參、多樣渴望

懷舊關乎損失。現在我們必須提出更具體的問題：損失的是什麼？為什麼達致它曾是那麼重要？抑或，時至今日依然如

此重要？另外，為何它再也沒辦法加以達致？基本的假定是，有某種原始狀況是我們現在已經脫離的，我們雖然渴望，卻再也無法觸及它，這也是各種不同思考路徑的共同看法。這種看法往往涉及斷裂的概念，此種斷裂發生於過去，目前的狀況是一種分離的狀態，是一種有所缺的情況，因此也遭受損失，而「懷舊」則是一種渴望，渴望回到較早前的情況。在沒有任何野心想建立體系的情況下，我們可以分辨出各種不同的方法，這些方法都可用以找出備受渴望的過去。

最廣義而言，有一種宗教宇宙論(religious-cosmological)，渴望整個世界和平。因此，套用本書第一部分的主題，這種渴望所指涉的過去，是知識具有確定性的過去；是政體統一的過去；在這段過去的時期，自我是毫髮無傷的整體。在宗教術語中，這也是上帝給予保證的時候。各種各樣有關墮落(the Fall)的故事，都是對懷舊的宗教式表達，同時也是一種克服懷舊的模式，即讓人們得以透過救贖回到墮落以前的狀況。然而，渴望一種和諧的世界共融(being-one-with-the-world)，並不必然要帶有任何明確的宗教意涵。在浪漫主義中，懷舊是一種回應，用以對抗某種行動，該行動試圖促使擁有思想與意志的主體去脫離世界，而這即為啓蒙運動的特徵。十八世紀時，對崇高造物主的想法，以及對世界各種奇妙事物的敬畏觀感，不但必然和宗教概念及古典希臘哲學有關，也為此種單一性(oneness)提供了新的表達。於是由此而來的感受也被稱為魅化(enchantment)，其相反的概念「除魅」則源自於古典德國文學，並於一世紀後被韋伯轉化為社會學的一個主要概念。

90 在重新思考身處世界(being-in-the-world)的單一性，以及損失這種單一性的過程中，人們排除了哲學宗教的議題。有關欠缺和損失的經驗，脫離了其主要的詮釋，也就是哲學宗教上的詮釋。這一步最終促使上述經驗得以重新進入各種不同的詮釋

中。正如我們將看到的，這些詮釋方法很重要地包含了一種方法，我們可稱之為工具性的，而這種方法允許我們去「處理」(treat)經驗，去與之達成協議。

打從十七世紀開始，懷舊就進入了醫學詞彙之中，成為描述某種疾病的技術用語，這種病是在人們長期遠離家鄉時發作，而且這種遠離通常是被迫或是半自願的，例如那些軍隊士兵的離家。這種論辯在十八世紀時愈演愈烈，並在十九世紀上半葉達到高峰，也有許多相關文獻廣泛出現。自那以後，它開始沒落，最終於十九世紀末從醫學論述中消失得無影無蹤。懷舊，或是以較不技術性的字眼來說，即為鄉愁(homesickness, *mal de pays* or *Heimweh*)，被視為起因於離家，同時，只要將那些士兵送回家，這個病確實大多可以治好(Chase and Shaw, 1989; Roth, 1992)。尤其是在此種連結中(即懷舊可以呈現在身體上，且有醫療上的實踐)，有關損失的論述變得足以和哲學宗教論述(此論述是關於「世界共融」的損失)有所區隔，進而促使另一種對問題群的取徑出現。同時，此取徑與前者的相近，也足以讓它認清所處理的議題是類似問題群的一部分，並確實能讓這兩種論述重新連結起來。有關此種關係的討論，可用以進一步探討這個問題群。

根據醫學論述，懷舊明確是一個人的身體狀況與經驗。它是可觀察得到的，同時只要認清其病源(即離家)，即可以將之根治。因此，就隱含層面來看，此論述引入了「家」與「在家」(at-home-ness)的觀念，並將這兩種概念作為對這個疾病，以及其發作場所的對立觀念。表面上，懷舊指涉的是空間上的距離，一種因為身處不熟悉地方而產生的陌生感。在文學的範疇中，我們確實可以觀察到一種時間上的轉移，從早期對空間面向的強調，轉變到後來對時間距離的強調。然而，這種區別打從一開始便已模糊不清，這是因為懷舊指涉了人們跨越時間空

間(time-space)的行動，亦即跨越他或她一部分的生命歷程。人們所渴望的、對另一個空間的經驗，總是已經過去，缺乏家的空間，即相當於缺乏一段過去的時間。

十九世紀的學術性醫學文獻，試圖盡可能精確地說明病人所欠缺的是什麼，才會造成這種疾病產生。羅斯(Roth, 1992: 275)在概述這項論辯時，指出「家庭、故鄉與最早的記憶」(family, native soil and earliest memories)似乎是懷舊情感的基本對象，從而確實創造出一種對許多人而言關乎於童年與成長的單一時空(unitary time-space)。晚近的人類學研究以傳記式的觀點，同樣辨識出此種失落的感覺。這些研究的指涉點，即為「原始記憶的地點」(site of original remembrance)，或是「原來的空間」(the original space)(Friese, 1996: 60, 75)，這也是現今定位性思考(orienting thinking)總是回歸的指涉點。

爲了要產生此種若有所失的感覺，就必須有種脫離原來空間的事件或過程發生。邏輯上，有人或許想要主張，如果人們持續留在他們的故鄉，和家人共處一地，或是當他們這麼做的時候，就不會產生懷舊的感覺。然而，就是在這點上，此處的討論以帶有歧義的方式，與先前討論自我的章節產生連結(參見第三章)。正如我們所見，第二項論辯的現代主義社會心理學趨勢，將認同形成的過程連結到社會化過程，並預期在某個時代中，將會出現一種獨立的、穩定的認同，這種認同爲個體所專有，因而有別於其他家庭成員的認同。此種認同就其本身而言，就是形構現代的、自主的主體之先決條件。現代自我在本質上和分離有關。相對而言，在有關懷舊的論辯中，分離在人類當中創造了一條分界線，使得他或她渴望某種當前處境以外的事物。自我的「懷舊」概念與某個願望有關，即希望該分離過程從未曾發生，或是可加以顛覆。

然而，雖然醫學上確實有將懷舊的病人送回家，便治癒他

們思鄉病的成功例子，但是就原則上來看，在分離之後，他們並沒有回到「之前」的時間空間。人們回到的地方，總是與之前離開的地方有所不同。冉克雷維(Vladimir Jankélévitch, 1983)在討論「不可逆性與懷舊」(irreversibility and nostalgia)時，即以此點作為引導主題。冉克雷維強調時間性(temporality)構成人類生命的本質；時間不僅是人類的存在方式或存在模式；更是他們的存在自身，他們「唯一的實體」(only substantiality)。然而，時間無法依照人類的意願被加以操控；它的不可逆性讓我們徹底無力。面對這種情況，人類找到了兩種方法用以彌補自身的無力感，即空間性(spatiality)與智慧(intelligence)。前者解釋為何對於過去某個時光的渴望，會變成一種欲望，讓我們想要回到過去曾待過的某個空間。「但最重要的是，有限的存在是一種流動的存在，其流動性部分彌補了其有限性：有限的人在各個地方之間來去的這種行動、將自己從一個地方轉移到另一個地方的這種移動，艱苦努力地彌補著它所缺乏的無所不在性(omnipresence)」(Jankélévitch, 1983: 17-18)。至於後者，正如我們在前面幾個章節中所討論的，有助於理解為何哲學與科學中的概念化過程透過壓抑時間進行運作。「我們在各個地方、以及各個概念之間，被賦予了最大的行動自由」(Jankélévitch, 1983: 18)。然而，我們無法克服時間的不可逆性。「不可逆性代表著我們先驗的無力感，唯有在想像中，我們才能戰勝這個無敵的對手」(Jankélévitch, 1983: 70)；起源總是無法企及的(範圍較廣的相關討論，參見 Prete, 1992)。

就某種程度而言，佛洛伊德這位作者可說是為現代性社會哲學重新概念化了不可逆性的經驗，抑或換句話說，他將此項經驗轉化為一種有關人類狀況的公理。如此一來，與「家庭、故鄉和最早的記憶」(羅斯)分離的那種感覺，就轉化為一種驅使的動機，致使文明的歷史進程成為一種方法，用以克服那種

92 感覺，或至少彌補那種失落。「寫作本是缺席者的聲音；我們所住的房子是用以代替母親子宮的，母親的子宮是第一個住所，人類極有可能依然渴望回到那裡」(Freud, 1985 [1930]: 279)。然而，這種說法卻取代了經驗說。和冉克雷維相比，它較為明確且肯定地將若有所失的經驗，轉化為一種驅動力，並將之連結到一種投射、一種現在對未來的取向。值得一提的是，早在十九世紀時，此種懷舊上的取代動作已處處可見。

一八三二年，就在一八三〇年革命剛結束之後，布瑞特(Pierre-Urbain Briet)指出，故鄉並不必然就是一個人所來之處，也可以是情人所在的地方、自由所在的地方，或是以概念術語來說，「任何他能夠找到原則的地方，那些原則符合他個人較不世俗的偏見，並讓他得以作為一個人來生活」(引述自 Roth, 1992: 275)。於是，我們在此發現了一種有關渴望的概念，一種被轉化為其他東西的顯著鄉愁。和真實起源之間的連結可能被切斷，欲望也能被轉化成一種對未來的渴望，而未來被界定為可達致的。

幾乎在同一時間，醫學上的論辯開始指出，懷舊作為一種疾病，可能正逐漸消失。「幸運的是，懷舊的情況一天比一天少[……]。所有觸及文明的事物、使人類趨於完美的一切，促使人們去理解其個人的角色、其在共同工作中的角色，同時在啓迪其心靈之時，也使其內心衝動屈從於理性」(Morin 引述自 Roth, 1992: 278)。醫學實踐者首先將這項論述立基於某種觀察，他們觀察到該種疾病的頻率正逐漸遞減。然而，他們並不抗拒給予這種發展趨勢一個解釋，這個解釋雖有許多面向，但所有面向都聚焦於一種較高文明的來臨。更好的教育將讓人們得以克服對故鄉的依戀，並認知到身處現代的種種好處。一般而言，新科技將創造一種新人類、一個自我依賴的個體，同時也是「共同工作」(common work)的自覺參與者。與此同時，資

訊與通訊科技，也將讓人們即使在其他地方過著現代生活，還是能和他們的故鄉保持聯繫。

在此醫學論述中，應該可以輕易辨識出社會理論一項主流論證模式。舉例而言，對道德「個人」所從事的「共同工作」的指涉，預示了涂爾幹有關社會分工的理念，涂爾幹認為此種分工創造了有機連帶。整體而言，連結到過去的懷舊，在此藉由反對傳統與現代性而被加以取代，根據該反對意見，「現代」社會(契約社會和自由意志社會)的可及範疇，將有關過去的經驗貶抑到較低的地位，而在所有重要面向上將之加以取代，因此成功戰勝了它。於是，社會科學的核心傳統，將自身建構為一種有關時間性的現代主義論述。

然而，早在十九世紀時，就有批判者指出，此種戰勝方法沒辦法在不導致重大損失的情況下成功。雖然現代性有所成就，但這些成就永遠無法完全彌補人們曾有過的種種依附。同時，如果現代性的成就之一，就是讓懷舊的渴望消失的話，那麼這種消失本身，就是一種無法彌補的損失。懷舊雖會帶來種種痛苦，但它有種強烈的感覺是所有現代的情感依附無法提供的。羅斯(Michael Roth, 1992: 279)稱此種態度是「為懷舊而懷舊」(nostalgia for nostalgia)，就第二個術語字面上的意義而言，指涉的是那種疾病。然而，我們可以用類似方法，去詮釋我們在此章節開始時，於當代後結構主義中所發現的為懷舊而懷舊。對現代式渴望(modernist longings)的解構帶有某種風險，即可能導致我們完全沒有任何渴望，就是在這點上，為懷舊而懷舊的情況便產生了。

一方面將懷舊視為一種經驗與一種疾病，另一方面則探討哲學理論上的懷舊，此種平行論述帶來了兩種結論。首先，它肯定我們在現代論證中對空間的認同，此論證與過去有關。對所有「起源」的指涉，包括語言、母親的身體、兒時經驗、家

庭、故鄉，都創造了某種論述，其特徵為某種實質基礎。然而，我們的簡略描述，也已證明該基礎可能具有各種不同的形式。因此，試圖克服人類生活根植性(此根植性被視為一種約束)的這項努力，旨在解開任何對過去的實質連結，並就此產生一種現代主義論述。任何現代式當前主義(modernist presentism)的不足之處，都可以在反對並超越以上觀點的情況下指出。簡言之，此雙重動作雖然沒有確切地回到起點，卻顯示出該議題是無法逃避的，這是因為它的各種解決方案都無法令人滿意、因為解決方法的可達致性總是具有開放的本質，也因為我們無法在這些多元的解決方案中找到優越的取徑。

其次，這兩種論述的平行，讓我們回歸到某個問題上，此問題關乎於兩種現代性取徑之間的關係，其一是歷史經驗取徑，另一個則是哲學取徑，雖然此處的問題是以較基進的形式出現。經驗傳記(experiential-biography)中也有關於「起源」的議題，且和哲學上的此種議題並存，而雖然這些論述之間的連結極少，它們卻展現出極為相似的結構。也就是說，位於另外兩者之間的社會歷史論述，鮮少明確地論及起源，這是因為正如上文所主張的，它已發展出與過去之間的一種確定關係，即使是以各種不同的形式出現。接下來，若要使不確定性回歸到有關社會歷史的論述中，就必須在歷史中找出懷舊與其對應部分(即起源的認同)的特定形式，而且在這麼做的時候，不能壓制經驗面向，也不能否定哲學論點的引入。

肆、歷史時光中的懷舊

上述討論已將十九世紀鑑定為懷舊成為醫學討論中心的時期，在這段期間，懷舊也變成批判現代性的第一種形式。在

本章節開始時，二十世紀早期，尤其是第一和第二次世界大戰之後的那兩段時期，被呈現為一種特別的時段，當時在哲學、文學以及社會和政治思想中，都有人提出主張，認為與過去之間的關係必須被加以概念化，藉以視之為根本無法確定的。現在我想要回到這兩個關於論述的觀察上，並將它們連結到廣義歷史社會學的一些要素。我將試圖證明，對現今的我們而言，對「起源」的指涉，具有某種特殊意義與重要性，此種特殊意義是根據我們對過去的詮釋、而非決定而來。在我開始討論之前，必須先指出此種嘗試的一些特質。

首先，我會「據理」支持此種重要性，但我不會提出完整的論證或決定性的證據。任何有關過去的敘述都建構於現在，並試圖理解現在，這項討論也不例外。同時，有鑑於先前的討論，此建構只能是各種多元可能詮釋的其中一個：它的說服力，只能根據它看似合理並被接受的程度去加以衡量。其次，雖然「對我們」一詞也只能被理解成身為這項主張之發表對象的「我們」，但這卻是充滿疑義的，尤其是當李歐塔(Lyotard, 1989a)強烈質疑此種「我們」是否真正存在之後，更是如此。我確實主張，這種「我們」是存在的，大部分是「我們歐洲人」，而且我認為，即使是李歐塔，也是以這種「我們」為基礎進行討論的¹³。然而，在此我遵循並接受李歐塔的說法，即這多半並非「能」做些什麼的「我們」，而是「不能」或「再也不能」做些什麼的「我們」。這種集體性因為其過去的經驗，及其對過去經驗的詮釋而失去了能力。而我們現今的特定需求，正是源自於此種情況。因此，第三點是，我是從某個特定的歷史角度，並為了某個特定的時期，也就是「今天」，來提出這項主

¹³：歐洲(和基本上西方)的哲學家與社會理論學者，依然極少認知到，歷史時刻有可能(也確實很像)是以相當有別於其他觀點的做法而被加以界定的。

張的，這一點至此應該幾乎是不證自明的了。

在提出這些開場白之後，我想現在我已能主張，目前我們指涉起源的方式，和過去兩個世紀中，歐洲歷史上的兩大重要事件有關¹⁴。首先是十九世紀歐洲大規模移民潮所造成的附帶狀況，以及國族主義的崛起，其次則是二十世紀上半葉的長期戰爭，包括軍事戰爭及內戰。對歷史學家以及對過去有興趣的其他每一個人來說，這些事件是相當耳熟能詳的，但這並不是說這些事件為他們所經歷。為什麼要特別把這些事件拿出來談，並認為它們形塑了我們敘述過去的方法呢？

為接下來的論證鋪路：這些事件的任何一項，都徹底改變了某些人看待過去的方式，或甚至是可能看待的方式，那些人包括曾親身經歷過這些事件的人，或是緊跟在這些事件發生之後存在的人。肯定的是，並非所有的改變都朝著同一方向進行，對於過去的全新觀點，也並非只有一種解讀。但有種新的論述形態產生了，此種形態是作為一個空間，包含了某些不同的可能立場，但卻有一個共同的框架將它們連結在一起。在每一種情況下，此項改變都以雙重行動去進行。就一方面而言，歐洲人口經歷了如此大量的實際移動，以致此經驗不由得成為一種要素，形構了對歷史與社會的新觀點。另一方面，這些事件也是智識歷史上的事件，透過智識歷史，應用於過去與現今社會世界的概念裝備，得到了重塑。這些事件標誌著思想的移位。最後，可能也最重要的是，這兩個事件之間有股張力存在。此關係由其自身的時間性所決定，因為其中一個事件在時間上先於另一個事件，但此關係並不會在時間性當中自我耗盡。第

¹⁴：我刻意將事件一詞以相當廣義的角度加以使用，用以描述因具有某種構成上的共同性，而連結在一起的每個事件，或是一組事件，即使這些事件本身可能跨越相當長的一段時間。常用的另類術語，亦即過程，令人將歷史時間理解為一種流動，這似乎是不夠的。

一項事件是有關損失的經驗，有某種旨於回歸的概念化過程對之加以回應。第二項事件則表示了某種洞見，洞識了前者在概念可能性上的損失。此種洞見起自於對損失的全新體驗，這種經驗目前伴隨著此損失自身的概念化過程而來。抑或換句話說，即第一個事件所主張的，為第二個事件所撤銷，李歐塔會稱之為「駁倒」(refuted)。但因為該撤銷動作仍然缺乏議題(sans issue)，即沒有自身的主張，因此第一項主張不可能被撤銷。此主張依然存在，指出了一種無法逃避性，亦即我們不可能將之否定。

十九世紀的歐洲歷史尤其關乎於人類大量的移動。對經濟與社會的歷史，以及工業化社會的社會學而言，從鄉村移往城市，以及從農村的生活方式轉變為城市工業化的方式，早已是主要的研究目標與指涉物。但是，在這些行動的影響下，數以十萬計的歐洲人紛紛跑到北美去，這是因為他們對自身於舊世界中的未來感到絕望，同時／或是希望在新世界裡能有較為美好的未來。這些移民全都離開了他們的原始經驗之地，且往往是永久的離開，並知道他們不太可能回去了。在此脈絡之下，兩種懷舊的形式，即作為一種疾病，以及作為一種對現代性的批判，就同時出現了，而針對懷舊所提出的補救方法也出現了。

早在十九世紀以前，就有種概念廣為人知，即認為人們會因為他們在出生地的共同原始經驗，而彼此連結。然而，直到經歷移居國外的那種重大經驗之後，這個理念才被重新改寫，以國族主義的外觀，成為社會及政治生活的主導取向。這種現象在概念上的革新是雙重的。首先，原來的空間已得到延伸，超越了任何可能的經驗性質，而進入某個民族國家的疆界中，該國家則是由語言所設想出來的。此種改寫若要顯得有說服力，許多移民者就必須實際上待在「家鄉」，即使他們在經驗

上遭逢許多重大改變¹⁵。其次，原始「經驗」的空間之所以被放大，是爲了同時作爲社經生活與政治生活的容器。歷史的革新派觀點，見證了現代性伴隨著創造有機連帶的分工，而以工業社會的形式被加以制度化，也看到它隨著日益無所不包的政治權利，而以民族國家的形式被加以制度化。那些遷移的人們將成爲此新秩序的成員，因而擁有自主性，但也是一種嶄新的社會化個體。

此建構提供了促使懷舊消逝的一種雙重基礎。就一方面而言，人們不需要渴望過去，因爲現今已在所有面向上取代了過去，另一方面，也因爲重新書寫的過去依然出現在該國家的生活中，可用以當成自己從未離開的家鄉。國族主義是對某種恐懼的回應，該種恐懼擔心現代性會導致人們「無家可歸」(homeless)。國族主義進而將主張扭轉過來，提供了一種方法，讓人們得以在現代性的條件下建立新「家」(參見 Wagner, 1994a: Chapter 3)。儘管歐洲的現代性確實因爲此種概念化的幫助而得以組織起來，但在二十世紀卻有種情況愈發明顯，即此種藉由國族主義而建立起來的重新置根動作(re-embedding)，非但沒有提供解決方案，反而只是取代了更根本的問題群而已。接下來二十世紀上半葉的長期戰事，無疑證明了沒有任何解決方案存在。

96 崇高的國族主義是第一次世界大戰的重要背景條件，然而這場大戰，卻詭異地在重申這個十九世紀的國家自決原則時畫上句點。擁有後見之明的人們認知到，雖然希望愈來愈渺茫，但那條一度展開、取代懷舊的路途卻因此得到延續，而這並不僅是因爲受到納粹主義與殲滅歐洲猶太人之計畫的影響。巴爾

¹⁵：但此種重新概念化的過程，也在兩者之間創造了一條新的分界線，一方是搬到「同一個」國家的工業區者，另一方則是遷移到「其他地方」者，尤其是北美。

幹半島上的民族戰爭，為這個故事寫下最晚近的一章。然而，第一次世界大戰卻開始了一個相反的故事，這個故事關於於所有傳統的崩毀。

早在第一次世界大戰還在進行的時候，對許多觀察者而言，這場大戰就意味著完全不相信「現代性」有可能是在本質和平且進步的路途上邁進，同時這也表達了某種無法否定的洞見，即認為「現代性」有可能包含了前所未有的恐怖事物。俄國大革命標示著兩個時代之間的分水嶺。就一方面來看，它採納了十九世紀的異議傳統，亦即以馬克思主義去解讀工人運動，另一方面，它也導致某種政權產生，該政權所自詡的計畫，是要徹底消解社會聯繫以及這些聯繫計劃好的重組行動。在兩次大戰之間的那些年(此時的後見之明除了長期停火之外別無他項)，則見證了兩種主張之間的日益對立，其一以國家為基礎，另一個則立基於階級之上，它們主張將現代性組織起來，因為此現代性已證實比其倡導者所預料的來得更搖晃不定且充滿危機。在德國的國族主義基進分子決定發起利己的鬥爭之後沒多久，納粹政府就重新發動了戰爭，並輕率地利用戰爭對付歐洲的人民，其中包括了德國本國內一大部分的猶太人，以及整個歐洲的猶太人。當此戰爭在二十世紀中葉結束時，中歐已完全不可能訴諸於傳統。這整個時期所累積起來的經驗，為某種哲學論辯的崛起提供了歷史背景，此論辯是關於以上所述的傳統崩毀。與此同時，此種傳統的崩毀也遠遠跨出哲學論辯的範疇，而在範圍廣大的實踐當中得到表述。

目前在藝術、文學與建築學之中，此表述一般被貼上現代主義的標籤，雖然它並不總是和有關傳統崩毀的理念完全連結在一起。更確切而言，此種盛行的理解方式，是根據從傳統中解放的過程去詮釋現代主義的。繪畫領域上的現代主義，被認為起始於印象派，經由表現派和立體派再到抽象派，這種過程

因此被詮釋為一種解放，藉此無須去再現一種可感知的真實。文學領域上的現代主義以類似方法，藉由一位可辨明的敘事者、發展中的人物自我，以及一種日常的文法和語法，而連結到傳統敘事的崩毀上。所有這些傳統都以程度不同的基進手法，在二十世紀早期的文學中被加以打破。最後，建築學也打斷了與再現之間的關係，此再現指的是，透過各種形式的裝飾，來再現建築物主人或居住者地位與權力的過程。現代式建築學認為功能比再現來得重要。

我並不想以任何重要方式挑戰此種將那些現代主義視為解放過程的普遍詮釋。這肯定是它們的本質，也是它們恆久的貢獻。然而，此觀點卻可能低估了這些行動發起者在走上這條路時，自認不得已的程度，之所以不得已，是因為其他方法已
97 不復在，或是已無法被接受。此觀點可能忽略他們的一種被迫感，此種感覺之所以會產生，是因為他們並非自己選擇要從再現的要求中解放出來，而是因為別無選擇。雖然有一些重要的例外，但在此脈絡中值得一提的是，各種現代主義的許多倡導者一直是「移位者」（雖然形式不盡相同），亦即從自己成長的地方遷移出去，或是被迫流亡的人。正如紐約現代藝術館(New York Museum of Modern Art)以原典化方式所展現的，繪畫的現代主義歷史，是關於移民和流亡的歷史。正如那些展示畫的說明所指出的，在絕大多數的情況下，一個人取得公民資格的國家、出生的國家與死亡時身處的國家，並非同一個地方¹⁶。

雖然所有這些現代主義的起源，基本上在於工業化、都市化和第一次世界大戰的經驗之後，但卻處於極權主義、組織性

¹⁶：諷刺又悲哀的是，某種「傳統」的指責，即認為那些畫家沒有提出健康且有機的模式去再現世界的這項指責，卻證實是真實的。然而，這項指責沒有認知到，世界矛盾地將自己與那些傳統的再現模式劃清界線。

的集體屠殺，以及第二次世界大戰的經驗之前，但後者的經驗標示出更深一層的基進化。在智識生活中，有兩種回應脫穎而出，顯得特別重要。在政治哲學中，一些來自歐洲大陸的思想家對極權主義的來臨加以詮釋，認為它展現了，某種形式的自由主義無法避免地成爲了現代社會的基礎哲學，此種哲學帶有對人權與價值的承諾，這些思想家包括柏林(Isaiah Berlin)、波普(Karl Popper)和托曼(Jacob Talmon)(另參見第二章)。在這方面最著名的論述，肯定是柏林略爲委婉的請求，要求優先採納負面的自由而非正面的自由(Berlin, 1969)。必須一提的是，所有這些思想家，尤其是柏林與托曼，都對政治哲學實質上較豐富多樣的選項心有所傾，同時他們也不草率地揚棄那些選項(參見 Horowitz, 1991)。看來同樣值得一提的是，柏林與波普都在英國定居，因此將他們自己重新根植在某個脈絡之中，此脈絡在哲學上是分析性的，在政治上則是自由的。根據他們的觀點，歷史經驗已經證明，所有較爲實質的政治哲學，一旦成爲政治秩序的基礎，就容易產生災難性的後果，儘管它們的智識發起者全都擁有崇高意圖。在經歷過類似經驗幾次之後，再沒有此種實驗看來是可被允許的了。

在較廣義的社會哲學中，有種相關的論證採納了較爲基進的形式。它特別指涉企圖殲滅歐洲猶太人的計畫，而非較廣泛地指涉極權主義。同時，它也從這項人類歷史上的特別事件中，歸結出所有可用以進行再現的語言已經失落。這是阿多諾的智識軌跡，他先開始評論，在待過奧許維茲集中營(Auschwitz)之後不可能做出詩歌，進而談到否定辯證(Negative Dialectics)；李歐塔也有類似的思考路徑，從他早期有關奧許維茲集中營的寫作開始，直到產生某種理念，從而認爲歷史反駁了所有有關解放的敘事。諸如策蘭(Paul Celan)、李維(Primo Levi)、柯夫曼(Sarah Kofman)等作家，在經歷此事件之

後，終其一生都為某個問題所擾，即語言與再現的可能性，而這個問題雖然可被暫時壓抑，卻注定會持續困擾我們(Friese, 2000)。

98 有鑑於社會與智識歷史上的這些觀察，並為了超越它們，我們可以採取一種做法，即重新詮釋二十世紀下半葉的歐洲社會發展。主流的觀點認為，社會世界從十九世紀下半葉開始，直到第一次世界大戰為止，逐漸建立其現代、組織化的形式，這個過程是與工業化、都市化、理性化(不僅透過現代科學，也透過官僚體系進行)，以及民主化同步進行的。雖然這些過程當中，有一些比其他來得進展快速，也有一些在某些社會裡進展得比在其他社會來得快，但在第二次世界大戰結束之後，一切都加速發展，在一九六〇年代以前，在西北歐與北美已隨處可見社會政治現代性的影子。雖然有許多歷史研究對一九一四至四五年這段過渡期進行探討，但這段時期依然確實僅是一段過渡期，就概念上而言並沒有取得任何舉足輕重的地位。舉例而言，社會政策的歷史，經常從世紀交替之際的「早期戰爭狀況」中跳脫出來，一直到一九五〇和六〇年代時發展「成熟」。根據社會科學的自我理解，一八九〇年之後的「古典」與「新古典」時期在一九六〇年代時的「現代」社會科學得到了延續。經濟及社會的歷史察覺到十九世紀後半葉時大量生產(mass production)和組織化工人運動的崛起，也見證了第二次世界大戰之後，於該嚮生基礎上所建立的經濟秩序，也就是組織化商業資本主義(organized corporate capitalism)，或稱「福特主義」(Fordism)。

在兩次大戰之間那段時期所發生的事件，其重要性充其量在於阻擋了西方世界的社會替代方案，其中最重要的有蘇維埃社會主義與納粹主義。時至今日，那段時期的智識和政治活動多半是以某種方式被加以詮釋，即根據它們與這些重大替代方

案之間的關係。然而，若我們願意相信標準觀點的話，則即使這些方案與其他替代方案之間的鬥爭，是多麼劇烈且爭議不斷，但只要確定了其會勝出，西方現代性似乎就會重新展開其成功的歷史軌跡。相對於此種觀點，我主張將此鬥爭本身，以及其所造成的損害(較不嚴謹地說)，視為第二次世界大戰之後，歐洲社會形成的主要原因。因此，現代化之路並沒有得到延續，而是產生了一些從某個歷史經驗中集體得出的結論，雖然這些結論的特定結果並非當初所計劃的。

若抱持此種另類觀點，則必須認為一九一三至五〇年代間(這些是歐洲長期的統計序列中，標準的指涉日期)，歐洲社會發生了極重大的社會轉變。之前的社會可能包含了之後社會的起源，但在重要面向上，他們卻是不同的社會形構。舉例來說：有兩種社會政策是截然不同的，其一是以家庭作為支持的強大連結與高程度的生活水平，用以支應社會中的殘餘風險(residual risks)，另一種則是整全的福利國家，存在於徹底商品化的社會中。「古典」社會科學構想出有別於「現代」社會科學的社會連結與社會秩序可行性，同時這兩種社會科學也以不同的方式提供證據。一個擁有財力、可大量生產基本投資和散貨的經濟體，有別於將大量消費連結到大量生產的經濟體，因此，前者能夠將生產模式類化(generalize)¹⁷。主導一九五〇和六〇年代建築，且創造了無表情城市的國際風格(International Style)，不只意味著**新即物主義**(Neue Sachlichkeit)的普及，也是一種受制於相當不同標準的風格¹⁸。

顯而易見的是，任何此種有關社會生活轉型的主張，都很

¹⁷：漢娜·鄂蘭在《人類的境況》(*Human Condition*, 1958)一書中，探討工作與勞動的部分，已展現出對此種轉變的顯著認知。

¹⁸：Friese and Wagner, 1993；也感謝孟克(Daniel Monk)和我討論這項議題。

容易引發爭議¹⁹。支持連續性的論點，並不會僅因為有人強調差異性，就變得無效。確實，我完全不否定連續性的力量；更確切而言，我旨在強調戰後歐洲社會一個為人所忽略的特質。回到之前的討論，此特質關乎於起源的喪失，並已為人所察覺，現在此特質已全然不是哲學或宗教宇宙論的議題，而是關乎我們是否有可能真正去指涉日常社會生活中的「習俗道德規範」(morality of custom)(參見 Rose, 1993: 55-6 中有點誤導性的討論)。這並不是說，有如貝爾(Daniel Bell)所認為的，二十世紀早期的前衛現代主義(avant garde modernism)，在一九六〇年代以前，已經成爲一種「沉澱文化」(sunk culture)，一點一滴滲入大眾之中，而是說所有既成的、判定真善美的方法，被強制破壞了兩次，首先是被二十世紀初政治與軍事的大規模動員破壞，接著是遭到極權主義、戰爭和集體屠殺的破壞。同時，這些破壞的方式足以讓社會的絕大多數人都無法倖免於難。戰後重建的大量物質需求、在戰敗國社會中實施的重新教育方案，以及在解放國社會裡抗爭鬥士與通敵者之間沉默的嫌隙，都導致此種受難經驗在戰後時期依然長久持續²⁰。在不想過分強調這點的情況下，之前的主張應足以針對那些有關傳統崩毀與起源喪失的理念，賦予一種社會歷史的意義，此意義是超越傳記體與哲學意義的，因此也可說是位於這兩者之間的。

¹⁹：同時也必須注意的是，我在描述時所用的背景意象，是取材自某些社會(例如德國社會)，甚於其他社會(例如英國社會)的，這些不同點確切地指向不同的歷史經驗和它們的詮釋過程。若要更詳盡地比較討論歐洲各個社會，就必須區別出它們的斷裂與連續程度。

²⁰：在《現代性之社會學》(*A Sociology of Modernity*, Wagner, 1994, Chapter 4)一書中，我已經討論過現代性自我註銷(self-cancellation)的傾向，認為它根本存在於有關自我規範的自由概念之某些社會意涵中。因此，討論的焦點在於現代性多種自由形式的自我註銷。若沿著這種思考路線行進，我們可能會說，二十世紀上半葉的累積經驗，見證了組織化現代性當中，一種相關的自我註銷傾向。

若能接受此處所提出的廣義社會歷史主張，便能從中得出重要的概念洞見。首先，雖然正如以上所證明的，現代性思想的特徵是創造懷舊的可能性，但就其本身而言，現代性的本質卻並非懷舊的，而是懷舊的渴望以各種不同形式存在，這些形式無須並存，甚至無須出現。將懷舊的形式分為傳記經驗的(biographical-experiential)、社會歷史的(socio-historical)以及哲學的，雖然可能粗略，卻開發了某種路徑，讓人們得以針對現代性(或就此事而言，即資本主義)有關傳統崩毀的傾向，以及其所引發的、抱有懷舊渴望的世代，進行更具體且分化的探究。因此，就隱含層面來看，即使是德希達所訴求的「不涉及懷舊」的現代性，原則上也是可構想出來的。懷舊在現代性之中本來就有存在的可能性，但它並非由現代性的來臨所裁定。

相對而言，一旦此種考量指向某種路徑，而對我們當前的狀況進行具體探問，則情況就會變成：有種懷舊的當前形式存在，形成了當代歐洲自我理解時一個不可或缺的部分，也是無法為人們輕易揚棄的。此種懷舊與晚近歐洲歷史的特定歷史事件有關。原則上，我們有可能否定，那些事件對我們當前的狀況而言具有支配一切的重要性；隨著人們開始將我們與過去的關係界定成不可確定之後，我們便得以做出以上否定。然而，人們試圖做出任何此種否定或忽略時，這些嘗試確實都很有可能產生某種回應，即要求我們必須賦予那些歷史事件核心重要性。這就是晚近歷史學家所爭論的議題，也是修正主義(revisionisms)所探討的內容；這些爭論的出現，可以放在現代化樂觀理論的背景上加以理解，該理論宣稱已經一勞永逸地確定了與過去之間的關係，同時也確定了對它的詮釋。

雖然如此一來，在賦予這兩項討論事件重要性時，還是有很大的餘地有待加強，但我們卻可較無疑慮地反思，這些事件確實已經對傳統、流失與懷舊的概念，添加了某種全新的社會

歷史意義。現在，當我們針對傳統和損失進行思考時，這項意義已是不可或缺的一部分了。

- 100 在此我不可能指望提供一個完整的論證，以主張我們在現今條件下重新思考懷舊的概念時，以及在今日提出某個論及過去的方法時，必須將那兩個歷史事件的具體性納入考量。之前的描述也許已足以表明，創造一種論及此過去的敘述，是必然要完成的一件事。此論點是以過去在兩種脈絡之中的雙重訴求作為依據，一方面是在連續的(且持續強烈的)國族主義中，被訴求為一種溯及起源的方法，另一方面則是在所謂的全球化過程(包括經濟及文化面向)中，被訴求為一種據稱可清除過去瓦礫的方式。與此同時，此種訴求雙重且充滿矛盾的本質，也降低了某種可能性，即我們較不可能達致任何一個狀似有理並可接受的、關乎過去的敘述。抑或換句話說，有某種偶然性存在，要求得到某種當代的說明。

伍、添寫：現代性與流亡

有鑑於這些反思，當前的需求是將懷舊的概念加以拓寬，以吸納那兩項歷史經驗。這是一種雙重的緊急性：要將這兩種經驗納入考量，也要在個別超越它們其中之一的情況下，去評估這些風險。超越這些經驗是無可避免的一種做法，因為這些經驗是不一致的，就某種重大意義而言，它們甚至是彼此對立的。十九世紀國族主義的經驗，在面對早期現代性及資本主義的根除效果(disembedding effects)時，試圖重新創造起源的意義，而二十世紀的經驗，則證明了前者的慘敗，並造成前所未有的強烈失落感。如果，目前的我們是生活在這兩種情況發生之後的話，那麼我們就會傾向於重新概念化那些損失，認為它

們是在現代情境的流亡下所造成的必然狀況，同時認為懷舊是某種必須加以克服的東西。

那麼結論是否應為(這是確實有可能的)：我們將十九與二十世紀的經驗理論化為一種移民和流亡的普遍化過程，同時以此種方法來界定我們目前的情境？如此一來，類化的流亡就確實是延伸現代性經驗之後的現代性情況，而我在一開始時所描述的那種訴求(即訴求脫離懷舊的現代主義形式)，在此種情況下就站得住腳。於是，探索當代人類境況的基礎將得以建立起來，此種探索的關鍵在於以如下形式結合在一起的流亡，即作為一種個人經驗、社會歷史面向的一種現象，以及哲學思考的一種條件。

為了做到這點，我們必須將流亡經驗的各種面向分解出來，並將它們連結到雙重的歷史脈絡與哲學追尋之上。因此，在第一種情況下，就會有個離開的時刻，或是被迫離開的時刻。特別在文學作品中，這種經驗一直是有關存在經驗的持久主題，在離開之時，人們對世界的觀點將會經歷根本的變化，因為某種先於個人自身存在的安全感消失了。那裡是某人的出生地、某人從無到有的地方，那裡的各種基礎總是已經適當地建立起來，既不須要也不允許人們去徹底懷疑或質詢。當失去這個地方，尤其是當某人被驅逐或是感到自己被驅逐，而非自願離開時，這樣的經驗常被描述為失去了某種本體上的安全感、失去了信心，而不再認為世界有如先前一般可以接近^①。尤其，人們的境況也面臨威脅，有可能失去其存在的時間性。一旦對既定事物的安全感消失，曾經存在或可能存在的事物，

①：相關的晚近論述，參見 Papastergiadis, 1993(我在寫作這本書時，Papastergiadis, 2000 面世了，書中持續探討這個主題)，Kristeva 1991；感謝史戴摩(Yannis Stamos)幫助我針對此議題進行研究，並與我進行相關討論。

也會變得無法再加以依靠。

104 在哲學論述中，流亡可能有多種不同的內涵，但它們全都有個共同點，即質疑有關實質根植性(substantive rootedness)的論述，此種論述首先是含蓄而普遍的。流亡傾向於懷疑世界的此在性(thereness)；它引入了意識中的分裂。在此議題較晚近的形式中，我們發現了有關現代性分裂的概念(Rose, 1992)，或是將現代性視為一種移位的概念(Benjamin, 1997)。舍斯托夫(Lev Shestov)沿著類似路徑，暫時撇開重要的差異性不談，而認為生命的要素與離家有關。卡維爾(Stanley Cavell)提到，「人們的任務，和海德格所發現的相反，並非學習如何居住，而是學習如何離開、學習拋棄」。德希達(Derrida, 1978a: 292)在其所謂的盧梭式詮釋中，將詮釋的動作解讀為一種跨出文本的行動，即「一種流亡」。米蓋爾(Christian Miquel, 1992, 1996; Dufresnois and Miquel, 1996)在其晚近作品中，極為廣義地將流亡描述為人類的處境。雖然這些作品之間有許多不同點，但它們都同樣試圖將存在的經驗連結到某種哲學追尋上，認為這是人們有希望理解流亡的唯一方法，這項嘗試就流亡一詞的廣泛意義而言，是存在主義式的²²。

正如晚近的作品一樣，這些觀點可和以上所討論的兩種經驗加以比較。移民脈絡(主要是十九世紀)的特點是，當時的這項決定，意味著在真正的建國時刻離開這個國家。人們離開的時間點，正是國族主義意圖以重新置根的方式，提供解決懷舊的補救方案之時。比起其他時候，十九世紀時的歐洲移民行

²²：這個現今的脈絡固然重要，但此種方案不應誘使人們去認為它們所指涉的經驗是晚近的經驗，此經驗關乎於現代性，無論現代性一詞所帶有的時間意涵為何。我們可以在莎士比亞的《暴風雨》(Tempest)中，找到一個經典的、且依然最引人注目的、用以描述那種經驗的方式，馬克思很可能就是從這部作品中，得出某個概念，即所有固態的事物都會在空氣中溶化。

動，愈發代表著去一個非家園的地方生活。而流亡經驗(主要是二十世紀)的特點是，它意味著在政體本體宣稱重建之時，被驅逐出境，而這個時刻後來也意味著傳統的結束。正是在此種背景之下，許多加起來足以構成社會歷史經驗的傳記經驗，取得了一種強烈的哲學內涵，此內涵即對某種論述的可行性表示質疑，該論述堅稱人類的存在具有實質的根植性。

在第二種情況下，此種質疑便引發了對全新答案的追尋。在此種質疑出現後，答案就再也不可能與之前一樣了。它們一定要有別於既往的答案，這些答案在解放的可能性，以及否定的無法避免性之間來回擺蕩。當我在上文中提出一些要素，以重新詮釋二十世紀的歐洲歷史時，已經闡明了此種自相矛盾的情況，因而現在我想要透過至此所發展出來的論據，簡略地重申這項主張。

遠離所有那些看似已知且自然的事物，可以讓思想得到解放，藉此從不同角度去思考世界。那些空間性烏托邦的共同要素，在於它們都是根據作者的意願和企圖去加以建立的，而那些烏托邦位於他處的這項事實，讓此種建構得以進行。在前往單純建構過程的路上，沒有經驗和觀念構成任何阻礙。因此，作為遠離(distancing)形式的移民與流亡，有助於在社會理論和政治哲學中建立現代主義論述，這種論述，確實是藉由避開或根除任何有關脈絡的資訊與特別資訊，才得以成立的。在哲學歷史上，主流形式為思想上的實驗，例如那些笛卡兒所採納的實驗，以及較晚近羅爾斯的實驗。然而，我們可以假設，遠離的真實經驗，讓人們更能做好準備，以從事此種形式的思考活動²³。

²³：長久以來，有個關於智識角色及批判可能性的論辯持續進行，這項論辯討論了遠離所造成的結果，參與論辯的包括較早的曼海姆(Mannheim)和伊利亞斯(Elias)，以及後來的李歐塔與華徹(Walzer)。某個

105 若他們已經歷過的那種遠離經驗，是那些新答案一個相當形式化的特質的話，那麼我們可能進一步探問，是否可依據這項基礎去談論它們可能擁有的本質。有兩種可能性就此產生。首先，離開的經驗有可能改變與其他入之間在社會連結上的性質，至少在整個社會或政體的層面上是如此。威廉斯(Raymond Williams)將流亡的經驗與反叛的經驗做比較：「在拒絕接受其社會生活方式的這一方面，流亡者和反叛者一樣絕對，但流亡者並不與之搏鬥，而是選擇離開。[……通常，]他會持續處於流亡狀態中，無法回到他已拒絕或已拒絕他的社會之中，但也同樣無法與他所抵達的社會建立重要的關係。」威廉斯主張，一旦離開了自己的原來所在，就有些東西是無法挽回的。社會連結無法以和之前同樣的存在方式重新建立起來；自身周遭世界中的各種社會關係與意義，也無法再獲得同樣的密度。

有時候，對移民的評論甚至會提及徹底失去賦予意義的能力。結果，涉入(involvement)的可能性也傾向隨之消逝。遠離可能具有的解放效果，變成了否定的無可避免，而且以規範性的角度而言，變成了犬儒主義(cynicism)。來自各個國家的移民者，在失去那些起源之後，變成了「不再有權力的人，上帝的推動力在他們身上已經枯竭，因此他們漂洋過海來到充滿否定的偉大大陸，在這裡人們的意志會宣稱自身是『自由』的，以將整個世界的靈魂拖垮」(Lawrence, 1987: 77-8)。

此種取向是一種可能的後果，但並非必然的。至少還有另一種有系統的可能性存在，此可能性立基於身在他處的經驗，甚於立基於離開自身起源的經驗之上。對身在異鄉的人而言，

論點對一些觀察者而言，是批判性立場可能出現的條件，但對其他人來說，卻變成對社會生活問題群的遠離，因而直接導致枯燥無味的結果。我們可以進行類似討論，去探討學術實踐(此實踐常被視為是無須行動的)和其他社會實踐之間的關係。

自己主動進入，而非身不由己地進入某個社會世界時，所遭遇到的經驗，可能會因為結果不如預期而產生失望的情緒。對這些人來說，這種感覺可能位於懷舊的根源，也可能在於想要回去的願望，對那些流亡者而言更是如此。然而，正如冉克雷維所指出的，根據此種考量，不可能回到起源的這個事實，可能變得更為明顯。與此同時，這種感覺也可能將自身轉化，而認知到自己經驗了互不相容世界之間的對抗過程，同時或甚至更重要的，認為自己經驗了零碎化過程、拼貼過程，以及不再相互服貼的「社會事物」。就此種意義而言，這樣的經驗可能導致人們採納某種論述，該論述強調遠離與重新置根同樣是不可能達成的。取而代之被加以強調的，是世界的非實心本質 (non-solid nature)、其多樣性和可能性，以及其內任何立場的相對性。

在《盧瓦－謝爾的對話》(*Conversations dans le Loir-et-Cher*)一書中，克洛岱爾(Paul Claudel)的其中一項主張，是將美國描述為「暫時性的、始終要重來的。[……]但奇怪的是，」他補充道，「看到人類當中有這麼多人處於此種不穩定的狀態，既戰戰兢兢又緊張兮兮地生活在這個屬於流亡和等待的國家。」克洛岱爾在此引用的流亡概念，是關乎於從歐洲移民至美國的歷史經驗，但他的使用方式卻超越了那些熟悉的內涵，那些內涵即關乎於失去的起源，以及一個無法變成新家園的目的地。流亡「此種不穩定的狀態」，已經變成恆久的存在，以及整個文明的一項特質。我們大可假設，該指涉在此已並非獨一無二地指向真實存在的「美國」，而是指向某種嶄新情境，在該情境中，「絕大多數的人們」一般都能找到自己。對歐洲意識而言，在哲學上引進美國的經驗，就有如對本體論的實際批判。同時，這似乎意味著告別了舊時的哲學與歷史，此種含意被多數人視為無法接受的損失，但有時也受到某些人的歡迎，視之

為一大解脫。但美國的經驗也能在不同的解讀下，不被視為有關人類境況之所有哲學的終點，而被視為其真正「現代」的轉變。美國現代性的存在，似乎讓未來變得透明。

未來的透明度

「在社會學的經典人物中，韋伯(Max Weber)是唯一同時掙脫歷史哲學的前提，以及進化論基本假定的人，然而，他也是唯一想要將古老歐洲社會的現代化過程，設想為肇因於一種理性化之普世歷史過程(universal-historical process)的人」。這是哈伯瑪斯(Jürgen Habermas, 1981: 207)於《溝通行動理論》(*Theory of Communicative Action*)一書中，對韋伯進行探討時的開場白。接著，他強調他認為韋伯的成就之一，是「從歷史哲學那裡贖回了抵押品，同時也釋放了被歷史哲學所拖累的十九世紀進化論」(Habermas, 1981: 209)。哈伯瑪斯以批判的角度，重新建構了某種轉移，該轉移從立基於理性與進步的啓蒙運動歷史哲學開始，一直到韋伯的比較歷史社會學(comparative-historical sociology)，之後哈伯瑪斯主張，有關社會長期發展的問題，包括這些社會在歷史中的方向感問題，都可以「透過經驗科學」去再度處理。他說，這個「問題是，現代社會的崛起與發展如何能被構想為一種理性化的過程」(Habermas, 1981, 223)。

哈伯瑪斯清楚一個事實，即在他寫作之時，已有無數的反對意見出現，否定此種方案的可能性，而他必然曾試圖將這些反對意見納入考量。自從哈伯瑪斯寫作《溝通行動理論》之後，

情況變得更為複雜，且整體而言，肯定並未變得較有利於(當時哈伯瑪斯還在思考，1981: 223)哈伯瑪斯一九八〇年代早期的觀念。有種智識論辯愈來愈屈服於反對的力量。該論辯最主要包含了所有歸屬於後現代主義名下的論點，以及大部分中程和短程的社會研究與理論化。我在本書前幾個章節中所進行的討論，也反映出某種懷疑態度，雖然我尚未論及有關歷史方向的特定問題。

但與此同時，有種思想(重新)崛起，此思想假定有種可理解的歷史定向性(historical directionality)存在，而不太理會此定向性在哲學上的存在條件。羅遜(Rorty, 1989: 68; also 1998)曾試圖敘述「自由制度與習俗的興起」，而福山(Fukuyama, 1992)則試圖復興有關「歷史終點」的觀念(此復興行動招致過多論辯)，這兩項嘗試都是該思想的一部分。新現代化理論(neo-modernization theories)認為全球化、工業化與反身性是現代性新時代的標誌，並為此種歷史的詮釋提供了社會學上的基礎。若與哈伯瑪斯的取徑相比，這些觀點雖然和該取徑一樣，對進化的趨勢感到興趣，但這些觀點對於社會的發展，不僅遠較前者來得直率地樂觀，它們還轉移了焦點，從「社會理性化」(societal rationalization)的整全概念移開，轉而強調自由與個人主義。由於我自己的觀察迫使我必須放棄這些取徑在理論與規範上所展現出來的信心，因此我希望在之前的章節(尤其是前一個章節)中，我已證明了有關歷史方向的問題是無法完全逃避的。然而，處理這個問題的方法必須要大幅改變。

此章節將提出審慎建議，用以進行這樣的重新考量。此章節的開展，將聚焦於(以較不嚴謹方式去理解的)比較歷史社會分析中的一項特定事件。在進化論大為盛行的時期(進化論認為歐洲自身站在歷史的最前線)之後，緊跟而來的是另一種歐洲思想，該思想發展出一種驚人理念，認為有一個在許多方面

都比歐洲來得優越的社會存在，因此，這個社會也比較進步。這個社會指的是美利堅合眾國(the USA)，一般簡稱「美國」，而這種論述是在二十世紀早期興起的^❶。有鑑於此比較觀察，我們可回溯上一章添寫中所討論的假定，即延伸之現代性的境況，應被理解成是移民與流亡經驗的類化。一般人並非認為人類通常根植於某種社會文化脈絡，然後從該脈絡之中得到種種價值和取向，而是認為人類通常脫離了任何此種脈絡。根據許多歐洲人的看法，這正是美國普遍的情況，這種情況也產生了一種嶄新且截然不同的社會。此章節將描繪歐洲將美國的形象發展成某種未來的過程，同時也將利用此種分析，去重新描述種種反思歷史方向的方法。

壹、美國的形象(1)：他者或起源

「美國意味著許多事物。首先，它是難以企及的[……]，一個不讓別人碰觸的神話。[……]它是行進中的未來、是豐盛、是各種視野的無限空間，它還是瘋狂的喧囂擾攘，充斥著各種傳奇象徵」(de Beauvoir, 1963: 28)。自被發現以來，「美國」就佔據了歐洲的意識。西蒙波娃(Simone de Beauvoir)和許多前輩後輩(包括移民者、旅行者、作家與哲學家)一樣，認為「美國」這個地方，無法在概念上真正加以掌握，然而，也許正因為這個原因，它緊緊抓住了他們的思緒和努力。

在過去兩個世紀或甚至更久以來，尤其是在兩次世界大戰之間，美國的生活方式與思考方式便已成為歐洲反思現代性的對象。在歐洲，肯定或拒絕現代性都是經由對美國的觀察加以

❶：雖然我將要引述的某些看法，所指涉的是整個美洲，但我主要關心的意象是北美的意象，尤其是美利堅合眾國的意象。

引導的。與此同時，歐洲用以檢視美國的種種方法，也展現出一系列的形式，這些形式讓社會理論能夠用以思考現代性條件下的社會世界。

對歐洲人而言，美國打從被發現的那一刻開始，就是與眾不同的。有別於亞洲及非洲的情況，那些所謂的「發現者」意外發現美國時，並未預期那裡會有任何東西或任何人。亞洲和非洲的居民「一直以來(似乎)早已」爲人所知；因此，他們在人類的歷史中，「一直以來早已」佔有一席之地。相對而言，美國的土著看來是徹頭徹尾的「他者」，人們甚至沒有預期到他們有可能存在(Pagden, 1993; Todorov, 1982)。或者，有如多年後勞倫斯(D. H. Lawrence, 1962: 17)在重新探討這項主題時所言，「現在我們必須學習以差異和他者的角度去進行思考。地球表面上有個陌生人，我們即使再努力嘗試，想要自欺欺人地說他是我們當中的一分子，就和我們完全一樣，也還是徒勞無功的。我們與美國之間存在著一條難以想像的鴻溝[……]。現在的真實情況，即爲無法轉譯的他者」^②。

自此之後，這種根本異己性的形象，就從未真正消失過。然而，當歐洲的定居者幾乎將土著滅絕，並摧毀他們的社會時，這種形象曾被加以轉化^③。從那時開始，就出現了一種美國社會，雖然它也許還是和歐洲社會有根本上的不同，但至少它是一個可讓人進行討論的社會。我們也許依然無法徹底瞭解它，但它再也無法完全逃開歐洲的種種範疇。

最早貫徹始終試圖讓「美國」對歐洲意識而言變得可企及

②：這個有關他者的歷史論述，並未受到大多數較晚近的後殖民討論所關注。舉例而言，薩依德(Edward Said)的《東方主義》(*Orientalism*, 1979)，在談論歐洲與美國對東方的看法時，並未將二者清楚分開。

③：有人可能會問，對基進他者的假定是否並非促使該種族滅絕行動發生的原因之一，雖然我們永遠無法找到一個確實的答案。

的人，即為洛克(John Locke)，雖然他的嘗試並未得到真正的開展。他暗示道，當時美國普遍的情況，就有如自然狀態，亦即人類秩序尚未由社會契約建立起來之前的狀態：「因此，全世界起初都是美國」，他在《政府論次講》(*Second Treatise of Government*)一書中提出這項說法^④。

此形象在相當長的一段時間內，看來極有說服力。黑格爾認為，美國社會尚未真正進入世界歷史之中；這是一八二二年的事，當時距離美國獨立宣言的發表，已過了近半個世紀。他在《歷史哲學講義》(*Lectures on the Philosophy of History*)中，將世界細分為「東方的」、「希臘的」、「羅馬的」，以及「日耳曼的」部分，而僅在討論美國本質的上下文中，簡略地提到「新世界」，同時他最感興趣的是美國的地理特點。黑格爾的主要努力，在於將法國大革命的經驗再度置於歷史洪流中，而對他來說，此洪流的起源不容置疑地來自希臘與基督教(Hegel, 1996: 87)，因此，發生在大西洋彼端的基進狀況，就逃過了他的思慮^⑤。洛克與黑格爾都認為美國是有點遲來的社會與歷史起

④：Locke, 1966: par. 49。對於洛克在此一面向的詳盡討論，相對而言較少，其中一個例子參見 Lebovics, 1986。對於此傳統，參見霍布斯的評論：「在美國許多地方的那些野蠻人[...]根本沒有政府」(Hobbes 1996 [1651]: Chapter 13, par. 11)。

⑤：然而，他已願意相信，美國是一片「有吸引力的土地，也是未來的土地，但尚未與我們產生關係」(p. 96，粗體為筆者所加)。羅遜(Richard Rorty, 1998: 20-2)在惠特曼(Walt Whitman)的協助下，有創意地解讀黑格爾，而將其立場顛覆過來。對羅遜／惠特曼而言，黑格爾說了一個有關「自由之成長」(the growth of freedom, p. 21)的故事，在這個故事當中，美國是終點。黑格爾宣稱他自己置身事外的這個事實，他們可藉由文化主義(身為歐洲人的黑格爾置身事外，但「我們美國人」卻是置身其中的)去對之加以解釋，也可藉由一個非常強大的歷史哲學(處於十九世紀早期的黑格爾置身事外，但我們這些較晚出生的人卻置身其中)去解釋。由於羅遜的研究〔他將此研究稱為有教化意味的哲學(edifying philosophy)〕範疇較廣大，因此這兩種解釋

點，它主要的用途在於提供一個比較的角度，用以反思社會和政治生活的起源。

這是美國在社會哲學中的**首個主要形象**。美國對世界上那些較先進的區域，展現出它們自身過去的圖像。就其本身而言，美國可能便具有重要性，因為它讓歐洲的思想得以驗證其有關社會生活基礎的概念，而此種起源上的基礎，是思考秩序與歷史時的必要元素。然而，此重要性也是有限的，因為一旦開始對起源的思考，就沒有什麼其他的東西能夠得自於「美國」了。這是一個被遺留在後的舞台。

貳、美國的形象(2)：純粹的現代性

當時有一段時間，歐洲人並未真正看出任何理由，理解為
110 何美國的存在應該促使他們去轉移歷史的中心。然而，隨著美國對歐洲的影響(包括社會、政治、經濟、文化上的影響)與日俱增，這項洞見就有了立足點，即發生在美國的事情不只提醒了歐洲人，事物是如何開始的，而且本質上還是嶄新的、是一個**不同的**開始。在十九世紀期間，美國的某種新形象在歐洲成形，此形象的完整輪廓在第一次世界大戰後變得顯而易見，就某種重要意義而言，也正是**因為**第一次世界大戰的關係，它才變得明白清晰。

在歐洲意識中，法國大革命的來臨，使得人們對美國革命的關注相形失色^⑥。然而，大多數觀察者未曾認知到的是，美

的地位並不穩定。感謝藍博恩(David Lambourn)讓我將注意力轉向這一段。

⑥：Henningsen 1974: 84。雖然普世主義的宣稱在進行有關闡述時頗為不同，但法國和美國智識世界之間的「特殊關係」，尤其應該在

國革命造成了一種與政治傳統的斷裂，此斷裂就某些面向來看，遠比之前法國大革命所造成的要來得明確。法國的革命者在一種著名的社會結構中，將主權的場域、政治的中心，從君主轉移到人民身上。對美國的革命者而言，這種可能性是不存在的；當時根本沒有美國人，因此必須先在革命之中、並透過革命自身將美國人創造出來。獨立宣言充滿了多重意義。就言說的行動來看，說話的主體必須先讓自身存在，亦即「我們美國人」。其次，它必須創造出其所訴說的真實事物，即一個後來被命名為美利堅合眾國的特殊政體。第三，它開展了真正的秩序，讓這個政體變成首個持久的模範，也就是現代共和國(參見 Arendt, 1965; Derrida, 1986 以及第二章)。

在此立基行動的影響下，美國革命產生了一種新的推力，讓人們在啓蒙運動遲暮之時，徹底地希望社會知識與政治行動能夠協調一致。因此直至當時為止，有關人類社會生活的知識，似乎一直侷限於某項事實，即所有的社會在意識到自己存在以前，就已擁有歷史了。然而，人們能夠全然理解的，唯有他們自己所創造的東西。美國社會似乎是第一個此先決條件得以成立的社會秩序，與此同時，此秩序的領袖成員也大半相信該條件是成立的^⑦。

以虛無和完全的自我知識作為起點；這些是能創造出美國形象的基本素材。到十九世紀中葉以前，這個概念在歐洲的觀

此兩種革命並行的歷史脈絡中被加以理解。

⑦：哈茲(Louis Hartz, 1964)指涉移民者離開歐洲的歷史時刻，試圖比較那些歐洲人主要的「定居社會」(settler societies)，包括美利堅合眾國、加拿大、拉丁美洲和澳洲，那些歷史時刻，成為歐洲意識在殖民過程中的一種社會歷史上的分裂。於是，美利堅合眾國被視為一個凍結在十七和十八世紀的社會，因此其特徵在於啓蒙運動的樂觀主義與洛克的個人主義(Hartz, 1955)。托克維爾(Alexis de Tocqueville, 1966: 18)已經主張，美國殖民者在歐洲時，「以某種方式將民主原則和其他原則分離，而那些原則是他們所抗拒的」。

察者當中流傳，而這些特質確實標示出美國與歐洲之間的一些基本差異。這些差異得到愈來愈多的關注，也愈來愈為旅行者所經驗，但它們卻證實是難以理解的，而且在得到承認時也通常是猶豫不決的。在此種無法確定理解的情況下，許多歐洲人都以美國社會和舊有世界相比，再根據美國社會所欠缺的事物對之進行推論。

美國欠缺歷史，這是許多觀察者都贊同的一點。它是一個沒有傳統的國家，「這裡沒有中世紀的廢墟堵塞道路，此處的歷史以現代資產階級社會的要素作為起點」，這是恩格斯(Friedrich Engels)於一八八七年時所指出的^⑧。或者，正如韋伯的弟弟，阿爾弗雷德·韋伯(Alfred Weber)於一九二五年，第一次世界大戰之後，以較強烈的語氣所說的，它甚至是「沒有歷史的特別國家」(the specific country of ahistory)(Weber, 1925: 80)。又幾年之後，法國作家杜亞美(Georges Duhamel, 1930: 19)在其《來自未來的景象》(*Scenes from the Future*)一書中，將美國社會描述為「一個人類要素的集合體，沒有傳統、遺跡和歷史，同時這些要素之間，除了某些糟透的連結之外，也沒有其他的連結，而那些糟透的連結是它們的共同工作賦予它們的」。

111 個人主義常被視為美國的主要社會與政治特徵。黑格爾已談論過此社會中的個體原子，在這個社會中，特定利益主宰了一般人的利益。而托克維爾(Alexis de Tocqueville, 1966 [1843])將美國社會描繪成是專斷的，在這樣的社會中，立基的情境不得不導向一種立基於自由和平等的秩序，然而，在這種秩序之下，孤立(isolation)與順從(conformity)則會變得無法避免地彼此

^⑧: Engels 1958: 354(取自一八八七年美國版本的序言)。馬克思(Karl Marx, 1963: 9)也視美國為一種純粹形式；他描述「北美那些自由州屬」的特徵，認為在這個國家中，「州屬以其完全成熟的形式存在」，這個國家已「達致完整的政治解放」，雖然它並未達致人民的解放。

糾結。一九三六年，史波利(William Spoerri, 1936: 7)在對歐洲有關美國的作品進行廣泛評論時，指出有關個人自由的問題，已被認為是美國社會的一項根本議題，幾乎其他的一切都能衍生自此議題。

正如失望的移民者萊瑙(Nikolaus Lenau, 1971: 215)在回到歐洲之後所說的，這些美國人帶著他們「近乎怪異的冷靜沉著」，完全不受限於某種束縛，而就是那些束縛，導致歐洲人無法成為自己、以及大自然絕對的主人。最晚是從二十世紀早期之後，美國的技術進展開始令歐洲人印象深刻且備受驚嚇。芝加哥的屠宰場和底特律的汽車工廠，是當時人們最常引用的例子，用以指出美國的重大罪行，此罪行被置於種種標題之下，例如機械化、標準化、量化，以及沒有分寸的大規模成長，同時付出了失去所有道德規範的代價。

對歐洲人而言，這個似乎沒有限制的、在工具理性上的突破，並不僅是這個年輕次大陸一個單純的相對特質，若不然便無足輕重；它還是美國的統治原則，同時就其本身而言，創造了美國與歐洲之間的分歧。杜亞美(Duhamel, 1930: 12)像其他許多人一樣，將歐洲的道德文明和美國的機械文明加以區隔，這樣的區隔完全仰賴於他所謂的歸納法(inductive method)。後來，在第二次世界大戰之後的德國，達倫道夫(Ralf Dahrendorf, 1963)將美國稱為「應用啓蒙運動」(applied Enlightenment)的國家，值得一提的是，這句話所帶有的涵意與杜亞美的相比，顯得較為正面。

在那些肯定美國以及批判美國的觀點之間取得平衡，這個主題就其本身條件而言是相當有趣的，但這裡我無法對之進行全面探討。這裡只需說，「美國」在範圍廣大的低層階級當中擁有正面的形象，這確實常是因為將移民納入考量的關係，然而，在學者與記者公開發表的評量中，卻有絕大多數是帶著高

度批判性的，且只有一些自由進步派的作者，對相對而言較自由且平等的美國社會表示興趣⁹。

雖然許多歐洲學者在造訪美國時感到相當憤怒，但只要有個關於兩種文明的理論能夠站得住腳，就沒有什麼勝負未定的問題；只要與差異保持一定距離，差異就應該是可接受的。當美國的原則被視為危及歐洲精神時，問題便開始了。這也是歐洲人日益懼怕之處。這個大他者(the Big Other)的存在和與日俱增的力量，對歐洲的生活方式、歐洲的希望，以及歐洲創造自身未來的方式而言，會形成一種消耗。這個認為美國對歐洲造成負面衝擊的概念，可用多種方式加以詮釋；我僅提供兩種，其一為社會學的，另一則是哲學上的。

- 112 社會學的詮釋，強調大規模移民對社會所造成的影響，這包括人們離開的那些社會，以及人們移往的那些社會。關於前者，詩人白爾尼(Ludwig Börne, 1868: 108)在德國一八三〇年的革命失敗之後，一直為「誰移民？」這個問題所擾，他給了自己一個痛苦的答案：「一個認為束縛最難以忍受的人、一個最愛自由的人，同時也是一個最有能力為自由奮戰的人。[……]德國人歷經千辛萬苦和種種危難，漂洋過海去尋找美國，卻不在自己的家園，以遠遠較為舒服且安全的方式創造美國，這豈不是一種令人悲嘆的愚行嗎？」有人可能對海洋兩邊是相對辛苦或舒服的評估提出質疑，但似乎足以主張的是，歐洲在失去許多最有冒險精神的心靈之後，其較晚近歷史因而有了改變¹⁰，雖然這個主張必然是與事實相反的。

⁹：相關例子參見 Schwan, 1986; Trommler, 1986: 671。有關歐洲對美國的看法，相關的論述不計其數，這些論述常常聚焦於特定國家，主要是法國和德國，也常聚焦於特定時期，範圍從十九世紀早期直到現今。有關那些最晚近的、帶有進一步指涉的論述，參見 Mathy, 1993; Kuisel, 1993; Schmidt, 1997。

¹⁰：一個世紀之後，梵樂希(Paul Valéry, 1951: 85)於一九三八年，

對接收的社會所造成的相關影響在於，創造了流亡者的社會(延伸自 Williams, 1961；另請參見 Kriegel, 1972: 93 and 95; Lawrence, 1964: 3)。正如我之前主張的，若社會連結無法以相同於其在被消除之前的存在方式，被重新建立起來的話，則作為移民者社會的美國，必然會缺乏社會連結的那些要素，而那些要素就會證實是無法挽回的。有時候，我們甚至可發現此主張以更強力的形式出現，一樣試圖指出某件無法挽回的東西：在沒有根、沒有歷史、沒有自身傳統的情況下，美國沒有能力創造任何東西，而它正好在長期移民潮的過程中崛起，這表示人類的創造力已達到某種程度的枯竭。因此，在《羽蛇》(*The Plumed Serpent*)一書中，勞倫斯(D. H. Lawrence, 1987: 77-8)安排萊斯利(Kate Leslie)去懷疑「美國是否真是偉大的死亡大陸，因而對歐洲、亞洲甚至非洲的『是！』，都意味著某個偉大的『不！』」

在此我們從社會學的詮釋，轉移到哲學的詮釋。「歐洲科學的危機」於一九三五年時由胡塞爾(Edmund Husserl)提出，但其實從較早的幾十年前開始，它便已為人所察覺。這項危機在十九世紀的進展中擁有歷史定位；十九世紀見證了專業科學學門的興起，也見證到任何能將那些學門連結在一起的哲學逐漸消亡(參見第一章)。但不僅如此，同樣在一九三五年時，海德格(Martin Heidegger)與其他人(但不包括胡塞爾)一樣，在其《形上學導論》(*Introduction to Metaphysics*)一書中指出，這項危機在地理上也佔有一席之地。「從形上學的觀點來看，」他說，這項危機同樣支配了俄國和美國，「人們同樣對不受約束的科技產生一種不幸的狂熱，普通人也組成了同樣深不可測的組

針對此論述提出了一個正面的對應論述。如果歐洲文明隨著納粹主義的來臨和另一場戰爭的迫在眉睫，而傾向於自我毀滅，那麼其殘餘部分將會在美國得到保存，因為美國畢竟是歐洲文明的產物。

織」。當「時間就只是速度、瞬時性和同時性的時候，當時間成爲歷史，已經從人們的此在[Dasein(being-there)]中消失之時」，那麼「精神上的腐朽」(spiritual decay)就會往前跨進一大步，而「困惑茫然及不安全感」也會在歐洲大有進展¹¹。

當歐洲人察覺到，他們所認爲最衰落的人類境況，就美國人的經驗而言卻變成近似於達到歷史目的(telos)時，他們感到愈加困惑不解。尼采的一些讀者刻意將美國人當成是《查拉圖斯特拉如是說》(*Thus Spoke Zarathustra*)之中的「最後的人」(last men)，即使尼采本人並未給予任何此種暗示：「『我們創造了幸福』——最後的人說，並眨著眼睛。他們已經離開了生活困苦的地方：因爲人需要溫暖。[……]誰還想當統治者？誰要服從？兩者都是極大的負擔。沒有牧人也沒有牧群。每個人要的東西都一樣；每個人都一樣。」(Nietzsche, 1968: 'Vorrede', par.5；另參見 Fraenkel, 1959: 23; Mathy, 1993: 214)。科耶夫(Alexandre Kojève)甚至將黑格爾的看法顛倒過來，認爲歷史的終結在於二十世紀的美國¹²。

¹¹：Heidegger, 1983: 40-1, 50。對胡塞爾和梵樂希而言，歐洲並不是一個地理政治學的實體，而是「精神的」實體，對後者來說，甚至是一個「功能的」實體。因此，他們可以將美國這個「英國領土」(the English dominions, Husserl)，包含在歐洲的範圍內。另參見 Derrida, 1989: 120-4。

¹²：Kojève, 1969: 161。羅遜(Rorty, 1998)對美國的觀點，是黑格爾／科耶夫理念的複雜形式，某些人可能也會說它是他們理念的後現代主義形式。它採用了該主張的形上學形式，而認爲後形上學(post-metaphysical)階段已經來臨，他在其他地方曾這麼說(1989: 63)：「西方的(原文如此)社會與政治思想，可能已得到它所需的最後一個概念革命」，並指出此革命發生之處。黑格爾本人已經預期到，當美國已接近歐洲的境況之後，就會想要建立一個王國。有關美國隨著時間流逝，逐漸接近歐洲情況，而將自身「歐洲化」(Europeanizing)的這種概念，於二十世紀早期也曾為宋巴特(Werner Sombart, 1969)所用，但第一次世界大戰之後就幾乎完全消失了。

現在，有人也許會說，無論此種主張真正的意思為何，它們都採用了一種歷史哲學模式，這種模式是當代社會學與哲學已幸運戰勝的。即使是這樣的觀點，也無法讓我們卸下重擔，我們還是必須試著將此種思考模式，理解為西方社會比較歷史社會學(comparative-historical sociology)的一部分。但這些模式遠不止關乎於歷史而已；正如我將要證明的，它們提供了各種可能性的關鍵，讓我們能以各種不同方式去理解西方社會。稍後我必須回過頭來，更加完整地詮釋此歐洲思想自身背後的社會哲學態度。首先必須要考慮此推論的形式結構，以及隨此結構而來的、某種有關美國觀點的形式結構。

撇開所有的變化形式不談(這些形式非常多)，此歐洲主張立基於兩項基本假定。首先，它假定美國文明與歐洲文明相比，甚至和所有的舊世界(Old-World)文明相比之下，都擁有某種基進的異己性。有如我在一開始所提的，正是在此種意義下，面臨未知時的那種最初驚訝，將永不會消失。其次，歐洲的觀點假定，美國文明就技術經濟和社會政治層面來看，具有某種有原則的優勢，但這種觀點也同時假定，美國文明若以道德哲學的層面來看，則處於劣勢。這是一個相當複雜的主張，同時涉及了社會學與哲學，而對於人們是如何得出此種觀點的，仍然有待證明。

如果我們將至今為止，我所提供的有關美國特性描述的要素放在一起，便能整理並重新集合這些基本要素。我們可將此觀點中的「美國」稱為**當前主義的**(presentist)，即缺乏歷史與傳統。正如托尼斯(Ferdinand Tönnies, 1922: 356)於一九二二年，針對美國的民意進行寫作時所言：「它對舊世界的知識，以及有關自身文化基礎的知識，是頗為不足的；因此，它有絕大部分是活在當下，以及未來的再現過程之中，而那些再現也完全取決於當下。」美國也是**個人主義的**(individualist)，亦即

人們彼此間除了那些他們自己創造的連結之外，就沒有任何關係了。美國同時也是**理性主義的**(rationalist)，即是說，它沒有任何規範與價值，只是不斷增強在工具上的支配，並致力於有效率地使用手邊的一切，以達到自己的目的。托尼斯(Tönnies, 1922: 357)再次簡潔地表達了他對美國民意的看法，這裡他借用了韋伯的理性概念，認為美國民意是「國家精神的根本表達」：它是「『理性主義的』[……]其理性是傾向於為那些意在達致外在目標的手段所佔據的」。抑或以勞倫斯(D. H. Lawrence, 1962: 28)的話來說，美國「總是能深思熟慮，在實際執行時總是有算計，迅速、敏捷，單槍匹馬，就好像機器一樣。」最後，我們可稱美國是所謂的**內在論者**(immanentist)，即它拒絕接受任何有關共同較高目標的概念，包括任何超越個人生活、並可能給予這些生活定位與方向的事物。

以上這些特徵是一連串的，每個單一特徵都指涉所有其他特徵，而非僅是互不相同的特徵被列舉出來而已。個人主義和歷史的欠缺之間具有直接的關係，而歷史可能是共同性的來源；工具理性主義的出現，可說是由於缺乏任何共同較高的目標所致。若要試著進一步濃縮這個意象，我們可以說，歐洲人所認知的「美國」，在完全沒被污染的情況下，實現了**自主性**和**理性**這兩項現代主義原則。美國是純粹的現代性。

這是美國的**第二種形象**。至此，我可能必須額外強調，我所指涉的並非美國社會生活的真實情況，而是歐洲人所以為的美國形象，這些歐洲人大部分擁有相對較高的社會地位，以及一定程度的知識水平。但此種描述無可避免地提出了兩個相關問題：美國人對他們自己的社會創造出什麼形象？歐洲人所塑造的各種形象又如何連結到美國的社會與歷史之上？由於不

打算完全規避這些議題，我將針對人們可能回應的方向做出提示。

美國有些自我形象，大部分與歐洲的觀點不謀而合，雖然這些形象大多沒有規範意涵。哈茲(Louis Hartz, 1955)有關美國政治傳統的描述就是其中一例；米勒(Henry Miller, 1947)名為「空調夢魘」(air-conditioned nightmare)的描繪，是另一個確實贊同歐洲對美國之評價的例子，值得一提的是，這是由一位差點成為移民者的人寫出的。然而，大部分美國的自我形象是與歐洲的看法(至少)互補，或是相反的。美國人可能認為他們自己擁有歷史任務，該任務確實立基於原始契約；認為自己持續在建立各種社群；同時，他們可能認為超驗主義(transcendentalism)是他們真正特有的智識傳統之一，而不依附於工具性與實用主義的世界觀¹³。

至於有關美國歷史和社會的更複雜問題，有許多針對歐洲觀點的反對意見已經出現，並且持續出現中。這個觀點確實很容易遭受質疑。有人可能指向美國的宗教性，該宗教性使得有關世俗化過程的社會學理論，看來就像是「歐洲例外主義」(European exceptionalism)的個案研究。抑或，有人可能強調，移民社群的持續存在，將美國變成了一個擁有許多社群的社群，而非一個擁有許多個人主義者的社會(Walzer 1990)。而美國人對歷史的執著，並非僅是宣稱那是因為他們自己的國家沒有歷史，就足以解釋的¹⁴。

¹³：身為美國當代最有趣的哲學家之一，卡維爾將自己視為原生智識傳統(autochthonous intellectual tradition)的一部分，愛默森(Ralph Waldo Emerson)即為此傳統的主要代表人物。

¹⁴：這裡無法對文化比較的進一步發展進行探討，該比較包括「實踐」社會本體論與政治哲學，亦即美國人及歐洲人以行動和爭論動員起來的那些學說。有關於此種分析令人印象深刻的例子，參見 Lamont and Thévenot, 2000。

參、「美國化」、歐洲現代傳統 以及未來的透明度

若要假定此種不受任何污染的純粹現代性是存在的，就必須更確切地肯定歐洲的狀況，尤其當某個目標是識別出各種可能的抗拒行動時，更須如此。於是，有關美國現代性的虛構故事，發現自己和同樣虛構的歐洲文明描繪，相對而立。

相對於美國人(homo americanus)冷冰冰的自由，歐洲人(根據他們的自我理解)被連結到歷史與傳統之上；他們是國家記憶的一部分，他們自己也這麼覺得。歐洲人仰賴的是某個熟悉環境的各種標誌，這些標誌提供了安全感。如果像席琳(Louis-Ferdinand Céline)《暗夜旅程》(*Journey to the End of the Night*, 1988: 169-214；參見 Mathy, 1993: 63)一書中的美國旅者巴爾達木(Bardamu)那樣，失去了這些標誌，那麼隨之而來的就是失去意義，以及感覺到空虛。美國的自由是一種靈魂深處的恐懼(soul-fear)，逃避自己，逃避真正的自我，而不是得到解放去追尋某種事物，歐洲人對於這種逃避已有概念，也有所經驗，而美國人恐懼的是思考，並以革新取代了經驗。(Spoerri, 1936: 47)。

在一個類似的相對位置上，哈非德(Adolf Halfeld, 1927:37; 引述自 Schwan, 1986: 9)形容「美國是一個機器人(machine-men)的國家，它從某個成功的基本原則中得出具有攻擊性且不足取的規範秩序，並剝奪了生命中永恆的秘密」。他將這樣的美國與「歐洲的人物世界」相比，認為在歐洲，「有種社群的精神[……]根植於普遍的習俗內，這種精神讓音樂說話、讓石頭變成有意義的形象，也讓生命充滿了千姿百態」。

若沒有一種視域將個人根植在時間之內，並促使他們和其他人接觸，人們便無法接收任何偉大的信息，也無從認知自己必須接受的任何偉大挑戰。然而，杜亞美主張，美國的生活就缺少了這種視域。根據他與其他許多人的看法，這就無怪乎唯一從美國土地上冒出來的哲學，只有詹姆斯(William James)和杜威(John Dewey)的實用主義而已，這種現象確切證明了，若缺乏任何精神性，便會使真理降級為實用性，同時也證實了機械時代的貧瘠枯燥(Spoerri, 1936: 121; 有關歐洲對實用主義的反應，參見 Joas, 1993: Part II)。

這裡還有**第三種形象**，但這並非美國的形象，而是歐洲人爲了他們自身的社會世界，根據他們對美國的認知所發展出來的對立形象(counter-image)。美國人強調現在，歐洲的生活則根植於歷史；美國人是個體原子，歐洲人則是社群成員；美國人爲目的所驅動，歐洲人的取向則來自價值；美國人崇拜工具理性，歐洲人則有感於精神與靈性。

重要的是，當歐洲對世界以及自身文明，建立起這個特別形象之時，正好是其某種不曾明言的確定性遭到動搖的時候，這種動搖是無法挽回的，而那種確定性關乎其社會與政治生活的形式。正如之前所主張的，這時刻即爲二十世紀早期，也正是人們經驗了第一次世界大戰及其餘波之時。這並不是說，歐洲意識在這之前從未經歷過強烈震撼，諸如宗教戰爭或法國大革命等即是，然而現在的情況是，歐洲內部在迅速發展的工業化和都市化脈絡中震撼連連，與此同時卻有一個他者存在，且看來並沒有遭逢同樣根深蒂固的危機。除此之外，此他者的文明，似乎展現出較爲優越的社會組織形式。根據歐洲的某種論述，那些表面上明確且可辯明的概念(這些概念關乎其提供取向的共同歷史、某個人們必須追尋並實現的真正自我，以及某個要求實現自身的更偉大任務)，在面對美國的真實時，全

都被加以闡明，而在美國，這些概念似乎沒有一個是派上用場的。

這不折不扣地意味著，歐洲的思想陷入了困境。自笛卡兒之後，歐洲在哲學中的自我形象，就一直是現代性的；在政治方面則是自法國大革命以後；在藝術方面，則是自落選者沙龍(salon des refusés)成功之後，或是任何人們想要提出的重要日子以後(相關例子參見 Valéry, 1957)。而現在，歐洲必須為其自我描述，採納一種有關傳統的論述。「有關歐洲的傳統論述」，同時也是德希達(Jacques Derrida)所稱的「有關現代傳統的論述」，於焉而生¹⁵。

對整個致力於提供自我理解的智識體系而言(此體系藉由找出人們在世界上的定位以達到其目的)，這項改變造成了各種影響。舉例而言，在較早期的主張中，歐洲常被用以和世界上其他地方作比較，歐洲在此是作為一個精神的區域，在這裡，神話已被罷免，反思成爲主宰。另一方的亞洲尤其常被用以和歐洲比較，它通常代表著作爲哲學前身的神話。這個立場顯然已不再站得住腳(雖然很明顯地，它從未真正站穩腳步)。由於現在的亞洲在美國這一方面，已和歐洲站在同一陣線，因此它也被重新加以評估。在克洛岱爾(Paul Claudel)的《盧瓦一謝爾的對話》(*Conversations dans le Loir-et-Cher*, 1959: 146-7)一書中，其中一個人物認爲亞洲「和起源相通」；亞洲構成了「重力(gravity)與豐盛(plenitude)的極端，致力於抵消某種行動和虛無的極端，而此極端是在另一頭的美國自我創造出來的。」在

¹⁵ : Derrida, 1991: 32。梵樂希(Paul Valéry)的「精神危機」(*La crise de l'esprit*, 1957)是此種取徑的典型例子，其典型程度可能甚於德希達所願意承認的。有鑑於此，有關世界上非歐洲／非美洲地區(例如日本和韓國，或是那些回教國家)之現代性的當代論辯，必須用以和歐洲於兩次大戰之間的自我反思進行比較。

這個意象中，歐洲似乎在神話般的亞洲與現代性的美國之間，扮演了平衡的角色，而不再構成任何前線。然而，比起較早前歐洲因自覺而宣稱的現代性，這種立場遠遠地更難以描述。

這個有關傳統、歷史、精神與認同的論述自身，並非是傳統的。它是一種徹底現代的現象，是針對某種社會的、而非僅是智識的經驗所做出的回應，這種經驗關乎於現代性的某個不同變體，而此變體是歐洲人所不熟悉的。我們可說此變體於邁入二十世紀之時，開啓了某種論辯，該論辯關乎現代性的種類，或是多元的種種現代性，時至今日，此種論辯已得到較成熟的發展。表面上看來，似乎此種論辯若要出現，就必須先對現代的自我理解有所威脅。除此之外，此論辯完全沒有發揮其潛能，卻持續僵持在某個單純的對立情況中，在此種情況下，對某個特定現代性變體的抗拒，以抗拒現代性自身的形式去加以呈現，而該現代性變體，則被視為不斷擴張，且正在歐洲展開殖民統治。

那些歐洲人所面臨的問題是，當時沒有和平共處這回事，而只有如今天一些政治科學家所說的「文明的衝突」(clash of civilizations)。更糟糕的是，對他們而言，此衝突的結果看似事先決定好的，至少在那些二十世紀的政治條件下是如此，而那些條件都傾向對美國有利。美國的個人自主性與工具理性原則，將無可避免地轉譯為技術經濟上的優勢。至少，只要人們必須接受一種基本上平等的大眾社會，以及個人自由民主(individualist-liberal democracy)，上述原則就會進行轉譯，而人們所接受的這兩點，將會助長人們對物質對象較低俗的慾望，並妨礙人們集體試圖在此種過程中應用道德約束。根據歐洲人的看法，這就是美國模式的技術經濟與社會政治優勢，轉譯成全球道德哲學之衰退的方式，此衰退意味著，立基於道德和傳統的生活方式已受到侵蝕。於是，歐洲便受到「美國化」

(Americanization)的威脅。正如杜亞美(Georges Duhamel, 1930: 245-6)所言,「在我們的土地上[……]有很多區域已被古老歐洲的精神所遺棄。美國精神一點一點地拓展殖民地,一下是這個省分,一下是這個城市,一下是這棟房子,一下是這個靈魂。」

117 也就是說,當某個「純粹現代性化為真實」的形象,以及其相對形象,即「舊世界就此失落」,已完全清晰顯現的時候,這個相對立場自身就只能變得是有問題的。無論「美國」確切的意義為何,我們總有可能展現出,它就地理上而言,並非原本所意指之處。對歐洲的國土來說,美國所宣稱的個人自主性原則和理性優勢原則並非是完全異國的,同時美國社會自身,也不能被認為是不受任何文化傳承沾染的。而無論歐洲人試圖賦予自身的是何種起源認同,每一項適度可信的此種敘述,都必須確切包含某種現代性的要素,亦即那些在第一次世界大戰後,被圍困的歐洲人投射於他處的現代性。「美國化」的概念,是許多那些歐洲人所選擇的解決之道,用以解除此理論僵局:他們試圖說明,歐洲曾是完整無缺的,但美國的影響已摧毀了歐洲的精神真理。

於是,「美國」變成了社會理論與社會哲學歷史中的一項事件。就一方面而言,美國的崛起代表了現代性的來臨,這即意味著,現代性的分裂(diremption)已變成一種無法逃避的情況。另一方面,此種分裂被化為一種二元論,而「美國」就被置於此二元論的某一邊。我已經說過,歐洲社會理論的歷史,可依據「美國」在歐洲意識中的相對存在,去重新加以解讀。黑格爾與馬克思寫作之時,美國還只是個隱約的存在。因此,在強調兩個彼此對立的社會生活傾向,是有可能協調一致的時候,他們兩人所遭遇到的困難相對較少。在十九世紀末時,「美國」以強者之姿進入歐洲的思想。韋伯見證了工具理性的崛起,並間或將此種過程指涉為美國化,此過程導致社會中的道

德共識(moral consensus)完全不可能出現。

第二次世界大戰之後，隨著「美國」在歐洲的呈現出現了一種嶄新的自然性，明確二元的社會理論化出現了，例如在哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)或杜罕(Alain Touraine)的作品中就可見一斑。具誤導性的地域隱喻現在已經消失，但某種理論形式卻維持了下來，此理論形式將工具理性，對立於本真性及根植性的各種複雜形式。哈伯瑪斯與杜罕都歸結出，當代社會生活中的各種社會連結具有雙重性，並認為想要達致一個單一的整全形式，是既不可能，也沒有必要的。由於他們旨於闡明各種規範性的必需條件，以推動某個有關可行現代性的方案(若根據哈伯瑪斯的規劃，即為有關社會理性化的方案)，因此他們以各種方法，將某種可能性概念化，即人們有可能平衡各種相互矛盾卻又同時存在的必需條件。然而，第二次世界大戰後的社會理論，在將「美國」以及伴隨此詞彙存在的殘餘歷史哲學驅逐出它們的場域之後，它們也失去了伴隨著「美國化」概念而來的歷史觀點，而該觀點讓人們至少得以探詢歷史的各種可能方向。

有個概念在許多面向上是構想欠佳的，此概念認為，未來 118
不僅位於時間前方而不可知，同時也位於空間中的某處而有可能被瞥見。然而，若「美國」僅是用以指涉一種談論社會連結的方式，而「美國化」僅是指涉該社會連結形式擴張趨勢的話，這項討論有可能早已胎死腹中了。有可能就此意義而言，介於兩次大戰間的那些作者試圖說明，無論我們身在何方，現今在另一處總會有個「美國」，是我們必須與之產生聯繫的。杜亞

⑩：相關例子參見 Weber, 1975: 7。由於「新教倫理」(Protestant ethic)的一位主要見證人是富蘭克林(Benjamin Franklin)，因此韋伯的這篇重要文章可被解讀為對美國化的研究；參見 Henningsen(1974: 91-3)，他也注意到黑格爾作品中對該項主張的預期。

美(Duhamel, 1930: 36)曾生氣地試圖向他的美國對話者解釋，戰前(他指的是第一次世界大戰)的一切都比現在清楚且美好，並讓後者回答：「我們不再身處『戰前』，而你也不在歐洲。」

肆、理性個人主義和歷史的方向

這個「『在歐洲』可能就有如處於『戰前』狀況」的說法，明確指出在空間與時間的比較之間，具有某種含糊不清的連結，此連結在我對美國的形象進行討論之時，一直處於背景中，作為一種將歷史方向概念化的方法。值得一提的是，此說法不僅暗示了空間和時間的關連，同時也具體表示，「在歐洲」意味著落後，而那個無論我們想不想要的未來，則是位於他處¹⁷。顯而易見的是，此空間一時間的比較，是在擬定某項議題(因為這具有危急性)時一個相當無奈的方法，該議題關乎於現代性對人類境況所造成的後果。然而，之前我對美國在歐洲的形象所進行的分析，讓我們得以辨識出特定的宣稱，這些宣稱有關於現代性與社會連結的性質，且隨後關乎於歷史的方向，而這些宣稱是可以詳加檢驗的。

純淨與淨化的觀念提供了關鍵，讓我們得以將美國在歐洲的形象解讀為對現代性的各種詮釋。現代性作為自主性和支配的此種雙重想像意涵，在那些形象中清楚可見，但這兩個詞彙在用於對美國的觀點時，卻被賦予非常具體，且狹隘得多的意義。前者僅被詮釋為個人自主性，後者則被詮釋為工具支配，或是工具目的理性(instrumental, purposive rationality)。抑或換句話說，「美國化」的假定，可重新詮釋為「個人化」和「工具

¹⁷：此外，雖然這項特質明顯導因於杜亞美寫作的時間，但這句話也指出，正是第一次世界大戰的經驗或後果，改變了人類的境況。

理性化」這兩項理論的結合體。如此一來，問題即在於，此特定解讀要如何連結到對該雙重意涵的較普遍詮釋¹⁸，而爲了簡略起見，我將此解讀稱爲理性個人主義(rationalist individualism)。

作爲一種社會理論化模式，理性個人主義是(抑或仰賴於)一種現代性的理論。它假定某種自主性的存在；人們是有意志的，而且原則上都能根據自己的意志去行動。在此基礎之上，該理論將人們不斷努力以期達致目標的此種追尋，視爲理性的表現。根據啓蒙運動哲學，理性個人主義採納了一種結合自由與理性的形式，作爲其社會理論的基礎。如此一來，它便緊密地連結到對自主性與支配的支持，視此二者爲現代性的雙重想像意涵。

然而，理性個人主義並非僅將自身侷限於現代性之內，而是對於現代性提供了一個非常特別的詮釋。自主性和支配(自由與理性)作爲提供意義的詞彙，自身是不夠具體且模稜兩可的，同時作爲一種雙重概念，它們之間也是充滿張力的。現代性的社會意涵，是人們可自由加以詮釋的。舉例而言，自主性可以主要根據個人範疇去加以理解，但也能被解讀爲集體自決過程(collective self-determination)。理性和支配能夠先以目的、工具的範疇去加以認知，然後是程序的範疇，但它也能連結到實質的議題。然而，這些有關矛盾狀態的說法(個人／集體，工具－程序／實質)，顯然並未完全捕捉到各種詮釋的豐富可能性，它們甚至不必然是陳述這個議題最好的方法。相對而言，理性個人主義始於一項毫無疑義的決定。其社會實體即爲

¹⁸：爲了將特定性及一般性的關係加以概念化，就必須開放空間，讓有關歐洲現代性的理念，即使在面對「美國」純粹形式的現代性時，也能夠站得住腳。更廣義而言，此做法將各種不同現代性有可能出現的這種理念，引入到比較歷史社會學之中。

個人，而這些人的行為是符合工具理性的¹⁹。

若現代性作為自主性與支配的此種想像意涵，不將此種特定詮釋加諸於固有的理論基礎之上，那麼我們也許還會質疑，是否有社會歷史上的理由，可用以假設此特定詮釋很可能被採納。如果這個問題的答案是肯定的，此答案也會同時指出現代性歷史中的方向，而未來也會變得稍微透明。

在社會理論的歷史中，基本上有兩個這樣的理由已被提出，且通常是以另類解釋的形式出現。首先，若沒有任何力量阻礙人們去採納此詮釋的話，此詮釋就很容易被加以採納，因為它較為優越。這個理論帶我們回到啟蒙運動時自由與理性的結合(已於第二章探討)，此種結合被轉譯為個人主義和理性主義的結合。此種解釋模式是極度功能性的，同時就其本身而言，在社會學上是同義反覆的(tautological)，這是因為唯有透過觀察那些確實被採納的安排，才能具體地說明「優越性」²⁰。相反地，第二種主張認為，此種特別的、對現代性的個人理性主義式詮釋會得到採納，是因為既定的掌權者，有能力將之系統性地加諸於社會之上。這些掌權者可能是國家菁英，而對他們的人民施加官僚理性化(bureaucratic rationalization)，以及一種「政府性」(governmentality, Foucault)的個人化政權。或者，他們可能是經濟菁英，是新興的布爾喬亞(bourgeoisie)與資本階級，而將資本主義理性(capitalist rationality)和個人化的商品化(individualizing commodification)加諸於工人身上。這些理論中

¹⁹：除此之外，這種對現代性的特殊「美國式」詮釋，雖然宣稱自身是純粹的，但它無法自圓其說。這是針對新古典經濟學和理性選擇理論化而提出的批判，唯我不打算在此探討這項議題。

²⁰：此功能性的兩種形式並存於社會思想的歷史中，一個將焦點置於個人功能性，另一個則聚焦於社會功能性。通常只有後者被貼上功能主義的標籤；而那些對功能主義的批判(例如 Giddens, 1977)，也大多聚焦於此種形式。

最豐富的一種，結合了上述兩種解釋模式。因此，支配的團體有可能強行施加某個新的安排，因為它也提供了整體理性上的利益，即某種已被經驗的優越性。這是馬克思根據資本主義已增加的生產力而提出的主張，也是韋伯所提出的理由，用以支持官僚體系的形式法律(formal-legal)基礎。

直至今日，這兩項方案帶出了現代性的社會理論，因此它們也在本章一開始所引述的哈伯瑪斯論述中，扮演了重要的角色^④。它們確實也以兩種不同的方法，提供了某種歷史方向感。前者與後者的一些形式，都有關於歷史目的論，此理論唯有在(短暫地)阻礙那些優勢安排取得突破性進展的情況下，才有可能對經驗歷史的條件開放。因此，它們包含了一種較強烈的歷史哲學，其強烈的程度超過大多數當代作者(包括我自己)所願意接受的。然而，後者的解釋也能被加以歷史化，而主張那些團體的實際掌權是一種偶發事件，那些團體正是此特定現代性詮釋的實行者(Mann, 1986 採納此種推論模式)。雖然這些團體對權力的掌控可能相當強而有力，但當時的歷史還是有可能在未來變成偶發事件。然而，我們的論證無須在此畫上句點。我們可在後者的這個論證架構中，引入一個額外的要素，

④：當哈伯瑪斯認為那些對現代性的批判，基本上提出了單一面向的理論化學說時，他大大忽略了有關個人化的理論。這並不完全令人意外，畢竟此理論常常只是以「原子化」(atomization)的形式，作為單一面向理論化的結果而被加以提出，並加上一些諸如「個人的衰退」和「機器裡的齒輪」等慣用語。相對而言，較晚近的現代性理論，在對某個自我實現主體的較廣義理解中，觀察到個人的復甦(Bauman, Berman, Giddens, Toulmin, Touraine 以及其他)。此種復甦即使以各種不同用詞加以表示，也還是後現代性社會學(相對於哲學)的一個主要範疇。哈伯瑪斯必然是在此潮流出現以前提出論述，這便足以解釋，他何以並未察覺位於現代性想像意涵核心的這個基本張力。然而，無論在任何情況下，《溝通行動理論》的制度二元論(institutional dualism)都避免將這個核心問題化，並試圖借助於某個過強的實質本體論，去

以理解此特別的、對現代性的理性個人主義式詮釋是如何自我施行的，該要素是將社會政治歷史連結到智識歷史之上。此方法認真看待「何者構成『基本社會理論』基礎」的問題(de Tocqueville, 1966)，而在某些地方、某些時空下，其他人更樂於採納此種方法。

若要為上述問題尋求答案，就必須迅速審視理性個人主義的歷史。此思想首先出現於社會契約理論，當時霍布斯(Hobbes)在其《巨靈論》(*Leviathan*)一書中，毫不含糊地提出此種思想，其後諸如孔多塞(Condorcet)等思想家，在法國大革命的脈絡中也重點式地發展此種思想，將之作為基本的理論取徑。史密斯(Smith)的道德哲學與後者並行，在經濟範圍內為理性個人主義提供一席之地，此取徑也啟發了馬克思。此思想廢除了某個獨立的道德政治哲學之各種要素，而在邊際革命(marginalist revolution)時於經濟思想中被加以基進化，進而引發此領域今日的主流思想，即新古典經濟學(neoclassical economics)。如上文所述，在二十世紀的兩次大戰之間，歐洲的文化批判者發現，有種理性個人主義的墮落形式，是大眾社會中普遍盛行的態度，尤其是在北美洲的社會，而此種形式，是以原子論與順從論的結合形態呈現的。韋伯雖不是此思想的典型支持者，卻為此種思想奠定許多基礎。第二次世界大戰後，理性選擇理論發展成我們今日所知的形式，並從經濟學領域，擴展到其他的社會科學之中²²。

有了這些歷史指涉點的幫助，我們便能找到所需的各種要素，用以理解某個方法的脈絡，此方法即為特殊的、對現代性

捕捉現代性的動力，而該本體論現已證明禁不起「時間的考驗」。

²²：根據此理論支持者的看法，理性選擇理論的真正歷史直到二十世紀中葉才開始，但偶爾也有些洞見被發現，看透更久遠的根源或「前身」(predecessors)。

的理性個人主義式詮釋，用以進行自我施行的方式。我將預期某個普遍主張的出現，並將之置於各種脈絡中。理性個人主義有可能在沒有對手的情況下，以社會理論之姿崛起並獲得接受，或甚至自行施行。我所謂的沒有對手的情況，是指對於現代境況的其他詮釋，雖然原則上可能存在，卻是無法企及的情況。只要所有其他的此種詮釋都迫切需要訴諸更強大的社會前提，抑或換句話說，比起個人理性主義詮釋，它們需要更實質的社會先決條件的話，那麼上述沒有對手的情況就可能出現。現在要將這個理念連結到現代性的意涵：若不想將自主性純粹詮釋為個人自主性，就必須有個前後一致且穩定的集體性，抑或至少有各式各樣豐富的社會方法可用以和他人產生連結，包括單一的他人以及他人的網絡。如果不想將支配或理性以工具性措辭去加以詮釋，就必須有其他實質的價值取向，這些取向同樣必須是和他人共有的，如果不是，至少必須是可傳達給他人，且能為他人欣然贊同的(參見 Wagner, 1994a: 14, 31-3)。如果此看法能夠廣被接受的話，下一個任務將是找出在什麼樣的條件下，那些其他的詮釋會變得難以或無法企及，以致上述沒有對手的情況出現。

非常抽象而言，那些條件會在社會形構遭到毀壞時盛行，¹²¹ 尤其當那些破壞是迅速且有力的時候，同時，那些條件也會在建立或重建社會形構時盛行，尤其當此項事件是在受到壓力，或是在多樣的源由下發生的時候。在上述這些情況下，人們被認為是自生自滅的，即和其他人沒有實質關係，同時「理性」是他們唯一可安心取用的資源，這是因為其他資源都被預先假定，或多或少是為他人所共有，或是為他人所認知的。毀壞可能起因於強行施行的社會改變，例如歷史上就曾有透過資本主義革命，或是透過建立官僚體系國家機器(bureaucratic state apparatuses)去進行的，此處的推論和馬克思及韋伯的不謀而

合；但現在它必須也將極權主義考慮在內²³。然而，社會形構的毀壞也可能經由戰爭和革命而發生。必須一提的是，理論化的個人理性主義模式，在十七世紀的宗教戰爭以及十八世紀種種革命的脈絡中取得了早期的突破性進展。在那些情況下，似乎沒有其他方法可用以思考如何回歸到和平與秩序。

歐洲國家體系(European state system)在西發利亞條約(the treaty of Westphalia)中建立起來，法蘭西共和國(French Republic)也在法國大革命之時成立，這兩項事件明顯是建立或重建社會形構的例子。然而，整體的歐洲意識認為，在某些事件當中，人們擁有足夠的(即使不是豐富的)實質資源，可用以重新建立社會秩序。以稍後的歐洲觀點來看，美利堅共和國(American republic)的建立卻遠非如此，而這項建立是西方政體建立的主要案例。正是從這一點上，我們可回頭探討美國在社會理論上的重要性。

大致而言，二十世紀早期歐洲針對美國形象而做出的歷史宣稱，認為有種個人理性主義現代性已在美國建立起來，並認為該現代性的某些特質，致使它從美國開始擴展，進而會以類似方法改變歐洲。這裡的「美國」並非指涉一個可在地域上找到的社會，而是代表一種特定的生活形式。若我們遵循我所謂的社會學主張，此種生活形式的出現則可追溯至移民經驗。此

²³：這是十八世紀以後，批判性傳統的其中一個重要主題，尤其是某個從德國觀念論(German idealism)到法蘭克福學派(Frankfurt School)的傳統。根據這些批判性觀點，這些傾向明顯地同時遭到診斷與譴責，而批判性理論的任務，正是辨識出導致它們出現的條件，或是致使它們出現的力量，並意圖挑戰它們。基本上，理性選擇理論提供了那個觀點的倒轉形式。若它有歷史面向(通常是沒有)的話，它就能廣泛接受馬克思與韋伯有關個人化和理性化的敘述，然而，它卻會頌揚此段人類歷史的進程，視之為理性(Reason)的進展，而不會對這項發展表示哀悼。

經驗被視為與人們想要拋棄歷史包袱的意願有關，也同樣關係到人們不可能以同樣強烈的方式，連結到某個自身遷入的社會，相較之下，人們和原先便已存在的社會之間，連結的方式便有力得多。如果正是移民與流亡的經驗在社會學上說明了「美國」的特點，那麼對於理性化和個人化的傾向，就他們在別處被觀察到的程度而言，就能普遍連結到此特定條件。

如此一來，我們就有可能為某個歷史方向，發展出一種經驗歷史形式的主張，此主張不再仰賴歷史哲學，因在該哲學中，這樣的取徑已受到合理的抨擊。此推論必須訴諸某個現代性的存在經驗理論(existential-experiential theory)，該理論所包含的概念，關乎作為移位過程的現代性，也關乎作為流亡經驗的現代性。就一方面而言，它將聚焦於社會生活歷史深度的遞減，此現象導因於社會持續的重組(recompositioning)，而社會的重組則是由於空間的流動性增加了。另一方面，它也會強調單一個人的過度負擔，因他們不僅肩負著重組自己生活的任務，也要為自己即將成為其中一分子的社會世界，重組指導性的各種架構。

伍、社會理論和現代性的經驗

122

然而，一個對現代性的存在經驗取徑，是否的確會證實以上觀點呢？若進一步觀察，我們可發現此觀點立基於某個有關社會連結的假定，該假定反映出社會理論現代主義(socio-theoretical modernism)的簡單二元論，以及對此理論的第一項回應，此回應在歐洲有關美國的形象中得到重現。根據此觀點，(根據歷史或傳記)人類可能「原來」(originally)就完全根植於社會脈絡中，此脈絡為人們的自我認同與行動動力提供了

實質的根源。然後，根據傳記和歷史經驗，此根植性將會因為各種事件而產生動搖。一旦此種情況發生，人們在重新定向時便只有一個方向可走，即朝著個人自主性與工具性支配而去，亦即因為遠離了脈絡，而逐漸從理性個人主義的角度去觀察世界。此種重新定向若要全面發生，也許真的只有在生活及歷史上發生基進突發狀況之下才有可能，如此一來，所有較次要的事件可能會為一些實質連結留下空間。然而，就理論上而言，此種較次要的重新定向，只是某個摸索過程(tatonnement)的中間階段而已，該摸索過程的目標，是將理性個人主義變成一種實踐社會哲學(practical social philosophy)。

此種思考雖看似足以令人信服，但卻有理論上的瑕疵，因此對傳記社會學和歷史社會學而言，它都具有誤導性。根據本書從頭到尾所使用的措辭，我們可以說，此推論的問題在於，它所採用的社會理論地圖過於單純。地圖上只有兩個極端，而是否從一端走向另外一端，取決於某種程度的理論需要與歷史需要。於是，將移民和流亡境況加以類化的結果，就是在任何集體人類當中，更難達致共同的承諾，而人們是希望在某項評估上達成協議的。這樣的承諾在歷史上之所以能夠達成，在分析下能看作是因為人們的參與有限，且人們願意將長期的過去界定為共同經驗所導致的結果。在多元現代性的條件下，這些特質已變得不為人所求，或是不太可能出現，抑或二者皆是。於是，某種傾向變得具有份量，亦即在那些評估用語中，尋找並採納那些在應用時最不含糊、且在各種不同經驗下最能溝通的用語。雖然這兩項標準都須要更詳細的討論，但此主張是用以支持個人主義和理性主義之結合的。

我們可針對此種推論發展出一項規範性批判。首先，若要廣為採納此種推論，就必須大幅減少評估的各種可能模式。由於此種推論是在一個多樣世界的迫切需要下提出，因此以上的

做法將會導致多樣性的消失。有社會理論化遵循了某個傾向於理性個人主義的論證路徑，憑藉著預言自我實現的效果，而有助於實現由個人主義和理性主義所組成的社會世界。它將進一步減少我所謂的歷史深度，而主張揚棄更多實質上豐富的評估模式。有關歷史是朝著個人主義與理性主義方向邁進的這個理念，很可能成爲一種不幸的可能性，此理念在社會理論的歷史中，以各種不同方式自我重複。社會形構毀壞和重建的時刻迅速交替，從這點已足以看出沒有其他的選擇。

123

然而，除了基於規範的拒絕之外，還有概念方面的問題。或者更確切而言，此推論還有一種概念上的錯誤是可被偵測出來並加以彌補的，至少就原則上可以。有些在進行重新概念化時所需的要素，確實可以在歐洲對美國的觀察中找到。舉例而言，安伯托·艾可(Umberto Eco, 1986: 31 and 39)描述自己當初曾對美國博物館的做法大爲震驚，他認爲那是對歷史的否定，同時也是玩笑式地將歷史片段化，另外他也對美國將娛樂世界歷史化的做法大表震驚。他明顯套用了歐洲人所熟悉的美國意象，而將那些娛樂世界形容爲「在不恰當地認知到毫無深度的現今的產物」。但接下來，他看出了某種需要，即必須「公平地採用此美國現實，作爲一種批判性的試劑，以檢驗歐洲品味的意識」，因後者一向以慣於將歷史本質化而著稱。他主張，對於人類社會生活歷史性的理解，不應僵持在兩種對立模式之中，一邊是美國的「贗品聖殿」(shrines of the Fake)，另一邊則是歐洲的「真品聖所」(sanctuaries of the Genuine)。因此，他拒絕接受理論上的二元論，該理論只要另一種思考模式(說明歷史的本質)變成是不可能做到的，就會強行轉移到某種有關社會時間的思考模式上，這個時間在此是指「毫無深度的現今」。

類似的運作模式可能在另一種對立情況中出現，即介乎於美國的原子化個人，和歐洲立基於社群的眾人之間。沙特(Sartre,

1949: 130, 另參見 Sartre, 1968)在其旅遊雜記中, 試圖找出現在人們所謂的「美國認同」(the American identity)。他借用托克維爾的看法作為起點, 該看法認為個人主義與順從主義是同時出現的: 「每一位美國人在面對美國主義時, 都會有所焦慮; 他的焦慮包含了某種矛盾心態, 就好像他同時問自己: 『我夠像美國人嗎?』以及『我要如何才能逃避美國主義?』」但接下來, 沙特進而跨出了重要的一步: 「身在美國的人, 同時是這兩個問題的答案; 而每一個人, 必須獨自找到這些答案。」若要肯定這兩個問題的有效性, 就必須拒絕某種選擇, 此選擇的一方是有關自由的抽象概念, 另一方則是有關社會與文化隸屬的強大概念。抑或, 正如較晚近時蘭西(Jean-Luc Nancy)所言: 自由不能被理解為「僅是一種脫離因果(causality)或命運而『自由』的狀況, 而[應該是]注定要處理這兩個問題的狀況²⁴」。當人們從有關歷史、社會與命運的問題所造成的負擔中, 自我解放出來時, 這些問題並不會消失; 但它們的本質改變了。我們的當代境況具有兩種特徵, 一是無可避免地從批判性角度同時指涉起源與認同, 另一則為同時指涉基進想像與投射過程的自由²⁵。此種說明有潛力開啓某種概念上的二元論, 該二元論尾隨著美國經驗的崛起而來, 主宰了有關現代性的社會理論。

124 認為流亡構成現代性的這種觀念, 不應被誤解為僅是一種

²⁴: 蘭西(1990: 162-3)續道: 這再次意味著, 歷史是存在的恰當闡述, 我們注定(這是「自由」)要將之思考並/或處理為因果和/或偶然、過程和/或事件、必然性和/或自由、無常和/或永恆, 以及單一性和/或多元性等等。」另參見海勒與費爾(Heller and Fehér, 1988: 14-43, esp. 41)針對某種「現代」需要而提出的意見, 該需要即為必須將偶然性轉變為命運。

²⁵: 在論及愛默森時, 卡維爾(Cavell, 1989: 10)提到: 「我對世界的評斷, 表達出對自我的追尋, 但並非追尋特定自我(就好像它代表了我)的特定狀況(姑且稱之為完美)。」

經驗上的命題，而此命題關乎流亡情境愈益普遍的散佈情況。更確切而言，這個觀念改寫了有關遠離脈絡的現代主義基礎概念。它承認遠離的可能性，但不再認為遠離的結果是處於較高的平面上，而現代主義假定此平面隸屬於一種範疇不同的秩序。進行遠離的動作之後，人們會發現自己身在他處，處於不同的脈絡中，但卻是在同一個世界裡。他們並沒有得到原則上較優越的洞見，而是不同的觀點，以及一種經驗的累積。因此，從遠處取得的經驗與知識，並不必然是一致的。流亡並不必然會將人們轉變為個體原子，或是致使人們傾向於在所有的努力過程中，採納一種工具理性的態度。遠離的經驗是多元的。由於此種可能性而導致的人類經驗豐富化，是現代性受到恰當讚賞的特質之一。這點是現代性做出解放承諾時一項不可缺的要素。

此種解放的條件是，人類社會生活的各種形式必須能夠根據可能性，而非必要性去加以檢視。那些可供選擇的政治與道德評估用語增加了²⁵。與此同時，無可避免地，毫不質疑便對任何特定用語賦予承諾的程度減少了。現代性和現代個人「在經驗到標誌著確定性的那些最終標記消失之後，得以自行建立起來；[……]它們的消失致使某種冒險開始，此冒險持續受到其所激起的抗拒行動所威脅，在此項冒險中，權力的基礎、權利的基礎，以及知識的基礎全都備受質疑」(Lefort, 1986b: 179)。列弗特繼續描述現代性的特徵，而補充說明它是「一種真正的歷史冒險，因為它可以永無止境，也因為可能性與想像性之間的界線變得愈來愈模糊」。這便是現代性社會學的任

²⁵：就這方面而言，博東斯基(Luc Boltanski)和泰弗諾(Laurent Thévenot)有關證成模式的作品，其重要性幾乎是無可估量的；尤其參見 Boltanski and Thévenot, 1991, Boltanski and Chiapello, 1999, Lamont and Thévenot, 2000。

務所在。由於沒有一種現代制度是一旦鞏固起來，就能永遠解答所有問題的，因此爲了找出適當答案而產生的那些歷史鬥爭，有可能導致各種不同現代性出現，也導致那些界線的位置出現變動。我們有可能看到，某個以歐洲觀點去檢視「美國」的研究出現，(相當含蓄地)作爲此種有關現代性之比較社會學的起點，同時也是有關(現在所謂的)現代性多元形式之論辯的起點。

分析那些現代性的不同種類時，我們完全不確定，自己會不會發現一種時間性的移動，即從較大的歷史深度、集體承諾與實質價值移往較小的程度。若我們認真看待這最後兩個章節所提出的、對歷史時間的重新考量，那麼歷史深度就永不會是唾手可得的。若要讓它變得真實，就必須對之加以利用。爲了對抗某種經常損失可輕易企及的共有實質資源之「傾向」，人們總是可盡其所能，有創意地讓此種資源重新變得可以利用，並重新創造它們。畢竟，過去與未來之間還是留有一道鴻溝。

歷史性、多元性與問題群

壹、無法確定的歷史性

128

本書的推論採納一種雙重模式的立論方法。就一方面來看，它提出並討論了社會理論中的一套議題。就此意義而言，它沿著概念或哲學的路徑行進。另一方面，它也透過在歷史及脈絡上不斷改變的方法，將這些議題設立起來，而對每一項議題進行探討。就此意義而言，它是沿著經驗或歷史的路徑行進。這兩條推論路徑之間的關係，一直是第一章有關知識確定性的討論中，一個主要且明確的部分。然而，在進行有關歷史和哲學關係的論辯，或是有關經驗議題與超驗議題關係的論辯時，我一直避免偏向這兩個主要立場的其中一個。在接下來的這些章節裡，我試圖停留在此雙重模式中，並依據論證和其呈現方式的特性去轉換重點。

但是，讀者諸君可能會有種印象，覺得我好像偏向某個觀點，即認為哲學概念總是歷史性的，這樣的印象並非是全然錯誤的。在本書中，我貫徹始終地意在指出各種概念出現時的社會歷史和語言脈絡，以及那些概念試圖處理的脈絡。過去幾十

年來，在論述的「概念歷史」或「系譜學與考古學」之中的作品，已經提供不少洞見，這些洞見所提出的證明過於強而有力，以致它不允許任何人支持哲學與社會理論之中，某個去脈絡化的、自稱普世主義的學說。相對而言，傾向去脈絡化過程〔decontextualization，我稱之為「遠離」(distancing)〕的這項行動自身，是一種推論工具，可用以重新詮釋某個被界定為有問題的特定情況。

然而，我希望顯而易見的是，這個傾向歷史化的行動，並非旨在藉由訴諸那些論述外部的社會政治歷史或語言歷史，以解釋或甚至理解哲學與社會理論中的論述形構^①。我不認為智識上的發展以某種方式反映或預示了歷史的進程。將人類歷史視為一種「進程」(course)似乎是不恰當的，人類試圖詮釋歷史的嘗試，也並非僅以衍生的方式連結到歷史。更確切而言，那些嘗試可被理解為問題化過程，即辨識出問題群的過程。由於問題會重複發生，因此一項詮釋可能往往只有在處於某個脈絡之外時，才能證明是有用的，而這項詮釋則是在該脈絡之內、為了該脈絡之故才被加以闡述的。於是，概念與情境之間的關係是開放且無法確定的，那是一種指涉的關係，可能指涉概念在某種情況下、為了那種情況而出現，也可能指涉概念在某種嶄新情況下被加以應用。

貳、可描述的多元性

試圖重新思考各種概念的脈絡特質，而非將其自身設立為主要的研究目標，此種嘗試是詳述本書主要理念的一項先決條

^①：此種嘗試的不足之處，最近在有關解構與歷史分析之間關係的論辯中，被詳細地加以論證；尤其參見 Attridge et al., 1987; Derrida, 1990。不幸的是，無論是哪一方，都極少論及解構對歷史和社會學的重要性。

件。雖然要做出任何簡略的摘要都是一大難事，但我將試著把這些理念歸結成兩個步驟。首先，本書旨於傳達某種理念，即社會理論與哲學必須和一個多元的論述形構共同運作，該形構之中的所有要素都是不可或缺的，同時它們當中沒有一個可完全由其他要素所取代。

時至今日，有某個理念已是老生常談了，即社會科學中的取徑、學派或典範都具有多元性。這是在有關社會科學的反思中，一個相當普遍的想法，那些旨於並希望對於社會世界找到一個真實洞見的人，對這個想法表示哀悼，而那些認為各種理念的開放競爭是保障知識進步的重大因素者，則對這個想法大為讚賞。然而，我想要指出的多元性，卻絕非一種有關並存現象(co-existence)的軟弱、寬容多元性^②。更確切而言，我指涉的是，我們在追尋一種處理社會世界關鍵議題的恰當方法時，所做的各種努力之多元性，我也指涉一種負載理論的多元性，它承認對關鍵議題的單一、優勢答案，常常是無法達致的。與其說有種正確的「取徑」可用以處理問題(就好像一台飛機逐漸接近跑道準備降落時所循的路徑)，還不如說有一種理論空間存在，而多元的答案就位於此處。

在本書中，我由始至終將這個空間描述成三角形的。在回頭探討此空間中三個突出立場的特色前，我必須強調，此空間不必然是三角形的，且這不是由於任何後設理論(meta-theoretical)之故。就一方面而言，這是因為比起我已提供的、有關此空間的描述，可能還有其他更好的描述。我只希望我的描述被加以評斷時，讀者是以我所指出的內容作為評斷依據。另一方面，若讀者諸君覺得我的論述還算有說服力，則目前的這個三角格

②：此種寬容的並存現象肯定也有其必要性，但往往隨之而來的，是一種漠不關心的實踐相對論(practical relativism of indifference)，而這是我們永遠必須加以對抗的，因為它將會導致人們避免去提出決定性的問題，而那些問題關乎社會科學的所有努力。

局，可能只是此理論化空間在這個時間點上剛好形成的輪廓而已，抑或重要的是，它是出現在這個反思現代性經驗的時間點上。此經驗經歷了歷史上的變化，有關此經驗的思考過程也是如此，而其所導致的一個可能結果便是此理論化空間的輪廓。

我已選擇將現代主義描繪成此空間內的中心立場，它主導並組織了另外二者。根據之前所採用的空間隱喻，另外兩種社會與政治思想的模式，已被呈現為是從兩個不同方向，以批判性用詞連結到現代主義之上的。但這兩種模式並非僅在批判性的回應下從現代主義脫離出來，它們所陳述的某些面向，是傾向彼此的，雖然它們並未彼此融合在一起，或是變得可彼此化約。

舉例而言，某項有關自我的論述，對於自我的單一性表示質疑，而此論述中對差異性的強調，和另外一個論及「相同」主題的論述產生共鳴，該論述堅稱，若考慮到意義的多元性，就能在自我的理解上，打開各種不同的可能性，如此一來自我就具有實質的根植性。然而，這兩種模式依然無法彼此化約，這是因為有關差異性的概念，無法在有多種可用以產生意義的方式存在(這些方式皆存在於社會文化中)時，窮盡自身，而是指向一個更為基本的開放性，此開放性關乎於所謂的認同。知識上的宣稱，訴諸人類與世界之間關係的某種前哲學或前科學的根植性，這樣的做法也能以類似方式被視為和「科學」概念的解構有所共鳴。然而與此同時，前一種模式傾向於肯定在科學知識的範疇內追尋起源，也贊同去追尋科學知識的起源，而後一種模式則旨在攤開此追尋有問題的本質。第三，在提出必須「重新思考政治性」的這項提議中，存有某種政治再現，對於此政治再現的批判，包含了一些重要陳述，這些陳述關乎於某項論述中的實質嘗試，該論述意在讓原本單薄的自由政治變

得豐富。但那些批判重新處理基本議題(尤其是神學議題從政治議題脫離出來的這項歷史性動作,以及政治學上擴大引入他者性的此種做法)的方式,已無法在社會歷史中,找出任何政治秩序的實質基礎。

在此系統性的描述中,這兩項模式彼此間的不可化約情況變得顯而易見。然而,這種說法可能會反過來顯得第三個立場優於前兩者,尤其因為剛開始的時候,就是有了第三個立場的出現,這個三角形才得以形成。根據採取前二者其中一種立場的那些人的看法,第三種立場即使不會變成虛無主義(nihilism),也可能會變成相對主義(relativism),因為它帶有總是和這些用詞扯上關係的風險。

雖然肯定的是,若要承認任何理論立場和其他並存的立場之間是不可化約的,就必然要包含某種程度的相對主義,或是較好的觀點主義(perspectivism),但現代主義者對這些用詞所做出的預示性回應(apocalyptic reaction),卻沒有得到證成。此種帶有極高對抗性的回應採用了觀點主義,而假定對於那些不同理論立場之間的關係,我們不能提出任何說法。只要人們能夠處理有關觀察角度的問題,此觀察角度即觀點崛起之處,那麼觀點主義就能擁有完全不同的形態;它會變成各種相關與可能相關觀點的多元論。這三種模式在一個共同空間內運作,這個空間也許尚未得到完整的描述與界定,但它至少是可描述且可界定的(有關這樣的嘗試,參見 Ginzburg, 1998)。如果那些觀點每一次所提供的答案都是相對的,那麼它們首先與問題相對。於是,對這些問題進行分析時,即使這些問題在不同模式中以不同方式被加以措辭,還是會顯示出社會理論模式之間的密切性,儘管因為它們之間無法調和,而常常無法在各個語言間被完整翻譯出來。

試圖以此種關係用詞去談論有關知識、政體、自我、過去

與未來的問題群，是爲了讓這些問題之間的共同性顯現出來。此種嘗試的本質之一，在於必須選擇某種特定的語言，將此嘗試自身闡明，而這個語言接下來，可能證明是無法化約爲一個或多個(甚至可能是全部)其意在令它們彼此連結的詮釋。然而，這個語言也許能夠成功證明那些詮釋之間的密切性。

若有人有意願，也可將這裡所提出的分析，解讀爲對德希達(Derrida, 1978a: 293)所謂某種任務的特定描述，該任務即爲

131 在社會科學場域的各種詮釋模式之間，「構想出某個共同基礎，以及此無法化約之差異性的延異」。這項分析提出，進行此任務時所採納的取徑，必須處理兩項議題：首先，我們試圖理解的是什麼？這個問題指向討論中的問題群。我們的預期是，即使各種語言依舊無法互相調和，這些問題群之間還是可能有某種接近性與密切性，而這是在我們僅僅關注答案的分歧時，無法加以想像的。其次，我們是在何種情況下提出問題？這個問題指出，論述智識(discursive-intellectual)的時刻可能具有某種共同性(或是可理解的差異性)，這個面向若處於一個去脈絡化的分析中，同樣也可能是無法想像的。那些答案之中的變異，可能是來自於評估緊急性時的變異，此變異自身也許可加以分析，而非被視爲先驗上無法逾越的。

參、持續存在的問題群

就本質而言，社會理論化關乎於人類社會生活所遭遇到的主要問題群。那些問題群被實化爲出現在特定情況中的問題，也是必須找到解決方案的問題。人們針對有疑義的情況做出回應時，其方式有賴於對該問題的詮釋，以及該問題需要被處理的迫切性。就隱含層面而言，這意味著任何解決方案的適切

性，不能僅在任何一個理論化領域中被決定(無論該領域是如何地被加以概念化)，而完全忽略當時的情況、對迫切性的詮釋與評估。由於「在抽象概念中」、在時間之外，沒有標準可用以從多元的答案當中進行選擇，因此答案的可達致性，必然持續是一個在理論上懸而未決的議題。

相對於有關此種基本多元性的看法，訴諸於問題群的共同性，以將各個理論化模式連結起來的這種做法，預先假定了我所謂的、那些問題群的無法逃避性。在進行總結評論時，這是第二個我想要回頭再提的、我在進行推論時的中心理念。知識的確定性、政體的可行性、自我的連續性、過去的可企及性以及未來的透明度，在此已被視為未來社會思想必須論及的問題群；我們是無法將這些問題拒於門外的。若沒有進一步說明，這樣的主張將不容易得到接受。

一如往常，有關窮盡性(exhaustiveness)的議題將會被提出來；我必須強調，這裡並不打算提出這樣的宣稱。我希望我已藉由理論上和歷史上的聯合呈現，證明我們有足夠的理由去假定，這些問題是無法逃避的，但我並非主張沒有其他問題也是如此，我甚至並不主張我所選擇的問題比其他問題來得重要。

接下來，有人也許會問，此種無法逃避性是否並非僅是那些議題的呈現方式所造成的結果。更確切而言，尤其是以提出前三個問題的方式來看，此種方式中的現代主義理論化，難道不會促使這些問題被呈現為核心問題嗎？與此同時，針對現代主義所做出的第一項回應，是否會假設那些問題的答案總是既定的，而第二種回應又是否會認為那些問題無足輕重，或是已經克服呢？我必須承認，每一種提出議題的方式都必然有所偏頗；我們不能跨出社會理論化既有的空間，也許僅能將之加以擴大。然而，處理這些問題的不同方法，彼此並存的這項事實，證明了這些問題群是持續存在的，而非它們的解決方案或是無

足輕重性持續存在^③。我呈現這些議題時所用的形式，可能有許多瑕疵。但在人們有可能提出任何偏頗意見，以削弱這個有關無法逃避性的基本主張之前，必須先提出進一步的證據與推論以反對我的主張。

最後，現在我自己可能已提出了某些這樣的證據和推論。在前三章與後兩章之間，我引入了某種術語上的改變而沒有明說。在前三個章節中，理論和歷史聯合呈現出有關特定問題群的三種理論化模式，我超越了此種呈現方式，而對我們目前的情況以及可能伴隨此情況而來的迫切性，進行了反思。於是，對這些問題群之取徑的歷史化，就近似於說明，某些理論化模式可能消失，尤其是那些堅稱實質根植性存在的理論化，而另外一些模式則可能取得霸權，尤其是現代主義理論化的理性個人主義形式。然而，我一直自我監督，避免讓自己做出任何強硬的結論，指出完全的失敗或終極的勝利。雖然某些情況的詮釋，之所以能比其他詮釋來得有力且具說服力，是因為其社會政治及智識脈絡的關係，但是對社會世界進行思考的方式，並不會因此就失去了它們根本上的多元性。若用別的方式說明，就不是一種對情況的描述，而是主張某種這樣的改變必然會發生。

我在那兩個有關時間的章節中，試圖在字裡行間做到小心翼翼地、為我們自己的時代進行社會理論上的診斷，或者更確

③：舉例而言，讓我簡略地回到我經常引述的一個例子，因為其呈現方式相當清楚明晰。羅遜(Richard Rorty, 1989)一心追求的目標，可能是想要證明某些問題是無足輕重的，以呼籲我們將那些問題「拋下」。但如果我們在談論語言、自我與社群時，唯一需要說明的，只有它們全都是偶然的話，那麼就哲學面向來看，對於它們就沒什麼好寫的了。事實上，羅遜已針對這些問題群寫出許多著作，而且持續在寫著(關於政體和知識：分別為 Rorty, 1998a and 1998b)，這項事實已證明這些問題群是無法逃避的，甚至從我所謂的、對現代主義的第二種回應之立場來看，也是如此。

切而言，是根據之前所做的考量，探索出某些方法，以便能夠進行這樣的一種診斷。我已提出警告，指出評估用語的貧瘠，將會導致實質的一般性答案欠缺可信度，因此我確實想要說明的是，這是一個當前的風險。但與此同時，我不考慮那個方向的任何決定論，而是指向補償的方法。我所提出主張的中心結論(如果有這樣一個結論的話)，在於我們必須讓完整的智識空間一直處於使用中的狀態，而該空間是由那三種推論模式所界定的。在思考現代性，並保持完整的智識潛力以處理現在與未來充滿疑義的狀況時，這都是最適當的方法。因此，關於該如何詮釋此種特定的問題情境，我們不應預期單是從理論上的許可，就能得到指引。

- Abrams, Philip (1972) 'The sense of the past and the origins of sociology', *Past and Present*, 55, pp. 18-32.
- Alexander, Jeffrey (1994) 'How "national" is social theory? A note on some worrying trends in the recent theorizing of Richard Munch', *Theory* (Newsletter of the ISA Research Committee on Social Theory), Autumn, pp. 2-8.
- Apel, Karl-Otto (1991) 'Wittgenstein und Heidegger. Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs' in Brian McGuinness a.o., *Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen. Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein*. Frankfurt/M: Suhrkamp. pp. 27--68.
- Arendt, Hannah (1958a) *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1958b) *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland: World Publishing Company, 2nd edition.
- Arendt, Hannah (1965) *On Revolution*. New York: Viking.
- Arendt, Hannah (1978) *The Life of the Mind*, vol. I: *Thinking*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- Arnason, Johann P. (1989) 'The imaginary constitution of modernity', in Giovanni Busino et al. (ed.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*. Geneva: Droz. pp. 323-37.
- Arnason, Johann P. (1998) 'Multiple modernities and civilizational contexts: Reflections on the Japanese experience', unpublished paper.

- Assmann, Aleida and Friese, Heidrun (eds) (1998) *Identitäten*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Assmann, Jan (2000) *Herrschaft und Heil. Politische theologie in Altägypten, Israel und Europa*. Munich: Hanser.
- Attridge, Derek, Bennington, Geoff and Young, Robert (eds) (1987) *Post-structuralism and the Question of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baker, Keith Michael (1975) *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Baker, Keith Michael (1990) 'Representation redefined', in *Inventing the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 224-51.
- Balibar, Etienne and Wallerstein, Immanuel (1991) *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso.
- Baudrillard, Jean (1988) *America*. London: Verso.
- Bauman, Zygmunt (1987) *Legislators and Interpreters*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Zygmunt (1991) *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Zygmunt (1992) *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
- Bell, Daniel (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism*. London: Heinemann.
- Benjamin, Andrew (1997) *Present Hope. Philosophy. Architecture, Judaism*. London: Routledge.
- Benjamin, Walter (1978 [1935]) 'Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit' in Rolf Tiedemann and Hermann Schwepenhäuser (eds), *Gesammelte Schriften*, vol. I, 2. Frankfurt/M: Suhrkamp. pp. 431-69.
- Benjamin, Walter (1996 [1916]) 'Trauerspiel and tragedy', in Marcus Bullock and Michael W. Jennings (eds), *Selected writings*, vol. I. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. pp. 55-8.
- Berlin, Isaiah (1969) 'Two concepts of liberty', in *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Berman, Marshall (1982) *All That is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*. New York: Simon and Schuster.
- Bernstein, Richard J. (1998) *Freud and the Legacy of Moses*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berzinsky, Michael D. (1988) 'Self-theorists, identity status, and social

- cognition', in Lapsley, Daniel K. and F. Clark Power (eds), *Self, Ego, and Identity. Integrative Approaches*. New York: Springer. pp. 243-62.
- Bhaskar, Roy (1991) *Philosophy and the Idea of Freedom*. Oxford: Blackwell.
- Blumenberg, Hans (1985) *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Blumenberg, Hans (1997) 'Die welt hat keinen namen', *Ein mögliches Selbstverständnis*. Leipzig: Reclam. pp. 46-58.
- Bolsinger, Eckard (1999) *State and civil war. A comparative analysis of the political thought of Carl Schmitt and Vladimir I. Lenin*. Ph.D. thesis at the European University Institute, Florence.
- Boltanski, Luc (1990) *L' amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l' action*. Paris: Métailié.
- Boltanski, Luc and Chiapello, Eve (1999) *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Boltanski, Luc and Thévenot, Laurent (1991) *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Börne, Ludwig (1868) '114th letter from Paris, 15 March 1833', *Gesammelte Schriften*, vol. 12. Vienna: Tendler & Compo p. 108.
- Brague, Remi (1999 [1992]) *Europe, la Voie Romaine*. Paris: Gallimard.
- Brian, Eric (1994) *La mesure de l'etat. Administrateurs et géomètres au XVIIIe siècle*. Paris: Michel.
- Bryant, Christopher G.A. (1990) 'Tales of innocence and experience: Developments in sociological theory since the 1950s', in Christopher G .A. Bryant and Henk A. Becker (eds), *What Has Sociology Achieved?* Basingstoke: Macmillan. pp. 69-93.
- Burke, Edmund (1993 [1790]) *Reflections on the Revolution in France*. Oxford: Oxford University Press (ed. L.G. Mitchell).
- Cacciari, Massimo (1994) *Geo-filosofia dell' Europa*. Milan: Adelphi.
- Cacciari, Massimo (1997) *Arcipelago*. Milan: Adelphi.
- Castoriadis, Cornelius (1990) *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*. Paris: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1991) 'Power, politics, autonomy', in *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press. pp. 143-74.
- Cavell, Stanley (1989) *The New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein*. Albuquerque: Living Batch Press.

- Cavell, Stanley (1990) *Conditions Handsome and Unhandsome*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cavell, Stanley (1995) *Philosophical Passages*. Oxford: Blackwell.
- Caygill, Howard (1994) 'Benjamin, Heidegger and the destruction of tradition', in Andrew Benjamin and Peter Osborne (eds), *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*. London: Routledge. pp. 1-31.
- Cedroni, Lorella (1999) *Il problema della rappresentanza politica nel dibattito rivoluzionario inglese, francese e americano: Burke, Sieyès e Madison a confronto*. Ph.D. thesis at the European University Institute, Florence.
- Céline, Louis-Ferdinand (1988 [1933]) *Journey to the End of the Night*. London: Calder.
- Chase, Malcolm and Shaw, Christopher (1989) 'The dimensions of nostalgia', in Christopher Shaw and Malcolm Chase (eds), *The imagined Past. History and Nostalgia*. Manchester: Manchester University Press. pp. 1-17.
- Claudiel, Paul (1959) *Conversations dans le Loir-et-Cher*. Paris: Gallimard.
- Cohen, Anthony P. (1994) *Self-consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.
- Critchley, Simon (1998) 'The other's decision in me', *European Journal of Social Theory* 1 (2): 259-79.
- Dahrendorf, Ralf (1963) *Die angewandte aufklärung. Gesellschaft und demokratie in Amerika*. Munich.
- d'Arcy, Francois and Guy, Saez (1985) 'De la représentation', in François d'Arcy (ed.), *La représentation*. Paris: Economica.
- de Beauvoir, Simone (1963) *La Force des choses*. Paris: Gallimard.
- de Certeau, Michel (1988) *The Writing of History*. New York: Columbia University Press.
- de Tocqueville, Alexis (1966) *Democracy in America*. New York: Harper and Row.
- Derrida, Jacques (1978a) 'Structure, sign and play in the discourse of the human sciences', in *Writing and Difference*. London: Routledge. pp. 280-93.
- Derrida, Jacques (1978b) 'Différance', in *Margins of Philosophy*. London: Routledge. pp. 1-27.

- Derrida, Jacques (1986) 'Declarations of independence', *New Political Science*, 15: pp.7-13.
- Derrida, Jacques (1989) *Of Spirit. Heidegger and the Question*. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1990) 'Some statements and truisms about neologisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seisms', in David Carroll (ed.), *The States of "Theory". History, Art, and Critical Discourse*. New York: Columbia University Press. pp. 63-94.
- Derrida, Jacques (1991) *L'autre Cap*. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques (1994) *Specters of Marx*. New York: Routledge.
- Derrida, Jacques and Vattimo, Gianni (eds) (1995) *La religione*. Bari: Laterza.
- Desrosières, Alain (1991a) 'The part in relation to the whole? How to generalise. A pre-history of representative sampling', in Martin Bulmer, Kevin Bales, and Kathryn Kish Sklar (eds), *The Social Survey in Historical Perspective 1880-1940*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 217--44.
- Desrosières, Alain (1991 b) 'How to make things which hold together: social science, statistics, and the state', in Peter Wagner, Björn Wittrock, and Richard Whitley (eds), *Discourses on Society. The Shaping of the Social Science Disciplines*. Dordrecht: Kluwer. pp. 195-218.
- Desrosières, Alain (1993) *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*. Paris: La découverte.
- Dewey, John (1984 [1929]) *The Questfor Certainty*, in *The Later Works 1925-1953*, vol. 4. Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press.
- Donzelot, Jacques (1984) *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*. Paris: Fayard.
- Donzelot, Jacques (1991) 'The mobilization of society', in Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (eds), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 169-79.
- Dufresnois, Huguette and Miquel, Christian (1996) *La philosophie de l'exil*. Paris: Harmattan.
- Duhamel, Georges (1930) *Scènes de la vie future*. Paris: Mercure de France.
- Durkheim, Emile (1976) *The Elementary Forms of Religious Life*. London: Allen & Unwin.

- Dutschke, Rudi (1974) *Versuch, Lenin auf die FüÙe zu stellen*. Berlin: Wagenbach.
- Eco, Umberto (1986) 'Travels in Hyperreality', in *Travels in Hyperreality*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1998) *Antinomien der moderne*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Engels, Friedrich (1958) *The Condition of the Working Class in England in 1844*. Oxford: Blackwell.
- Erikson, Erik H. (1968) 'Identity, psychosocial', *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 7. London and New York: Macmillan and Free Press.
- Espagne, Michel and Werner, Michael (1988) *Transferts: les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand, XVIIIe et XIXe siècle*. Paris: Editions Recherche sur les Civilisations.
- Fabian, Johannes (1983) *Time and the Other*. New York: Columbia University Press.
- Felski, Rita (1995) *The Gender of Modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Foucault, Michel (1966) *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1984) 'What is Enlightenment?' in Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*. London: Penguin. pp. 32-50.
- Fourastié, Jean (1979) *Les trente glorieuses ou la révolution invisible de 1946 à 1975*. Paris: Fayard.
- Fraenkel, Ernst (1959) *Amerika im spiegel des Deutschen politischen denkens*. Cologne.
- Fraisse, Robert (1981) 'Les sciences sociales et l'Etat', in *Esprit* (50), February, pp. 21-7.
- Freud, Sigmund (1967) *Moses and Monotheism*. New York: Random House.
- Freud, Sigmund (1985) 'Civilization and its discontents', in *Civilization, Society and Religion* (vol. 12 of the Penguin Freud Library). London: Penguin. pp. 251-340.
- Friese, Heidrun (1991) *Ordnungen der Zeit. Zur sozialen Konstitution von Temporalstrukturen in einem sizilianischen art*. Ph.D. thesis, University of Amsterdam.
- Friese, Heidrun (1993) 'Die Konstruktion von zeit: zum prekären verhältnis von akademischer "theorie" und lokaler praxis', *Zeitschrift für*

- Soziologie*, 22 (5): 323-37.
- Friese, Heidrun (1995) 'Zitationen der geschichte - zur (re)konstruktion von vergangenheit in einem sizilianischen ort', *Historische Anthropologie*, 2 (I): 39-62.
- Friese, Heidrun (1996) *Lampedusa. Historische anthropologie einer insel*. Frankfurt/ Main: Campus.
- Friese, Heidrun (1997) 'Geschichte im Alltag', in Jörn Rüsen and K. Müller (eds), *Historische Sinnbildung*, vol. I. *Sinnprobleme und Zeitstrukturen*. Reinbek: Rowohlt.
- Friese, Heidrun (1998) 'Literal letters. On the materiality of words', *Paragraph*, 21 (2): pp. 169-99.
- Friese, Heidrun (2000) 'Silence - voice - representation', in Robert Fine and Charles Turner (eds), *Social Theory after the Holocaust*. Liverpool: Liverpool University Press (Studies in Social and Political Thought).
- Friese, Heidrun (ed.) (2001a) *Identities*. Providence: Berghahn.
- Friese, Heidrun (ed.) (2001 b) *The Moment*. Liverpool: Liverpool University Press (Studies in Social and Political Thought).
- Friese, Heidrun and Wagner, Peter (1993) *Der raum des gelehrten*. Berlin: sigma.
- Friese, Heidrun and Wagner, Peter (1997) 'Bild und wissen. Reflexionen zu erkenntnis und darstellung in den sozialwissenschaften', in Ute Hoffmann, Bernward Joerges and Ingrid Severin (eds), *Log/cons. Bilder zwischen theorie und anschauung*. Berlin: sigma. pp. 207-22.
- Friese, Heidrun and Wagner, Peter (1999a) 'Inescapability and attainability in the sociology of modernity', *European Journal of Social Theory*, 2 (I): pp. 27--44.
- Friese, Heidrun and Wagner, Peter (1999b). 'Not all that is solid melts into air. Modernity and contingency', in Mike Featherstone and Scott Lash (eds), *Spaces of Identity. City - Nation - World*, London: Sage, pp. 101-15.
- Friese, Heidrun and Wagner, Peter (2000) 'When "the light of the great cultural problems moves on". On the possibility of a cultural theory of modernity', *Thesis Eleven* no. 61: pp.25-40.
- Fromm, Erich (1941) *Escape from Freedom*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.

- Fuller, Steve (1998) 'Divining the future of social theory. From theology to rhetoric via social epistemology', *European Journal of Social Theory*, I (1): 107-26.
- Fyfe, Gordon and Law, John (1988) 'Introduction: on the invisibility of the visual', in Gordon Fyfe and John Law (eds), *Picturing Power. Visual Depiction and Social Relations*. London: Routledge. pp. 1-14.
- Gallie, W.B. (1955-6) 'Essentially contested concepts', *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56: 167-98.
- Game, Ann (1991) *Undoing the Social. Towards a Deconstructive Sociology*. Milton Keynes: Open University Press.
- Giddens, Anthony (1977) 'Functionalism: après la lutte', *Studies in Social and Political Theory*. London: Hutchinson.
- Giddens, Anthony (1984) *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity.
- Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-identity*. Cambridge: Polity.
- Ginzburg, Carlo (1998) 'Distanza e prospettiva. Due metafore', in *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*. Milan: Feltrinelli. pp. 171-93.
- Griswold, Wendy (1994) *Cultures and Societies in a Changing World*. Thousand Oaks: Pine Forge.
- Gunnell, John G. (1991) 'In search of the state: Political science as an emerging discipline in the US', in Peter Wagner, Björn Wittrock, and Richard Whitley (eds), *Discourses on Society. The Shaping of the Social Science Disciplines*. Dordrecht: Kluwer. pp. 123-61.
- Habermas, Jürgen (1981) *Theorie des kommunikativen handelns*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1985) *Der philosophische diskurs der moderne*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Halfeld, Adolf (1927) *Amerika und der Amerikanismus. Kritische betrachtungen eines Deutschen und Europäers*. Jena: Diederichs.
- Hannerz, Ulf (1992) *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Press.
- Hartz, Louis (1964) *The Founding of New Societies. Studies in the History of the United States*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Hartz, Louis (1955) *The Liberal Tradition in America*. New York: Harcourt, Brace and World.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977 [1807]) *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1996) *Vorlesungen zur geschichte der philosophie*. Hamburg: Meiner.
- Heidegger, Martin (1978 [1916]) 'Der zeitbegriff in der geschichtswissenschaft', in *Frühe schriften*. Frankfurt/M: Klostermann. pp. 413-33.
- Heidegger, Martin (1983a [1933]) *Die selbstbehauptung der Deutschen universität*. Frankfurt/M: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1983b) *Einführung in die metaphysik*. Frankfurt/M: Klostermann.
- Heilbron, Johan, Magnusson, Lars and Wittrock, Björn (eds) (1998) *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity*. Dordrecht: Kluwer.
- Heller, Agnes and Fehér, Ferenc (1988) 'On being satisfied in a dissatisfied society I and II', in *The Modern Political Condition*. Cambridge: Polity. pp. 14-43.
- Henningsen, Manfred (1974) *Der fall Amerika. Zur sozial- und bewußtseinsgeschichte einer verdrängung*. Munich: List.
- Hobbes, Thomas (1996 [1651]) *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Hollander, Paul (1992) *Anti-Americanism. Critiques at Home and Abroad 1965-1990*. New York; Oxford University Press.
- Hollis, Martin (1985) 'Of masks and men', in Michael Carrithers, Steven Collins und Steven Lukes (eds), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honig, Bonnie (1991) 'Declarations of independence: Arendt and Derrida on the problem of founding a republic', *American Political Science Review*, 85 (1); pp. 97-113.
- Honneth, Axel (1995) *The Struggle for Recognition*. Cambridge: Polity.
- Hont, Istvan (1987) 'The language of sociability and commerce: Samuel Pufendorf and the foundation of the "four-stages theory"', in Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. pp.253-76.
- Horkheimer, Max (1931) 'Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung', in *Frankfurter universitätsreden*, vol. XXXVII. Frankfurt/M: Englert und Schlosser.
- Horowitz, Irving Louis (1991) 'On Jacob L. Talmon', *Partisan Review*, no.

- 58,101-6.
- Husserl, Edmund (1970 [1935]) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Jameson, Fredric (1991) *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Jankélévitch, Vladimir (1983) *L'Irréversible et la nostalgie*. Paris: Flammarion.
- Joas, Hans (1993) *Pragmatism and Social Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Joas, Hans (1996) *The Creativity of Action*. Cambridge: Polity.
- Joas, Hans (1998) 'The autonomy of the self. The Meadian heritage and its postmodern challenge', *European Journal of Social Theory*, 1 (1): 7-18.
- Kant, Immanuel (1993 [1781]) *Critique of Pure Reason*. London: Dent.
- Kellner, Douglas (1992) 'Popular culture and the construction of post-modern identities', in Scott Lash and Jonathan Friedman (eds), *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.
- Kellner, Douglas (1995) *Media Culture, Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Postmodern*. London: Routledge.
- Kelly, George Armstrong (1992) *The Humane Comedy. Constant, Tocqueville and French Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kojève, Alexandre (1969) *Introduction to the Reading of Hegel*. New York: Basic Books.
- Koselleck, Reinhart (1979) *Vergangene zukunft. Zur semantik geschichtlicher zeiten*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Kraynak, Robert P. (1990) *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kriegel, Annie (1972) 'Consistent misapprehension: European views of America and their logic', *Daedalus*, no. 101, fall.
- Kristeva, Julia (1991) *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia.
- Kuisel, Richard F. (1993) *Seducing the French. The Dilemma of Americanization*. Berkeley: University of California Press.
- Lamberti, Jean-Claude (1983) *Tocqueville et les deux démocraties*. Paris, Presses Universitaires Françaises,
- Lamont, Michèle and Thévenot, Laurent (eds) (2000) *Rethinking Comparative Cultural Sociology. Politics and Repertoires of Evaluation in*

- France and the United States*. New York: Cambridge University Press.
- Lamont, Michèle (1992) *Money, Morals and Manners. The Culture of the French and American Upper-middle Class*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lapsley, Daniel K. and Power, F. Clark (eds) (1988) *Self, Ego, and Identity. Integrative Approaches*. New York: Springer.
- Lash, Scott and Friedman, Jonathan (eds) (1992) *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.
- Lash, Scott (1994) 'Expert systems or situated interpretation? Culture and institutions in disorganized capitalism', in Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash (eds), *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity.
- Latour, Bruno (1993) *We Have Never Been Modern*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Lawrence, D.H. (1962) 'The spirit of place', in Armin Arnold (ed.), *The Symbolic Meaning. The Uncollected Versions of Studies in Classic American Literature*. Fontwell: Centaur Press.
- Lawrence, D.H. (1964) *Studies in Classic American Literature*. London: Heinemann.
- Lawrence, D.H. (1987) *The Plumed Serpent (Quetzalcoatl)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lebovics, Herman (1986) 'The uses of America in Locke's Second Treatise of Government', *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, pp. 567-81.
- Lefort, Claude (1972) *Le travail de l'oeuvre machiavel*. Paris: Gallimard.
- Lefort, Claude (1986a) 'La question de la démocratie'. *Essais sur la politique. Xl^e-xx^e siècles*. Paris: Seuil. pp. 17-30.
- Lefort, Claude (1986b) 'Réversibilité: Liberté politique et liberté de l'individu', *Essais sur la politique. Xl^e-xx^e siècles*. Paris: Seuil. pp. 197-216.
- Lefort, Claude (1986c) 'Permanence du théologico-politique?', *Essais sur la politique. Xl^e-xx^e siècles*. Paris: Seuil. pp. 251-300.
- Lefort, Claude (1991) 'Introduction' to Gordon S. Wood, in *La création de la république américaine 1776-1787*. Paris: Belin.
- Lenau, Nikolaus (1971) *Sämtliche werke und briefe*, vol. II. Frankfurt/M: Insel.
- Locke, John (1966) *The Second Treatise of Government*. Oxford: Blackwell.

- Löwith, Karl (1949) *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Liotard, Jean-François (1984 [1979]) *The Postmodern Condition*. Manchester: Manchester University Press.
- Liotard, Jean-François (1989a) 'Universal history and cultural differences', in Andrew Benjamin (ed.), *The Lyotard Reader*. Oxford: Blackwell. pp. 314-24.
- Liotard, Jean-François (1989b) in 'Discussions, or phrasing "after Auschwitz"', in Andrew Benjamin (ed.), *The Lyotard Reader*. Oxford: Blackwell. pp. 360-92.
- Maier, Charles S. (1970) 'Between taylorism and technocracy', *Journal of Contemporary History*, 5: pp. 27-61.
- Maier, Hans (1980) *Die ältere deutsche Staats - und verwaltungslehre*. Munich: Beck.
- Mann, Micheal (1986) *The Sources of Social Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Manent, Pierre (1994) *La cité de l 'homme*, Paris: Fayard.
- Marx, Karl (1963) 'On the Jewish Question' in Tom B. Bottomore (ed.), *Early Writings*. New York: McGraw-Hill.
- Mason, Peter (1990) *Deconstructing America. Representations of the Other*. London: Routledge.
- Mathy, Jean-Philippe (1993) *Extrême-Occident. French Intellectuals and America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mazlish, Bruce (1989) *A New Science. The Breakdown of Connections and the Birth of Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Miller, Henry (1947) *The Air-conditioned Nightmare*. London: Seeker & Warburg.
- Miquel, Christian (1992) *Critique de la modernité. L 'exit et le social*. Paris: Harmattan.
- Miquel, Christian (1996) *La quête I 'exit (Pratique de l'exil)*. Paris: Harmattan.
- Morley, David and Robbins, Kevin (1995) *Spaces of identity. Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*. London: Routledge.
- Mouffe, Chantal (1991) 'Pluralism and modern democracy. Around Carl Schmitt', in *The Return of the Political*. London: Verso. pp. 117-34.
- Mouffe, Chantal (ed.) (1999) *The Challenge of Carl Schmitt*. London:

- Verso.
- Münch, Richard (1991) 'American and European social theory: cultural identities and social forms of theory production', *Sociological Perspectives*, 34: pp. 313-35.
- Münch, Richard (1993) 'The contribution of German social theory to European sociology', in Birgitta Nedelmann and Piotr Sztompka (eds), *Sociology in Europe*. Berlin: de Gruyter. pp. 45-66.
- Münch, Richard (1995) 'Geopolitics in guise of universalist rhetoric. A response to Jeffrey C. Alexander', *Theory* (Newsletter of the ISA Research Committee on Social Theory), Spring, pp. 2-10.
- Münkler, Herfried (1998) 'Zwang und freiheit in der politik der moderne' (unpublished paper).
- Murphy, Tim (1997) *The Oldest Social Science? Configurations of Law and Modernity*. Oxford: Clarendon Press.
- Nagel, Ernest (1961) *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*. New York: Harcourt, Brace, and World.
- Nancy, Jean-Luc (1990) 'Finite history', in David Carroll (ed.), *The States of Theory: History, Art and Critical Discourse*. Stanford: Stanford University Press. pp. 149-72.
- Nancy, Jean-Luc (1991) *The Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nietzsche, Friedrich (1968) *Also sprach Zarathustra*. Berlin: de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1972) 'Unzeitgemässe betrachtungen. Erstes Stück: Vom nutzen und nachteil der historie für das leben', in Giorgio Colli andazzino Montinari (eds), *Werke. Kritische gesamttausgabe*. Berlin: de Gruyter. pp. 239-330.
- Nisbet, Robert A. (1959) *The Sociological Tradition*. London: Heinemann.
- Nisbet, Robert A. (1969) *Social Change and History. Aspects of the Western Theory of Development*. New York: Oxford University Press.
- Österberg, Dag (1988) *Meta-sociology. An Inquiry into the Origins and Validity of Social Thought*. Oslo: Norwegian University Press.
- Outhwaite, William (1999) 'The myth of mode mist method', *European Journal of Social Theory*, 2 (1): 5-25.
- Pagden, Anthony (ed.) (1987a) *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pagden, Anthony (1987b) 'Introduction', in Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*. Cambridge:

- Cambridge University Press. pp. 1-17.
- Pagden, Anthony (1993) *European Encounters with the New World*. New Haven: Yale University Press.
- Paine, Thomas (1993 [1791-2]) *The Rights of Man*. London: Dent.
- Papastergiadis, Nikos (1993) *Modernity as Exile. The Stranger in John Berger's Writing*. Manchester: Manchester University Press.
- Papastergiadis, Nikos (2000) *The Turbulence of Migration*. Cambridge: Polity Press.
- Pettit, Philip (1997) *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon.
- Pocock, John Greville Agard (1976) *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Pollak, Michael (1979) 'Paul F. Lazarsfeld - fondateur d'une multinationale scientifique', *Actes de la recherche en sciences sociales*, 25: pp. 45-59.
- Prete, Antonio (1992) *Nostalgia. Storia di un Sentimento*. Milan: Cortina.
- Procacci, Giovanna (1993) *Gouverner la misère*. Paris: Seuil.
- Rawls, John (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap of Harvard University Press.
- Rorty, Richard (1980) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, Irony, Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1998a) *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-century America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rorty, Richard (1998b) *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, Gillian (1992) *The Broken Middle. Out of Our Ancient Society*. Oxford: Blackwell.
- Rose, Gillian (1993) *Judaism and Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Rosenblum, Nancy L. (1987) *Another Liberalism. Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Roth, Michael S. (1992) 'The time of nostalgia. Medicine, history and normality in 19th-century France', *Time & Society*, 1 (2): 271-86.
- Sahlins, Marshall (2000) "'Sentimental pessimism" and ethnographic ex-

- perience, or, Why culture is not a disappearing “object””, in Lorraine Daston (ed.), *Biographies of Scientific Objects*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 158-202.
- Said, Edward (1979) *Orientalism*. New York: Vintage.
- Sartre, Jean-Paul (1949) ‘Presentation’, in *Situations III*. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul (1968) ‘Individualism and conformism in the United States’, in *Literary and Philosophical Essays*. London: Hutchinson. pp. 97-106.
- Schmidt, Alexander (1997) *Reisen in die moderne. Der Amerika-diskurs des Deutschen bürgertums vor dem Ersten Weltkrieg im europäischen vergleich*. Berlin: Akademie Verlag.
- Schmitt, Carl (1996) *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes - Meaning and Failure of a Political Symbol*. Westport: Greenwood.
- Schnapper, Dominique (1998) *La Relation à l'autre. Au coeur de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.
- Schwan, Gesine (1986) ‘Das Deutsche Amerikabild seit der Weimarer Republik’, *Aus Politik und zeitgeschichte*, 26: pp. 3-15.
- Seidman, Steven (1983) *Liberalism and the Origins of European Social Theory*. Oxford: Blackwell.
- Sellin, Volker (1978) ‘Politik’, in Otto Brunner, Werner Conze and Reinhart Koselleck (eds), *Geshichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett-Cotta, vol. 4, pp. 789-874.
- Sewell, William H. Jr (1986) ‘Artisans, factory workers and the formation of the French working class, 1789-1848’, in Ira Katznelson and Aristide R. Zolberg (eds), *WorkingClass Formation: Nineteenth-Century Patterns in Europe and the United States*. Princeton: Princeton University Press. pp. 45-70.
- Shapin, Steven and Schaffer, Simon (1985) *Leviathan and the Air Pump*. Princeton: Princeton University Press.
- Shklar, Judith N. (1987) ‘Alexander Hamilton and the Language of Political Science’, in Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 339-55.
- Shklar, Judith N. (199 I) ‘Redeeming American Political Theory’, in *American Political Science Review*, 85 (I): 3-15.
- Skinner, Quentin (1997) *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Skirbekk, Gunnar (1993) *Rationality and Modernity. Essays in Philosophical Pragmatics*. Oslo: Skandinavian University Press.
- Slygoski, B.R. and Ginsburg, G.P. (1989) 'Ego identity and explanatory speech', in John Shotter and Kenneth J. Gergen (eds), *Texts of Identity*. London: Sage. pp. 36--39.
- Smelser, Neil (1997) *Problematics of Sociology*. Berkeley: University of California Press.
- Smith, Stephen B. (1989) *Hegel's Critique of Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sombart, Werner (1969) *Warum gibt es in den vereinigten staaten keinen sozialismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Spoerri, William T. (1936) *The Old World and the New. A Synopsis of Current European Views on American Civilisation*. Zurich: Niehans.
- Stafford, William (1989) "This once happy country": nostalgia for pre-modern society', in Christopher Shaw and Malcolm Chase (eds), *The Imagined Past. History and Nostalgia*. Manchester: Manchester University Press. pp. 33-45.
- Stengers, Isabelle (1993) *L'invention des sciences modernes*. Paris: La decouverte.
- Sternberger, Dolf (1971) 'A controversy of the late-eighteenth century concerning representation', *Social Research*, vol. 38.
- Straub, Jürgen (1998) 'Personale und kollektive identität, Zur analyse eines theoretischen begriffs', in Aleida Assmann and Heidrun Friese (eds), *Identitäten*, Frankfurt/M: Suhrkamp. pp. 73-104.
- Taubes, Jacob (1991) *Abendländische eschatologie*. Munich: Matthes & Seitz.
- Taylor, Charles (1989) *Sources of the Self*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1991) *The Malaise of Modernity*. Concord, Ont.: Anansi.
- Taylor, Charles (1995a) 'Overcoming epistemology', in *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. pp. 1-19.
- Taylor, Charles (1995b) 'The importance of Herder', in *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. pp. 79-99.
- Taylor, Charles (1995c) 'Heidegger, language, and ecology', in *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. pp. 100-126.
- Tester, Keith (1993) *The Life and Times of Post-Modernity*. London:

- Routledge.
- Therborn, Göran (1976) *Science, Class and Society. On the Formation of Sociology and Historical Materialism*. London: New Left Books.
- Thévenot, Laurent (1985) 'Les investissements de forme', in Laurent Thévenot (ed.), *Conventions économiques, cahiers du centre d'Études de l'Emploi*. Paris: PUF, pp. 21-71 (an English version was published as: 'Rules and implements: investment in forms', in *Social Science Information*, 23 (1) 1984: pp. 1--45).
- Thévenot, Laurent (1990) 'L'action qui convient', in Paul Pharo, Patrick Ladrière and Louis Quéré (eds), *Les Formes de l'Action*. Paris: Editions de l'EHESS. pp. 39-69 (*Raisons pratiques*, no. 1).
- Thévenot, Laurent (1993) 'Agir avec d'autres. Conventions et objets dans l'action coordonnée', in Paul Ladrière, Patrick Pharo and Louis Quéré (eds), *La théorie de l'action. Le sujet pratique en débat*. Paris: CNRS Editions. pp. 275-289.
- Todorov, Tzvetan (1982) *La Conquete de l'Amérique: la question de l'autre*. Paris: Seuil.
- Tönnies, Ferdinand (1922) *Kritik der öffentlichen meinung*. Berlin: Springer.
- Toulmin, Stephen (1990) *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Toulmin, Stephen (1984) 'Introduction' to John Dewey, *The Quest for Certainty*, in *The Later Works 1925-1953*, vol. 4, Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press.
- Trommler, Frank (1986) 'Aufstieg und fall des Amerikanismus in Deutschland', in Frank Trommler (ed.), *Amerika und die Deutschen*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Valéry, Paul (1951) 'America as a projection of the European mind', in *Reflections on the World Today*. London: Thames and Hudson.
- Valéry, Paul (1957) 'La crise de l'esprit', in *Oeuvres*. Paris: Gallimard. pp. 988-1014.
- Vatter, Miguel (2000) *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*. Dordrecht: Kluwer.
- Wagner, Peter (1990) *Sozialwissenschaften und Staat. Frankreich, Italien, Deutschland, 187fJ-1980*. Frankfurt/M: Campus.
- Wagner, Peter (1992) 'Liberty and discipline. Making sense of postmodernity, or, once again, toward a sociohistorical understanding of modernity', *Theory and Society*, 21 (4): 467--492.

- Wagner, Peter (1994a) *A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline*. London: Routledge.
- Wagner, Peter (1994b) 'Dispute, uncertainty and institution in recent French debates', *The Journal of Political Philosophy*, 2 (3): 270-289.
- Wagner, Peter (1995) 'Sociology and contingency. Historicizing epistemology', *Social Science Information/Information sur les sciences sociales*, 34 (2): 179-204.
- Wagner, Peter (1996) 'Crises of modernity. Political sociology in historical contexts', in Stephen P. Turner (ed.), *Social Theory and Sociology*. Oxford: Blackwell. pp. 97-115.
- Wagner, Peter (1998a) 'Certainty and order, liberty and contingency; the birth of social science as empirical political philosophy', in Johan Heilbron, Lars Magnusson and Björn Wittrock (eds), *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity*. Dordrecht: Kluwer. pp. 241-63.
- Wagner, Peter (1998b) 'Fest-stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen diskussion über Identität', in Aleida Assmann and Heidrun Friese (eds), *Identitäten*. FrankfurtJM: Suhrkamp. pp. 44-72.
- Wagner, Peter (1998c) 'Politik und moderne', in *Die grünen und die moderne*. Netzwerk Mecklenburg-Vorpommern in der Heinrich Böll-Stiftung (ed.). Rostock: Netzwerk Mecklenburg-Vorpommern (n.d.). pp. 35-68.
- Wagner, Peter (1999a) 'The resistance that modernity constantly provokes. Europe, America and social theory', in *Thesis Eleven* (58): 39-63.
- Wagner, Peter (1999b) "'Adjusting social relations". Social science and social planning during the twentieth century', in Theodore Porter and Dorothy Ross (eds), *The Cambridge History of Science*, vol. 7: *Modern Social and Behavioral Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wagner, Peter (1999c) 'Das Politische denken. Claude Leforts Herausforderung an unser Politikverständnis' (publication in preparation).
- Wagner, Peter (2000) "'An entirely new object of consciousness, of volition, of thought". The coming into being and (almost) passing away of "society" as an object of sociology', in Lorraine Daston (ed.), *Biographies of Scientific Objects*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 132-157.
- Wagner, Peter (2001) *Not All That is Solid Melts into Air. A History and*

- Theory of the Social Sciences*. London: Sage.
- Walzer, Michael (1990) 'What does it mean to be an "American"?' *Social Research*, 57 (3): 591--614.
- Weber, Alfred (1925) *Die Krise des modernen staatsgedankens in Europa*. Stuttgart and Berlin: DV A.
- Weber, Max (1975) *Wissenschaft als beruf*. Berlin: Duncker & Humblot. (Engl. tr.: 'Science as a vocation', in H.H. Gerth and C. Wright Mills (eds), *From Max Weber. Essays in Sociology*. London: Routledge and Kegan Paul.)
- Weir, Allison (1996) *Sacrificial Logics. Feminist Theory and the Critique of Identity*. New York: Routledge.
- Williams, Raymond (1961) *The Long Revolution*. Harmondsworth: Penguin.
- Wittgenstein, Ludwig (1969) *On Certainty* (ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright). Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1984a) *Tractatus logicus-philosophicus*. Werkausgabe, vol. 1. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein, Ludwig (1984b) 'Philosophische untersuchungen', in *Tractatus logicus-philosophicus*. Werkausgabe, vol. 1. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Wittrock, Bjorn and Wagner, Peter (1992) 'Policy Constitution Through Discourse: Discourse Transformation and the Modern State in Central Europe', in Douglas Ashford (ed.), *History and Context in Comparative Public Policy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. pp. 227-246.
- Wittrock, Björn and Wagner, Peter (1996) 'Social Science and the Building of the Early Welfare State', in Dietrich Rueschemeyer and Theda Skocpol (eds), *Social Knowledge and the Origins of Social Policies*. Princeton and New York: Princeton University Press and Russell Sage Foundation. pp. 90-113.
- Wokler, Robert (1987) 'Saint-Simon and the passage from political to social science', in Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, David (1990) *Philosophy at the Limit*. London: Unwin & Hyman.
- Wood, Gordon S. (1998 [1969]) *The Creation of the American Republic 1776-1787*. Durham: University of North Carolina Press.
- Wuthnow, Robert (1989) *Communities of Discourse. Ideology and Social*

Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Yack, Bernard (1997) *The Fetishism of Modernities.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Zimmermann, Bénédicte, Didry, Claude and Wagner, Peter (eds) (1999) *Le Travail et la nation. Histoire croisée de la France et de l'Allemagne.* Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

本索引頁碼係英文版頁碼 · 請按中文版頁邊號碼檢索

- Abbé Sieyès, 西耶 47
- Abrams, Philip, 亞伯拉罕 80, 89
- Adorno, Theodor W., 阿多諾 86, 97
- Africa, 非洲 108, 109, 112
- Afro-Americans, 美國黑人 66
- agentiality, 能動性 50, 51, 63, 64, 72, 73
- alterity (otherness), 異己性(他者性) 63, 64, 73, 88, 108-9, 113, 125
- America (as a topic of social theory), 美國(作為社會理論的主題) 6, 54, 82, 105-6, 108-26; 另請參見: USA 美國
- American Revolution, 美國革命 23, 37, 39, 54, 56, 110
- Americanization, 美國化 114, 116-118
- Americanism, 美國主義 123
- Ancien Régime, 舊體制 48
- Apel, Karl-Otto, 亞培 34
- architecture, 建築學 6, 96, 98
- Arendt, Hannah, 漢娜·鄂蘭 34, 39, 50, 54, 64, 68, 88, 110
- Aristoteles, 亞里斯多德學派 50
- Arnason, Johann P., 阿那森 4, 7
- arts, 藝術 6, 61, 88, 96, 116
- Asia, 亞洲 108, 112, 116
- Assmann, Aleida, 阿斯曼 63
- Assmann, Jan, 阿斯曼 101
- atomism, 原子主義 120, 126
- attainability, 可達致性 1, 4, 9, 12-13, 30, 39, 55, 57, 70, 86, 92-3, 129-31
- Auschwitz, 奧許維茲集中營 81, 97
- autonomy, 自主性 4, 6-8, 10-11, 38, 61, 63, 72-5, 114, 119-20
- collective, 集體 53
- individual, 個人 25, 38, 61, 116-20, 122

- Baker, Keith Michael, 貝克 42-3, 48
- Balkan, 巴爾幹半島 96
- Baudrillard, Jean, 布希亞 82
- Bauman, Zygmunt, 鮑曼 42, 84
- beginning (of action, in politics), 起點(行動、政治) 40, 50, 52, 54, 57, 109-10
- beginning (of a grand narrative), 起點(宏偉敘事) 81, 82
- beginning (of thinking), 起點(思想) 11, 109
- behaviourism, 行為主義 24, 25, 47
- Bell, Daniel, 貝爾 99
- Benjamin, Andrew, 班雅明 104
- Benjamin, Walter, 班雅明 88
- Berlin, 柏林 81
- Berlin, Isaiah, 柏林 97
- Berman, Marshall, 伯曼 61, 84
- Berzinsky, Michael, D., 伯金斯基 74
- Blanchot, Maurice, 布朗修 64
- Boltanski, Luc, 博東斯基 10, 18, 31, 34
- Börne, Ludwig, 白爾尼 112
- bourgeoisie, 布爾喬亞 53, 119
- Brague, Rémi, 布拉格 100, 101
- Brian, Eric, 布萊恩 42, 44
- Briet, Pierre-Urbain, 布瑞特 92
- Budapest, 布達佩斯 81
- bureaucracy, 官僚體系 98, 119
- Burke, Edmund, 柏克 42, 46
- Cacciari, Massimo, 卡奇亞利 55
- capitalism, 資本主義 82, 98-9, 103, 119
- Castoriadis, Cornelius, 加斯托 4, 73, 81
- Cavell, Stanley, 卡維爾 70, 104
- Cedroni, Lorella, 塞多尼 46
- Celan, Paul, 策蘭 97
- Céline, Louis-Ferdinand, 席琳 115
- Central Europe, 中歐 96
- certainty (of knowledge), 確定性(知識) 2, 4, 6, 8, 12, 15-34, 38-9, 42, 46, 51, 54, 67, 74-5, 88, 124, 128, 131
- Chase, Malcolm, 柴斯 90
- Chicago, 芝加哥 111
- Christianity, 基督宗教 101, 109
- civil war, 內戰 15
- civilization, 文明 61, 92, 105, 111, 113-15, 125
- class, 階級 7, 23, 48, 53, 54, 65, 96, 119
- class consciousness, 階級意識 48
- classical sociology, 古典社會學 45, 50, 85
- Claudel, Paul, 克洛岱爾 105, 116, 137
- Cold War, 冷戰 57
- common good, 共同善 50
- communitarianism, 社群主義 55, 57
- community, 社群 8, 30, 43, 55, 57, 65, 67, 71, 82, 85-6, 89, 114-15, 123, 133
- Comte, Auguste, 孔德 22, 24, 42, 48, 85
- Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de, 孔多塞 38, 42, 43, 47, 120

- conformism, 順從主義 120, 123
 conformity, 順從 111
 constraint, 約束 31, 93
 contingency, 偶然性 8, 19, 29-30,
 33, 38, 39, 51-2, 61, 100, 127
 Copernican revolution, 哥白尼革命
 16
 Critchley, Simon, 奎奇立 64
 Critical Theory, 批判理論 16
 cultural-linguistic theory of the pol-
 ity, 政體的文化語言理論 7, 45,
 54, 56-7, 65, 93
 culture, 文化 38, 45, 56, 60, 63-7,
 70, 77, 99, 108, 113, 117, 123,
 130
 Czechoslovakia, 捷克斯洛伐克 81

 Dahrendorf, Ralph, 達倫道夫 111
 d'Arcy, François, 達西 48, 138
 de Beauvoir, Simone, 西蒙波娃
 108
 de Certeau, Michel, 狄塞托 78
 de Tocqueville, Alexis, 托克維爾
 45, 60, 111, 120
 Declaration of Independence
 (American), 獨立宣言(美國)
 109-10
 deconstruction, 解構 9, 57, 70, 79,
 81-2, 89, 93, 130, 132
 democracy, 民主 38, 41, 45, 116
 Derrida, Jacques, 德希達 33, 54-5,
 57, 64, 70, 81-4, 89, 99, 104, 110,
 116, 130
 Descartes, René, 笛卡兒 11-12,
 17-19, 104, 115
 Descrosières, Alain, 笛克斯爾 25,
 26, 44
 determinism, 決定論 23-4, 50, 51,
 54, 132
 cultural, 文化 64, 80
 historical, 歷史 78, 87, 97
 social, 社會 74
 Detroit, 底特律 111
 Dewey, John, 杜威 15-21, 24, 26,
 30, 32-3, 115
 difference, 差異 63-4, 69-70, 72-3,
 109, 111, 129-31
 discontents (*Unbehagen*), 不滿 86
 disenchantment, 除魅 86, 90
 dislocation (modernity as), 移位(現
 代性作為) 82, 94, 100, 104, 121
 distancing (from the world), 遠離
 (世界) 10-12, 17-18, 32, 70, 73-4,
 84, 88-90, 104-6, 122, 124,
 128, ; 參見: embeddedness 根植
 性, rootedness 根植性
 diversity, 多樣性 8, 30, 34, 39, 40,
 49, 56, 69, 121, 122
 division of (social) labour, (社會)分
 工 48, 50, 92, 95
 Donzelot, Jacques, 唐澤洛特 25,
 48
 doubt (about knowledge), 懷疑(關
 於知識) 11, 17-19, 23-5, 30-3, 67,
 69, 103
 dualism (in social theory), 二元論
 (社會理論) 87, 117, 122, 123,
 126
 Dufresnois, Huguette, 杜菲斯諾
 104
 Duhamel, Georges, 杜亞美 110-11,
 115-16, 118

- Durkheim, Emile, 涂爾幹 48-9, 51, 65, 85, 92
- Eco, Umberto, 安伯托·艾可 123
- egalitarianism, 平等主義 48, 111, 116
- Eisenstadt, Shmuel N., 愛森斯塔 7
- Elias, Norbert, 伊利亞斯 106
- elite theories of society, 社會菁英理論 68
- emancipation, 解放 81, 97
- embeddedness, 根植性 33-4, 64, 73, 122, ; 參見: rootedness 根植性
- Emerson, Ralph Waldo, 愛默森 70, 126
- empirical social knowledge, 經驗社會知識 2-4, 7, 14, 28-32, 35, 45, 62-5, 69-76, 88, 119, 121, 124, 128
- empirical social sciences and research, 經驗社會科學與研究 15, 22-5, 50, 57, 107
- empiricism, 經驗主義 17, 47, 77, 80
- enchantment, 魅化 90
- Engels, Friedrich, 恩格斯 110
- England, 英格蘭 58, 97, 101
- Enlightenment, 啓蒙運動 1, 12, 23-4, 42-3, 48, 61, 65, 89, 107, 110-11, 118-19
- epistemology, 知識論 2, 5, 17-34
- Erikson, Erik H., 艾瑞克森 63, 68
- eschatological time, 末世 3, 86
- Espagne, Michel, 伊斯巴聶 72
- ethnicity, 族群性 58
- Europe, 歐洲 5, 7, 42, 45-7, 82, 94-9
- Europe in social theory, 社會理論中的歐洲 107-27
- Europeanization, 歐洲化 125
- evolutionism, 進化論 85, 87, 107-108
- exchange (as concept of social theory), 交換(作為社會理論概念) 32, 36, 40, 43, 50, 52
- exile, 流亡 97, 103-8, 121-2, 124
- existential experience, 存在經驗 103-4
- Felski, Rita, 費思基 85
- feminist theory, 女性主義理論 63, 66, 73
- fin de siècle, 世紀末 6, 23
- First World War, 第一次世界大戰 23-4, 88, 96-7, 110, 115, 118, 125, 126; 另請參見: war 戰爭
- Fordism, 福特主義 98
- form of life, 生活形式 121, 124
- Foucault, Michel, 傅柯 33, 36, 61, 119
- foundations (of action and practice), (行動與實踐的)基礎 27, 41-2, 45, 53-4, 88, 98, 103, 113, 124, 130
- foundations (of social theory), (社會理論的)基礎 9-11, 18, 21, 23-4, 28, 35, 43, 46, 52-4, 72, 81-2, 101, 109, 124
- Fourastié, Jean, 富拉斯蒂埃 56
- Fraenkel, Ernst, 佛瑞可 113, 140
- Fraisse, Robert, 費瑟 22
- France, 法國 6, 7, 36, 42, 48

- Frankfurt School, 法蘭克福學派 126
- freedom/liberty, 自由 38-42, 68, 73, 86, 91-2, 112, 127
- abstract, 抽象 123
- and certainty, 確定性 38, 51
- and diversity, 多樣性 56
- and equality, 平等 111
- and reason, 理性 1, 42-3, 52, 118-19
- discourse of, 論述 48
- individual, 個人 40-2, 86, 98, 111, 114-15
- modern, 現代 86
- negative/positive, 負面 / 正面 42, 97
- political, 政治 53, 86
- republican, 共和主義 40-2
- French Revolution, 法國大革命 1, 23, 37, 39, 42, 45-6, 48, 56, 65, 109-10, 115-16, 120
- Freud, Sigmund, 佛洛伊德 61, 63, 86, 91-2
- Friedman, Jonathan, 傅利曼 68
- friend and enemy, 朋友和敵人 53
- Friese, Heidrun, 費里斯 7, 28, 30, 63, 65, 77-8, 83, 91, 97
- Fukuyama, Francis, 福山 107
- Fuller, Steve, 富勒 29
- functionalism, 功能主義 51, 85, 100, 119, 126
- future, 未來 3, 8, 12, 81, 86, 88, 92, 95, 106-8, 113-14, 118-19, 124, 130-2
- Fyfe, Gordon, 費夫 28
- Gallie, W.B., 加利 61
- Game, Ann, 嘉姆 77
- genocide, 集體屠殺 97, 99
- Germanic World, 日耳曼世界 109
- Germany, 德國 7, 22, 45, 48, 87, 96, 101, 111
- Giddens, Anthony, 紀登斯 67-8, 84
- Ginsburg, G.P., 金斯伯格 63
- Ginzburg, Carlo, 金茲伯格 130
- globalization, 全球化 7, 100, 107
- Glorious Revolution, 光榮革命 56
- God, 上帝 49, 86, 89, 105
- Greek philosophy, 希臘哲學 16, 90, 101
- Greek World, 希臘世界 109
- Griswold, Wendy, 葛立斯伍德 65
- Gunnell, John G., 蓋尼爾 42
- Habermas, Jürgen, 哈伯瑪斯 8, 13, 84-6, 107, 117, 119
- Halfeld, Adolf, 哈爾菲德 115
- Hamilton, Alexander, 漢摩頓 47
- Hannerz, Ulf, 漢納茲 65
- Hartz, Louis, 哈茲 114
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 黑格爾 16, 38, 42, 45, 83, 85-6, 109, 111, 113, 117
- Heidegger, Martin, 海德格 15-17, 20-1, 30, 32-3, 70, 88, 104, 112
- Heilbron, Johan, 黑爾布隆 1, 36
- Herder, Johann Gottfried, 赫爾德 45, 65
- Hobbes, Thomas, 霍布斯 12, 18-19, 32, 40, 54
- Hollis, Martin, 霍利斯 67

- homesickness, 鄉愁 90, 92
- Honig, Bonnie, 洪妮葛 54
- Honneth, Axel, 霍耐特 45
- Hont, Istvan, 霍特 36
- Hook, Sidney, 胡克 16
- Horkheimer, Max, 霍克海默 15-16, 20-1
- Horowitz, Irving Louis, 霍洛維茲 97
- Husserl, Edmund, 胡塞爾 15, 112
- idealism, 觀念論 16, 126
- identity, 認同 2, 38, 45, 62-78, 91, 122, 130
 American, 美國 123
 collective, 集體 63, 65, 70, 71-2, 75-7
 European, 歐洲 116-17
 gender, 性別 66
 national, 國家的 77
- imaginary signification, 想像意涵 4, 7-8, 13, 81, 87, 118-19
- indeterminacy, 無法確定性 21, 87, 93, 99
- individual, 個人 10, 18, 23, 25, 30, 32, 36-8, 40-5, 47, 60-1, 72-4, 76, 92, 95, 103, 111, 113, 115-19, 123-4
- individualization, 個人化 61, 107, 118-19, 121
- individualism, 個人主義 10, 25, 37, 41, 44, 48, 54, 61, 63, 108, 111, 113-14, 118-20, 122-3
- industrial revolution, 工業革命 6, 33
- industrialization, 工業化 32, 48, 68, 97-8, 115
- inescapability, 無法逃避性 1, 11-13, 19, 39, 55, 57, 66, 73, 78, 80, 86-7, 89, 93, 95, 97, 100, 117
- Institute for Social Research (Frankfurt), 社會研究學院(法蘭克福) 16
- intellectual, 智識 106
- intelligence, 智慧(明智) 33-4, 91
- intelligibility, 可理解性 4, 23, 29, 76, 109
- interest, 利益 18, 23, 26, 31, 36, 41, 43, 46-51, 56, 60, 65, 94, 108-9, 111, 113
- International Style, 國際風格 98
- intersubjectivity, 互為主體性 64
- irreversibility, 不可逆性 85-6, 91
- Islamic countries, 回教國家 126
- Italy, 義大利 45
- James, William, 詹姆斯 115
- Jameson, Fredric, 詹明信 77
- Jankélévitch, Vladimir, 冉克雷維 91, 92, 105
- Japan, 日本 126
- Jewish culture, 猶太文化 65
- Jewry (European), 猶太人(歐洲) 96-7
- Joas, Hans, 喬漢斯 34, 60-1, 64, 115
- Judaism, 猶太主義 101
- July 1830 revolution (France), 一八三〇年七月革命(法國) 48
- justification, 合理化(證成) 10, 28, 34, 36, 43, 57, 83

- Kafka, Franz, 卡夫卡 88
- Kant, Immanuel, 康德 1, 16-7, 32, 81
- Kellner, Douglas, 凱納 63, 68-9
- Kelly, George Armstrong, 凱利 45
- Keynesianism, 凱因斯主義 15, 27, 82
- Kofman, Sarah, 柯夫曼 97
- Kojève, Alexandre, 柯耶夫 113
- Korea, 韓國 126
- Koselleck, Reinhart, 柯哲列克 84, 88
- Kraynak, Robert P., 克瑞尼克 46
- Kriegel, Annie, 克莉吉爾 112
- Lamberti, Jean-Claude, 蘭伯特 45
- Lamont, Michèle, 拉蒙特 65
- language (of the social sciences), (社會科學的)語言 8, 17, 25, 27-30, 34, 45, 48, 50, 53, 65, 71, 82, 97, 128, 130-1
- Lapsley, Daniel K., 拉普斯萊 63
- Lash, Scott, 拉許 65, 68
- law, 法律 41, 49, 60
- Law, John, 羅約翰 28
- Lawrence, D.H., 勞倫斯 105, 109, 112-13
- Lazarsfeld, Paul, 拉查斯菲 27
- Lefort, Claude, 列弗特 10, 38, 39, 41, 49, 54, 124
- Lenau, Nikolaus, 萊瑙 111
- Lenin, Vladimir 列寧 I, 53-4
- Levi, Primo, 李維 97
- Lévinas, Emmanuel, 列維納斯 64
- Lévi-Strauss, Claude, 李維史陀 100
- liberalism, 自由主義 10, 23, 38, 40-2, 54, 56, 97
- classical (restrictive), 古典(限制) 22, 48
- economic, 經濟 81
- individualist, 個人主義 37, 40, 42-3, 46, 51-6
- neo-liberalism, 新自由主義 7, 35, 55
- parliamentary, 議會 81
- postmodern, 後現代 8
- liberation, 解放 6, 38-9, 52, 81, 88, 96-7, 104, 124
- liberty, 自由; 參見: freedom 自由
- linguistic turn, 語言轉向 5, 29, 35
- literature, 文學 2, 61, 90, 93, 96, 103
- Locke, John, 洛克 32, 40, 109
- Lyotard, Jean-François, 李歐塔 17, 21, 33, 81-3, 84, 89, 94-5, 97, 106
- Machiavelli, Niccolò, 馬基維利 40, 57
- Maier, Charles, 梅爾 27
- Maier, Hans, 梅爾 48
- Manent, Pierre, 瑪南 39, 42
- Mann, Michael, 曼 120
- Mannheim, Karl, 曼海姆 106
- Marx, Karl, 馬克思 24, 48, 51, 56, 85, 117, 119-21
- Marxism, 馬克思主義 45, 52, 53, 96
- mass production and consumption, 大量生產與消費 98
- mass society, 大眾社會 25, 27, 68, 116, 120

- mastery, 支配 4, 6, 10, 113, 117-20, 122
- Mathy, Jean-Philippe, 馬堤 113, 115
- May 1968, 一九六八年五月 81
- Mead, George Herbert, 米德 61, 68
- meaning, 意義 45, 63-6, 69, 72, 73, 105, 119, 129
- in Wittgenstein, 維根斯坦 11
- loss of, 失落 86, 99, 115
- mechanization, 機械化 111
- membership, 會員資格 40, 57, 60, 65
- metaphysics, 形上學 6, 20, 26
- Michels, Robert, 米歇爾 68
- migration, 移民 66, 78, 94-5, 97, 103-5, 108, 111-12, 121-2
- Miller, Henry, 米勒 114
- Miquel, Christian, 米蓋爾 104
- Mirabeau, Jean Baptiste de, 米哈波 47
- modernization, 現代化 85, 98-9, 107
- neo-modernization, 新現代化 55
- modernism (in social theory), 現代主義(社會理論) 5-6, 8, 10-12, 19, 24, 33-4, 37-8, 54, 57, 63, 81, 83-4, 88-9, 122, 124, 129, 131, 133
- modernism (in the arts), 現代主義(藝術中的) 6, 96, 97, 99
- modernity 現代性
- culture of, 文化 7, 38, 60
- economic, 經濟 6, 99, 103
- experience of, 經驗 61, 91, 103-4, 121-4, 129
- extended, 長期 108
- imaginary signification of, 想像意涵 4, 8, 11, 81, 87, 118-20
- organized, 組織化 27, 84, 96, 102
- philosophy of, 哲學 6, 8, 91, 93, 116
- political, 政治的 6, 8, 25, 37-40, 47-60, 98, 116
- project of, 方案 7, 11, 24, 117
- restricted liberal, 限制自由 23, 60
- varieties of modernity, 現代性的種類 7-8, 102, 116, 124
- Mohl, Robert von, 莫爾 48
- Morin, Edgar, 莫翰 92
- Morley, David, 摩利 63
- Mosca, Gaetano, 莫斯卡 68
- Murphy, Tim, 墨菲 49
- Museum of Modern Art (New York), 現代藝術館(紐約) 97
- Nagel, Ernest, 那格爾 26
- Nancy, Jean-Luc, 蘭西 54-5, 82, 88, 123
- nation, 國家 6-7, 39, 65, 71, 95-6, 104, 113
- nationalism, 國族主義 45, 57, 94-6, 100, 103-4
- nation-state, 民族國家 6, 95
- natural sciences, 自然科學 17, 24, 26
- Nazism, 納粹主義 54, 96, 98
- negation, 否定 70, 83, 95, 97, 104-5
- neo-classical economics, 新古典經濟學 10, 25, 33, 43, 60, 64, 120
- New World, 新世界 109

- Nietzsche, Friedrich, 尼采 5, 12, 32, 61, 63, 83, 87-8, 112-13
- nostalgia, 懷舊 81-93, 95-6, 99, 100, 103-5
- Old World, 舊世界 95, 110
- ontology, 本體論 2, 15, 33, 43, 45, 50-1, 69, 76, 103, 106, 126
- Oriental World, 東方世界 109
- Orientalism, 東方主義 125
- origins, 起源 10, 80-3, 87-9, 91-4, 99-101, 103, 105, 108-9, 130
- Österberg, Dag, 歐斯特柏 25
- otherness, 他者性; 參見: alterity 異己性
- Ottoman Empire, 奧斯曼帝國 100
- Outhwaite, William, 奧斯維特 29
- Pagden, Anthony, 派格登 36, 47, 109
- Paine, Thomas, 佩恩 46
- Pareto, Vilfredo, 巴瑞圖 68
- Parsons, Talcott, 派深思 65, 68
- participation, 參與 46, 86, 122
- passions, 熱情 36, 41, 43, 60
- past, 過去 2, 8, 12, 32, 55, 77-8, 80-2, 84-95, 99-100, 109, 122, 130-31
- perestrojka, 改革 57
- perspectivism, 觀點主義 130
- Pettit, Philip, 培提特 37, 40, 56
- philosophy of history, 歷史哲學 3, 48, 84-5, 107, 109, 113, 117, 120-1
- plurality, 多元性 6-9, 13, 17, 29, 34, 50-1, 54, 57, 68, 69, 93-4, 124, 128-9, 131-2
- Pocock, J.G.A., 包柯克 56
- Poland, 波蘭 81
- political arithmetic, 政治算術 44
- political economy, 政治經濟 32, 43-4
- political philosophy, 政治哲學 1, 2, 5, 10, 32, 34, 36-61, 76, 97, 104, 120
- Pollak, Michael, 波拉克 27
- Popper, Karl R., 波普 97
- postmodernism, 後現代主義 5, 9, 29, 35, 76, 81, 84, 88, 107
- postmodernity, 後現代性 5, 8, 17, 29, 82-3, 126
- poststructuralism, 後結構主義 16, 81, 83-4, 88-9, 93, 100
- Power, F. Clark, 包維 50, 63
- pragmatism, 實用主義 16, 19-20, 23, 25, 32, 101, 115
- Prete, Antonio, 布列特 91
- Procacci, Giovanna, 波卡奇 48
- quantification, 量化 111
- rational choice theory (rationalist individualism), 理性選擇理論(理性個人主義) 10, 43, 63-4, 118-20, 122, 132
- rationalization, 理性化 4, 55, 98, 107-8, 117-19, 121, 126, 127
- rationality, 理性 4, 11, 18-19, 29, 44, 49, 60
- instrumental, 工具 20, 21, 86, 90, 111, 113-20, 122
- Rawls, John, 羅爾斯 10, 55, 104

- reason, 理性；參見：rationality 理性
- re-embedding, 重新置根 95, 104-5；另請參見：distancing 遠離
- relativism, 相對主義 8, 29, 130
- religion, 宗教 3, 15, 21-3, 26, 49, 54, 89-90, 99, 100-1
- religiosity, 宗教性 74, 89, 114
- religious wars, 宗教戰爭 18-19, 23, 115, 121
- Renaissance, 文藝復興 6
- representation 再現
 in politics, 政治 46-8, 130
 in the arts, 藝術 96
 of the future, 未來 113
 of the social world, 社會世界 18, 30-1, 48, 51, 97
 of the past, 過去 77
- representativity, 再現性 25
- republicanism, 共和主義 37, 40-2, 53, 56-7, 110
- revisionism 修正主義
 historical, 歷史 99
 social democratic, 社會民主 53
- Revolution of 1830 (Germany), 一八三〇年革命(德國) 112
- rights, 權利 25, 38, 40-1, 43, 95, 97, 124
- Robbins, Kevin, 羅賓斯 63
- Roman political thought, 羅馬政治思想 40
- Roman World, 羅馬世界 109
- romanticism, 浪漫主義 5, 12, 56, 89
- rootedness (of human existence), 根源性(人類存在) 32, 45, 80, 93, 103-4, 108, 115, 117, 122, 129-30, 132
- Rorty, Richard, 羅逖 8, 17, 29-31, 38, 61, 107
- Rose, Gillian, 羅絲 99, 104
- Rosenblum, Nancy, 羅森布魯 5
- Roth, Michael, 羅斯 90, 92-3
- Rousseau, Jean-Jacques, 盧梭 40, 83, 104
- Russia, 俄國 112
- Russian Revolution, 俄國大革命 23, 96
- Saez, Guy, 塞茲 48
- Sahlins, Marshall, 薩林斯 66
- Saint-Simon, Claude Henri de, 聖西門 42, 48
- salon des refusés, 落選者沙龍 116
- Samoan islanders, 薩摩牙島民 65
- Sartre, Jean-Paul, 沙特 123
- Schleiermacher, Friedrich, 施萊馬赫 45
- Schmitt, Carl, 舒密特 53-4
- Second Republic (France), 第二共和國(法國) 48
- Second World War, 第二次世界大戰 8, 25, 26, 27, 33, 37, 51, 52, 56, 85, 97-8, 111, 117
- secularization, 世俗化 100-1, 114
- Seidman, Steven, 席德曼 48
- self-fulfilling prophesy, 自我實現的預言 123
- selfhood, 自我 2, 8-10, 12, 30, 60-78, 91, 129-31
- Sellin, Volker, 賽林 50

- Sewell, William H., 西維爾 48
- Shaw, Christopher, 蕭 90
- Shestov, Lev, 舍斯托夫 104
- Shklar, Judith, 施克萊 47
- Simmel, Georg, 齊美爾 61, 63
- Skinner, Quentin, 史金納 37, 40, 56
- Skirbekk, Gunnar, 許貝克 34
- Slygowski, B.R., 史萊戈斯基 63
- Smelser, Neil, 史美舍 65
- Smith, Adam, 亞當斯密 38, 45, 85, 120
- social bond (Social ties), 社會連結 (社會關係) 39, 45, 82, 96, 98, 105, 112, 117-18, 122
- social contract, 社會契約 40, 43, 60, 109, 120
- social norms, 社會規範 31
- social question, 社會問題 22, 47, 48, 68
- social-democracy, 社會民主 53
- sociology of scientific knowledge, 科學知識社會學 5, 29
- solidarity, 連帶 30, 48, 85, 92, 95
- sovereignty, 主權 41, 46, 110
- Soviet socialism, 蘇聯社會主義 7, 98
- Spoerri, William T., 史波利 111, 115
- Stalinism, 史達林主義 54
- standardization, 標準化 111
- state, 國家 6, 22, 23, 25, 26, 27, 40, 41, 42, 45, 49, 50, 52, 109, 119, 121
- statistics, 統計學 25, 26, 44, 47, 51
- Stein, Lorenz von, 史坦 48
- Stengers, Isabelle, 史丹傑 19, 26
- Sternberger, Dolf, 史登貝革 46
- Straub, Jürgen, 史特勞柏 61
- suffrage, 普選權 48
- Talmon, Jacob, 托曼 97
- Taylor, Charles, 泰勒 5, 10, 17, 61, 66, 86
- temporality, 時間性 9, 20, 77-8, 80, 91-2, 94, 103
- Therborn, Göran, 佘柏 39
- Thévenot, Laurent, 泰弗諾 10, 18, 26-7, 30-1, 34
- Todorov, Tzvetan, 托多洛夫 109
- Tönnies, Ferdinand, 托尼斯 85, 113
- totalitarianism, 極權主義 15, 54, 68, 97, 99, 121
- Toulmin, Stephen, 圖明 17-18, 20, 84
- Touraine, Alain, 杜罕 85, 117
- tradition, 傳統 32-3, 46, 71, 73, 80, 84, 85, 87-9, 92, 96, 99-100, 104, 110, 112-14, 116, 137
- Turgot, Anne Robert Jacques, 杜爾哥 43, 47
- unemployment, 失業 28
- unhappy consciousness, 不快樂的意識 86
- USA (North America), 美利堅合眾國(北美) 5, 7-8, 15, 36, 41-2, 45, 66, 95, 98, 108, 110; 另參見: America 美國
- urbanization, 都市化 32, 48, 68, 97-8, 115

utopias, 烏托邦 104

Valéry, Paul, 梵樂希 116

Vatter, Miguel, 韋特 57

Vienna Circle, 維也納學派 20, 24,
25

voting studies, 投票研究 47

Wall Street, 華爾街 15, 24

Walzer, Michael, 華徹 106, 114

war, 戰爭 15, 36, 93-6, 98-9, 118,
120-1; 另參見: religious wars, 宗
教戰爭 · First World War, Second
World War 第一次世界大戰、第
二次世界大戰

Weber, Alfred, 韋伯 110

Weber, Max, 韋伯 4, 5, 23, 49, 51,
86, 90, 107, 113, 117, 119-21, 10
welfare state, 福利國家 25, 27, 68,
98

Werner, Michael, 維爾納 72

Westphalia, treaty of, 西發利亞條
約 121

Williams, Raymond, 威廉斯 105,
112

Wittgenstein, Ludwig, 維根斯坦
11-12, 17, 30, 32-3, 62, 70, 74,
78

Wittrock, Björn, 維特羅克 22

Wood, Gordon, 伍德 41

work, 工作 27, 39, 50, 92, 111, 119

workers' movement, 工人運動 23,
32, 48, 81, 96, 98

Wuthnow, Robert, 巫思諾 42

Yack, Bernard, 雅克 4

Zimmermann, Bénédicte, 齊瑪曼 7,

72

內容簡介

作者主張社會科學已經顯得無力對現代人類的處境作出批判性的診斷。他藉著擷取社會學家傾向於模糊帶過的幾個問題，嘗試讓社會科學在這方面的能力復甦；這些問題之所以會被掩蓋，是因為社會學家將它們的答案視為理所當然，或是因為他們預設，這些問題的答案是超出社會學範疇的。前者和無法規避性有關，後者則關係到可達致性。

本書辨識出五大主要問題，包括我們知識的肯定性、政治的可行性、我們自身的延續性、過去的可溯性和未來的透明性，而無法規避性和可達致性議題就在這五大問題中浮現。作者展示過去兩百年來人們處理這些問題的方式，以及這些問題存留到今日的原因。此書深刻、敏銳而具說服力，對現代性的社會理論和社會學都有所貢獻。

ISBN 978-986-6816-42-0



9789866816420

專輯編號：TCS23-05 定價：250元

網址：<http://www.weber.com.tw>

[General Information]

书名=现代性的理论化之路

页数=248

SS号=12909317