

目录

CONTENTS

自序 轶

第一章 杜威对自由主义的批判与重建 轶

第二章 社会学要如何才能和激进民主挂钩？

——重访米尔斯的“社会学想像” 轶

第三章 如今，批判还可能吗？

——与汪晖商榷一个批判的现代主义计划及其问题 轶

第四章 跳出妒恨的认同政治，进入解放的培力政治

——串联尼采和激进民主 轶

第五章 为何反全球化？如何反？

——关于全球化问题的思考与对话 轶

参考书目 轶

自序

自上世纪的90年代初开始,有两种知识路径在台湾的人文与社会科学知识界开拓行进。这两种知识路径风光迥异、姿态径庭,一个沉潜深耕低调进入专业化,一个铙钹喧嚣合纵连横于学科之间。前者指的是社会学,后者则是文化研究。在一个后设(或“元”)的层次上,反省与批评这两个趋势,并提出另类出路,是我这本集子里所有文章的最终关心,尽管它们的外显程度不同,尽管它们的实质议题各异。

要理解这一知识新局,需要回到之前。80年代下半期,留学西方的人文与社会学者在回到睽违多年的台湾时,所面对的是一个和当初负笈离乡时已面貌大异的社会。政治上,出现了民进党、戒严法解除,以及随蒋经国过世而暂告终结的强人政治;经济上,泡沫经济达到顶峰,股市、房地产,以及各种投机性地下经济活动甚嚣尘上;社会上,各种抗争、“自力救济”、罢工、游行不断,各个社会类属都如惊蛰般地蠕动,时人谓之“社会力的崛起”。此外,人文社会思潮(从韦伯、新马到后学)也不停引进,在盗版书的物质基础上,人们(特别是年轻人)对知识表现出了一种饥渴的姿态,同时,关于台湾社会的性质与走向的话语也出现了,有“市民社会”、“东方专制主义”等热门议题。彼时,也有优秀的副刊或杂志主编,提供园地,供比较批判的和(其实更重要的)比较新颖的语丝倾洒。但整体而言,那时候知识界的表现比较是各种姿态的列队展示,并没有形成对焦的讨论,更不用提通过对历史的反省与对价值的厘清,重构知识的基础之类的大计划。台湾知识界的精神状态,如同股市飙到一万多点下的“民间社会”一般,可以用“浮躁”一词形容。虽然如此,这时期的知识界里头,总还是有一种现实感,在

模糊的意识中,人们觉得各自的专业总得在某种意义上和正在剧烈变动中的现实产生一种关联。“有机知识分子”这个概念的当令一时,多少是知识与现实关联其实并不足的一种语言投射。

可以一提的是,80年代下半期海外(主要是美国)归来的人文与社会科学学者,在他们之间,不少人的知识养成背景也让他们比较愿意或能够对变动中的现实产生反应。这部分是因为80年代的美国的学术氛围,如果以我所比较熟悉的社会学为例,和之前70年代以冷战对立为历史平台的现代化理论或结构功能论的学术氛围有了很大的改变。学术兴趣一般而言是比较多元,也必较进步,出现了很多“社会关联性”较大的新议题,例如阶级形成、国家理论、社会运动、女性主义、去工业化等等。而理论也趋于多元,新韦伯主义、各种新马克思主义、现象学、诠释学、后现代主义……不一而足。

80年代下半期的社会骚动期在进入90年代前,几乎都渐渐沉寂下来了。“社会力”的最后一波大规模的展现是1990年3月与5月的那两场以学生为主要参与者的抗争聚集。但它们的性质和80年代以校园与社会改革为目标的学生运动已大有乖背,运动直接高度政治化,“3月”的最初议题是反对“万年国会”,“5月”的则是“反军人干政”。1990年的学生运动,以及其他因素,巩固了李登辉政权。1994年起,李登辉政权开始进行“本土化”,以民粹语言对民众进行直接动员,在文化上去中国化,在政治上和中国内地开展敌对态势。民粹巨灵蹿起于地平线之上,80年代下半期台湾社会所展现的众声喧哗至此远扬无踪。

就在此一时期,人文与社会学术界出现了两个看似矛盾,但又可说在某个根本意义上殊途同归的趋势,也就是我一开始所说的专业化的社会科学以及跨学科的文化研究。

就社会科学而言,短暂的骚动与不安似乎随着社会运动的沉寂以及新权力的确立而过去了,学者之心不再为知识与现实之间、知识与规范之间应有何关联这一问题而骚动。从美国80年代“后一现代化意识形态”的相对进步与相对多元的知识氛围中,去除脉络而承袭得来的一些知识与思想资源,被更进一步边缘化。随着短暂的青春期的

消失而出现的,是以学术分工、专业化、价值中立为标榜的专业化科学的复归。社会科学界里,即使是那些无可讳言地介入现实政治利害最深的论述言说(例如族群与民族主义“研究”),也都以客观中立的姿态出现,甚少反省自身的价值前提、提问的历史基础,以及研究的现实权力效应。这是个返祖现象,绕了一圈,又回到70年代美国现代化意识形态下的社会科学想像原点。现在大家都说数量化的索引制度扼杀了学术创造,把学术生产推挤到狭小的分工车间。其实,这个专业化科学的自我想像与定位,早在所谓的专业学术评量体制出现之前就确立了。

当社会科学选择回到传统科学观,援引传统的理论典律、研究逻辑与认识论来支持它的社会绝缘与历史绝缘时,新兴的文化研究则以哪吒闹海的精力与勇气颠覆了传统的理论典律、研究逻辑与认识论,并直接且根本地质疑科学实践的前提。文化研究所依赖的是欧陆70年代以来的新兴文化理论。这些文化理论不论它们本身的操作与论证是多么的非历史,但它们的发生前提则是一个自觉的历史阶段的巨大转变;理论家相信70年代的西方社会正朝向一个新的情境,一个和战后二十年间的福特主义与社会民主体制在性质上有巨大断裂的情境,从而,因袭的理论传统及其历史、空间、个人、社会、文化、科学、美感等元意识都必须被激进地重新思考。

欧美的文化研究在意欲抛弃既有的启蒙典范(例如自由主义)时,所采取的激进视角主义路径或是解构主义路径,虽然松动了既存的理论霸权,激发了多元的敏感,开启了多重的战线,但同时也将资本主义、战争和民主这些重要问题顺道抛掉了。相对而言,这个文化研究的实践在台湾的对等物,除了少数优秀的例外(因其历史感与价值承担),其实是一个更为轻于历史、薄于现实的尝试。究其原因,或许是因为它是一个仅关术语的横的移植,不必纵的继承关于后福特主义生产体制的出现、西欧社会民主体制的困局、前苏联的解体、阶级运动和左派政党在西欧社会的现实,以及1968年的革命经验,这一系列的历史脉络与意识。

丢掉历史重量的纯粹术语移植于是可以大规模地在知识界栽种,

既可满足人文学术界几十年来对欧风美雨的成瘾性依赖,又能展现进步的、批判的而且不乏聪明的姿态。但同时,它却又和社会科学退居专业化科学关门自成一家,有殊途同归之效;通过“解构”,关闭朝向历史与现实的大门。解构因而成为“一贯之方”,而物化的无限多元则成为唯一的规范基础。如果说,社会科学的封闭性吊诡地源于审时度势,在历史走向它所认定的正确道路时,选择抱一识时务的、内敛的态度,一如疫病学者在无疫年代中低调地回归科学基本面一般,那么文化研究则是通过开放来关闭、通过喧嚣来逃逸、通过高姿态的解构迂回地表示并无异志。文化研究虽然感受到诸多压迫,但它从事“反抗”所依凭的论述策略与轻佻身段,从权威的眼睛看来,则是一种要面子的服从者的小作态,是可以包容的,是可以聊带兴味地鄙视的。

这令我想起,早在四百年前,清学始祖顾炎武面对王学末流的诸多病象,所痛下的针砭。顾炎武批评知识的无根与内向性(“以虚辞相夸”)、知识对其自身的规范基础的解构毁损(“满街皆圣人”),以及知识对巨大的、明显的现实危机的掉头(“置四海困穷不言”)。这样的知识始于格致肚脐,终于轻佻自赏无可无不可,即所谓的“狂禅”。这些批评话语今天听来,竟直如对后学文化研究而发。顾炎武反对理学末流空谈心性而“相率于不学”(即忽视对巨大的、超乎个人的现实结构与过程的掌握),于今也一定会反对“文化研究”的去历史、去现实、无阶级、无明确规范落脚的“身体”与“欲望”(今之“心性”?)。顾炎武对王学的批评是:“舍‘多学而识’以求‘一贯’之方,置‘四海困穷’不言而讲‘危微精一’”;“今之学者……不学则借一贯之言以文其陋,无行则逃之性命之乡以使人不可诘”。此处的“一贯之方”或许也可作“解构”、“权力与论述”解。

顾炎武之后三百年,韦伯则对以专业化科学为安身立命所在的社会科学提出了重要警告,与顾炎武的批判虽然异时疏途,但可谓同归。一方面,韦伯肯定专业化科学的工具性价值,并指出它在常态中不反思自身的规范性基础是可理解的,但同时,他也警告,在一个时代的大变局中——

那些没有被研究者反思过就被持用的观点的意义,将变得不确定起来,这将使研究者失却前路。然而,那由巨大的文化问题所散发出来的光则仍将一往前行。这时,科学就得准备改变它的立足点以及它的分析工具,并从思想的高处审度事件之湍流。

因此,对韦伯而言,在时代的大变局之下,知识活动必须要重新反省它一贯所依赖的规范之锚。这个反省无法在专业化科学的狭窄格局之内进行,因为专业化科学就其定义而言,恰恰就是在不讨论自身活动的价值预设的前提之下安身立命。但要能够与时俱变,抛下一个新的规范之锚,也不是既存的道德、意识形态、“政治正确”,甚或规范性政治理论所能代劳的,这既是因为它们本身也许是既存体制的庞大修辞产业的一部分,更是因为规范性过犹不及,会妨碍知识与现实的真实联系。

问题因此是:我们需要什么样的理论活动,能立基于历史,能鼓励对各种经验现实的探究,又能将各种规范性问题的讨论包容进来?当代的“社会学理论”显然早已自废武功,不堪此任,因为通过所谓的“宏观 vs 微观”、“结构 vs 行动”、“社会 vs 个人”、“冲突 vs 共识”……这些过度抽象的学究措辞,没有任何真实的、历史的问题能被提出。把现实形而上化的后果是无法产生对当代的巨大的结构与过程的批判性论述。

半个世纪前,批判社会学者米尔斯就指出了美国 30 年代出现的专业化的、非历史的、去规范性的“社会学理论”是一个不幸的发展,因为它看似是古典社会理论的延续,但其实是不同植物的接枝。对米尔斯而言,古典社会理论(特别是韦伯、杜威、马克思、韦布伦……)其实已开启了一个优秀的传统:立基于历史,有自省的规范性定向,并对经验现实开放。这样的社会理论敏感于自身的价值预设,也对于研究的限制有方法论的谦逊自觉,但这些并不妨碍反而帮助它对那些深重影响当代人类的巨大结构与过程,发展出批判的论述。这个对巨大结构与过程的关怀并非是要建立一个全包的“宏大理论”;这个对方法的科

学自觉也并非是要建立一种唯一正当的方法论。理论与方法是吾人面对真实的、公众的问题所采取的手段,本身是开放的论述空间的一部分。社会理论的价值不在一家之言的建立与承接,而是在它能足够大方地对各种理论的声音采开放的评估态度。对于社会中的各种价值宣称(例如民主、公共、正义、多元、团结、个体性、全球化、自由),社会理论并不以另一超越性价值与其对撞,而是经验地、历史地评估它们在现实中的成就与限制,并且积极地寻求落实这些价值的条件。对于这些价值,社会理论是要将它们从修辞或意识形态工具的状态中解放出来。这种独特的社会理论操作模式即是“内在批判”,通过它,落定知识之锚。

这本论文集所收入的五篇论文,都原始发表于《台湾社会研究季刊》,反映了我从1997年到2001年这五年之间的一些社会理论思考。虽然这些不同篇章各自有其特殊写作动机和语境,但整体而言,都是关联于“我们需要什么样的知识或理论”这个大关心之下的思考。现在,贺照田先生希望这五篇文章能够集结在内地出版,我非常愿意,因为很希望通过这些写作能对两岸知识分子间的相互对话与理解作一点贡献,毕竟,有些知识问题是具有普遍性的。当然,我也有一些不安,毕竟这些问题是大问题,抛出自己的一些不深入、不完整的想法,可能也嫌率尔。但批评的对话作为一种社会交往,毕竟是社会理论发展的核心过程。我以此期待并自勉。

第一章

杜威对自由主义的批判与重建

假如激进主义的意义在于对激进变迁的需求的体认,那么今天不管是什么自由主义,假如不同时也是激进主义的话,那就不但是可有可无,且注定要失败。

——杜威

杜威(1859-1952)的实用主义哲学及社会理论在 70 年代的美国开始复苏。^① 尝试从杜威思想中汲取资源的可说从左到右,也包括很多难以传统左右区分定位的人;无论在学术或政治参与上都算是非常分歧。^② 除了少数例外,这些人大多和杜威在一个现代性的核心问题

① 大约在杜威去世的时候,杜威的思想已被当时的分析哲学浪潮所淹没,当令的哲学不再有“较大的伦理的、社会的和政治关怀”,而专注于“狭窄的、论点收束的(rigorous)和专业的符号逻辑和语言分析迷团”(Westbrook 1991:537)。但由于 60 年代的巨变,以及因而分析哲学、逻辑实证论失去了垄断的位置,杜威的思想再度被重视。能特别指出这个复苏的是从 60 年代末即在南伊利诺大学开始的杜威全集的编纂;预计全集完成将有 37 册(Westbrook 1991:555)。

② 近年来杜威的思想再度受到重视,从杜威处汲取思想资源的包括阿朗诺维兹(Aronowitz, Stanley)、巴伯(Barber, Benjamin)、伯恩斯坦(Bernstein, Richard)、哈贝马斯(Habermas, Juergen)、悠艾斯(Joas, Hans)、匹空(Piccone, Paul)、罗蒂(Rorty, Richard)、苏利文(Sullivan, William)(请参考 Westbrook 1991:537-552; Ryan 1995:352-359)。其中,伯恩斯坦和罗蒂对杜威的诠释对杜威在欧美学界再度热门有密切关系,也主要是透过后者,杜威被征召到后现代的阵营(Ryan 1995:355)——他宣称杜威、维特根斯坦和海德格尔是“本世纪最重要的三大哲学家”(引自 Westbrook 1991:539)。罗蒂虽然扣紧并发展了杜威对于传统哲学的本质主义和基础主义批判,但是却把这个批判和罗蒂自许的政治立场“后现代主义的布尔乔亚自由派”接合起来,为一种严格二分的公私领域以及自由的消极概念化的政治立场背书。在此,罗蒂已完全和强调公众、社区参与民主的杜威对立起来。因此,有理由说罗蒂并没有掌握住杜威社会哲学的精髓(关于罗蒂和杜威之间的差异,请参考 Westbrook 1991:539-542)。另外值得特殊一提的是哈贝马斯,他可以说是既批判又承继启蒙传统的当代最重要的社会理论家。哈贝马斯从实用主义者(例如米德[Mead, George Herbert]与杜威)处获得了对社会过程中的相互主体性以及沟通的理解,但是却将米德与杜威的激进历史主义置于他自己从批判理论传统中引渡过来的普同主义之下,因而形成了他的以伦理普同主义和演化论的规范基础论为基础的“准超越主义”(quasi-transcendentalism)。这对于有些人来说,是对杜威,以及米德的去脉络化挪用(Antonio 1989:738-740)。杜威和(美国)社会学的关系则大致属于间接关系,他和米德的思想有高度亲近性,后者又影响了日后形象互动论的兴起(Joas 1993)。另外,杜威也深刻地影响了批判社会学者米尔斯(Mills, C. Wright)对于形式主义社会学的反抗,同时强调历史与文化因素(请参考 Horowitz 1983:ch. 6),主要透过米尔斯,杜威的激进参与民主思想(特别是 *The Public and Its Problems* 这本书)影响了 60 年代的新左运动(Westbrook 1991:548-549)。台湾近年来最早讨论杜威思想的是叶新云(1987),介绍杜威思想在欧美再度出现的背景,以及杜威对于近来的应用伦理学的批判性意义,并指出杜威的激进(叶的用语是“激进”)主义对于传统自由主义批判。另外,叶新云(1990)、赵刚(1994:23-31)、杨贞德(1995)都以公众为核心探讨杜威的民主理念;本文在很多方面是顺着这个脉络继续发展的。

作为自由主义传统的承继者和内在批判者,杜威寻求重建一个不是建立在基础主义、本质主义和主体哲学上的新自由主义的可能。他探讨真理,但是真理不再需要符映某种终极的真实;他追求价值,但价值不再有普同性基础;他企求解放,但是解放不再有任何必然性之保证;他认可多元异质,但此多元异质不应作为所有团结性的否定;他鼓励行动,但行动不当和有效之知识脱离;他肯定科学,但批判科学脱离于社会与道德生活;他拥护民主,但认为民主应当落实于日常在地生活……因此,杜威对自由主义的重建计划,对于当今激进民主的论述与实践有两大重要意义:(一)提供了一种后现代敏觉,为自由主义和后现代主义与情境,找到可能的连接(articulation)方式;(二)重新发掘批判的现代性(critical modernity)^①;寻找不具压迫性的团结与相互依赖,以及可以正当化的权威。这两层意义当然不只是局限在理论上,把它们摆在当代社会文化的场域中,更能清楚它们的实际意义。对于部分针对传统自由派的形式理性主义,以及后现代文化左派的激进差异/认同政治而生的反动,所形成的传统主义、宗教基本教义派、族群民族主义、各种原型法西斯主义,以及新右派(New Right)^②的当代民主危机(赵刚 1996:39-40,63-64),杜威思想显示了尖锐针对性,而这无论是传统自由主义、后现代文化左派或正统马克思主义都无法取代的。

要掌握杜威思想的历史针对性,当然必须回到杜威写作的历史脉络。杜威政治性介入的写作高峰期是在 1925 年写《公众及其问题》(*The Public and Its Problems*)到 1939 年二次大战爆发前的《自由与文化》(*Freedom and Culture*)的十数年之间;杜威在这时期中的写作

① 在这个立场上写作的,除了上述直接或间接受杜威影响的人之外,也包括马克思主义传统的文化批评者,例如,威廉斯(Williams, Raymond)、伊格尔顿(Eagleton, Terry)、哈维(Harvey, David)、詹姆逊(Jameson, Fredric)和波曼(Berman, Marshall),以及大部分《新左评论》上的写手;受韦伯影响的吉登斯(Giddens, Anthony)也在这个广的阵容之内。

② 新右派不同于老右派在于它同时吸纳了自由主义与传统文化左翼的词汇,为以“民族”为本位的文化特殊性辩护。他们会使用批判理论关于同质化、单向度化的批判,也会将自由主义的权利论述和认同政治结合起来,例如区别的权利(right to differences)。关于新右近十年在欧陆的发展,请参考 *Telos* No. 98-99 之专号。

构成了本文主要的探讨对象。这时期以及稍前的欧美自由主义民主社会夹在暴涨的法西斯主义和斯大林主义之间,同时自由主义民主社会本身(包括美国的)也出现重要危机,包括新教世界观的倾颓、科学专门化^①并脱离公共领域、大众消费/媒体社会的出现、官僚体系和资本规模的急速扩大、社区的瓦解、经济恶性衰退导致的社会冲突。在文化上,第一次大战后对于启蒙理性的过度所造成的生活与生命的工具化的反动,让种种现代主义前卫运动(例如达达主义、未来主义、“文化批判”[kulturkritik]、某种尼采主义)、新浪漫主义、青年运动和法西斯主义产生了特殊的吸引力(Hughes 1977:ch. 10; Herf 1984; Peukert 1989:chapters 8-9; Aschheim 1992)。在这个意识形态上从极左涵盖到极右的文化气候下,理性、计划、现实、秩序、科学,甚至人本主义等概念,都被视为压迫与反生命的同义词。^② 而旧大陆的韦伯和新大陆的杜威,则是在这个新的文化气候下逆流而上的两位思想家,仍然坚持社会理论的立场,强调科学对现代社会与文化的不可逆转之角色,并相信政治的现实后果(consequentialist politics)在道德上优于各种形式之非理性政治,但也同时激烈批判官僚化的自由主义民主政治(Dewey 1991b:50-52)。^③ 相较于韦伯对于现代性悲观的解咒视象(disenchanted vision),杜威显然是一个有条件的乐观者,尤其因为他对于科学和民主关系的强烈信念,使得他的社会思想有一个有力的解放视象。

① 例如,表现在社会学上,即是古典社会理论的历史宏观视野、社会关联性 with 政治实践性的消沉,而代之以专门化的社会学理论,从事领域分割清楚的、“中范围”的、可进行假设测试的理论。米德的社会理论转变为“形象互动论”即是一代表性案例。

② 在德国魏玛时期,左派的布莱希特(Brecht, Bertolt)和右派的本恩(Benn, Gottfried)都激烈批判理性主义、科技主义、“客观性”、功利主义,但并不为了同样的原因。布莱希特的批判是着眼在这些东西遮盖了宰制剥削关系,本恩的批判则是因为同样的东西妨碍了“人的精神”的深度追寻(Peukert 1989:184-186)。

③ 是在这个脉络下,杜威和美国当代的汉密尔顿主义的旗手利普曼(Lippmann, Walter)进行论辩,后者认为杜威将民主改造的计划期望于人民是不切实际的,而所谓“公众”不外乎鬼魅幻影。对于利普曼而言,由于现代社会的巨大复杂,追求某种共识作为政治的正当性基础,或者是要求人民在社会生活上形成伦理行动之民主主体,为一缘木求鱼之期望,现代社会只能依赖某种功能性的相互依赖以及专家政治(Dewey 1988a:213-220)。

杜威不认为有了制度化的自由主义民主就能保证自由,假如自由不再只是消极地被界定,而指的是思想和行动的积极探索与开展的话。当代的自由主义民主事实上预设了,并强化了人们异化于公共生活,因为所谓“公共”(the Public)等于国家及它的政党政治、大众选举、官僚与专家政治。^①但杜威也不认为某种推翻旧制度的大革命能达到“真正的”民主。革命是需要,但这必须首先是一个文化的革命。民主这个理念的根本在于是否存在着自主的公众(publics),他们能够通过行动,以具有实验性智能的(experimentally intelligent)方式,积极地面对他们所经验到的问题(关于“公共”、公众的详细讨论请参考第三节)。而这归根究底地要求新的、适任的行动者的出现,他或她能够感受、探索、诠释问题,与他人沟通,共同行动。因此,现代生活中的民主理想的实现,最终而言,依赖的是文化与人格在社区生活中的激进改变,而非拟机械化的制度性安排。这个新文化与人格结合知(knowing)与行(doing),并总是寻求有方向感的变迁。虽然,表现在西洋哲学传统的“旁观者传统”(spectator tradition),及其大众文化版本——嗜欲文化(pecuniary culture)^②的诸种心之积习(habit of the heart)(例如知行分离)仍然顽强的存在,但是,杜威认为人们从上述的

① 就此而言,熊彼得对民主的定义最具代表性。对他而言,民主的定义是:“达到政治决定的制度性安排,在这个安排中,作决定的个人获得权力的方式是靠竞争性地争取人民的选票”(引自 Westbrook 1991:xv)。

② “嗜欲文化”或可直译为“拜金文化”。杜威提出这个概念的主要目的是指出资本主义现代性制度化了,甚或本体论化了,一系列流行“价值”(例如消费、性感官的立即满足),使人成为这些特定价值的“刺激”对象,对之作出立即反应。杜威认为这是因为在“嗜欲文化”下,人们只愿意“享受”科学所带来的现成好处(例如生产力的提高、避孕科技)而无法将科学带进人生,使人生的各方面成为具有实验性智能的场域。例如,杜威就可能会认为没有想像的、实验的“性”的立即满足不是价值,而只是“具问题性的财货”(problematic goods)(Dewey 1998e:207),相对地,杜威会认为将性作为一个学习的、实验的、创造性的经验过程才有价值,所以“性愉悦”不是能拿来的、买来的,而是一种学习本身。所以杜威对于“嗜欲文化”的批判,并非是站在一理性主义或道德主义的立场上批判“人欲横流”,反而是批判欲望、需求、感官的被放纵地压抑(或用马尔库塞的话“压抑性的祛升华”[repressive de-sublimation]),并积极寻求经验与欲望的更开阔多元的发展。谢谢宁应斌提出这个问题,让我能进一步解释。

文化和人格之中解放出来的潜力已内在于(immanent)现代性,不假外求。这个潜力即是杜威所说的实验经验主义(experimental empiricism),它在自然科学里已有长足的发展,而问题的关键是它尚未成为社会性的智能(social intelligence)。科学,就其最广的非强制性公共对话的伦理意义而言,是民主的前提。杜威反对科学被物化于工具性领域,而是要将科学作为非强制性对话的基本性格,解放到社会生活中——在社会沟通中,形成我们的信念和价值,并作为持续的探知(inquiry)与公共行动的指导(Dewey 1991a:135;1991b:34,64)。科学与民主不是口号,而应成为每个人日常社区生活中的不可或缺之部分。这样的人民和社区是族群民族主义里以有机体作譬喻的人民和社区的的对立,也直接挑战了传统自由主义对个体性、自由和智能的概念化(Dewey 1991b:25-40)。^①

但对杜威而言,今天的自由主义只有一种可能,它必须是一种“战斗的自由主义”(a fighting liberalism)(Dewey 1991b: 48);自由没有任何一劳永逸的制度性保证,唯一的保证是善用社会智能的个人,在日常生活中、社区生活中,行以求知,知以求行,面对解决公共问题。智能的充分发展和使用,一来使社会变迁得以免于漂流(drift),二来免于使用力量或暴力来解决利益之冲突,而这二者往往是不互斥的(Dewey 1991b:61)。这样的带着激进视野的自由主义当然一直是站在美国自由主义传统中的边缘(甚或异端)位置,就像杜威民主思想的前驱杰斐逊(Jefferson, Thomas)和后继(例如米尔斯)在美国政治社会思想史中的边缘位置一般。从20世纪初到现在,美国的主流自由主义就“现实主义地”接受了散众社会、官僚行政体系的“现实”,只寻求“精英”间的权力制衡、“社会安定”和“经济发展”,因而对民主只能作熊彼得式的最小限概念化,自由只是“免于……”,“个人”只是投票的“主体”。在这个现实主义的民主观下,杜威强调参与的激进民主计

^① 在这个脉络下,有人说杜威的民主理念是一种民主的民粹主义(democratic populism)(Piccone 1996:56-64)。杜威对于“普通人”、“一般人”当然释怀抱着很强的信心(Dewey 1991a:130);他认为没有这个对于“人性”的信念是无法谈论与实行民主的(Dewey 1991a:151)。但这个卷标的缺点在于可能会掩盖住杜威对于个体性价值的突出与坚持。

划就变成了类乌托邦式的空谈,成了“自由主义者”的马耳东风。

杜威对社会变迁抱持一种“文化时差”(cultural lag)^①的看法,认为思想与信仰模式总是落后社会其他方面(例如生产、政治组织、法律关系……)的变迁好一段距离。“这一个事实界定了自由主义的主要责任[……],假如自由主义要成为一个强大的力量的话。它最重要的工作是教育,以其最广之义而言”(Dewey 1991b:42; 1991a:44-45, 163)。那么,要改变不合时宜的思想与信仰模式得从哪里开始呢?是什么思想信仰模式不合时宜、妨碍进步呢?杜威把他的手指向传统西方哲学,特别是它整套的二元对立认识论。因此,杜威的民主计划始于对传统旁观者哲学的认识论和伦理学提出批判(第一节),然后,建立实验经验主义的知识和伦理(第二节),最后,提出他的立基于科学与科学的新政治观(第三节)。在最后一节里,我将顺着先前的脉络,讨论杜威对于自由主义的重建计划。

一 认识论与伦理学的旁观者传统

和他稍早的尼采与稍晚的海德格尔一般,杜威也对传统西方哲学中的知识论与伦理学的形而上学基础展开批判。但唯有杜威的反基础主义、反主体哲学结合了批判既存的社会理论,并建立一种激进的民主计划。一次大战后的统合资本主义(corporate capitalism)^②的出现,其影响不只是在工商业的规模化和集中化,所及更是遍布人生的所有方面(Dewey 1998f:58-65)。这种“统合现象”(corporateness)

① 这个字眼是稍早由奥格朋(Ogburn 1922)所创的,指出文化方面的改变总是拖在物质的或制度的改变之后。就我所知,杜威并没有直接使用这个概念,就算用的话,也是加引号(Dewey 1991a:97)。这或许是因为杜威的“文化”概念不但包括了象征的、意义的、心理的、习惯的层面,如一般文化论者所为,也包括了物质、经济和组织层面。杜威对于文化的定义是:“人类联系与生活在一块儿所赖以维系的诸多错综复杂条件”(Dewey 1991a:67)。

② 有人建议 corporate capitalism 可译为“巨型公司法人资本主义”,可参考。不管如何翻译,这个名词指涉的现象是第二次产业革命后,以重工业为工业化核心,以垄断组织为主要剩余汲取机制的资本主义形态,有别于第一次产业革命中所兴起的规模小且分散的企业家资本主义(entrepreneur capitalism)。

以及它所标榜的“大即是好”并不只是限定在资本主义社会。这种新形成的相互依赖结构的发展及走向,已远远地脱离了个人以及在地地的掌控。但是,既存的社会理论却还在早期自由主义的个人主义之下运作,不是宣称社会的整合靠共享之价值,个人自我为此价值之社会化对象,就是宣称社会有其自发(spontaneous)之秩序,个人则通过魔术般的市场机制整合在一块儿。这两类解释对于杜威而言,都是无救地落后于文化在其他方面的发展,且共享一个后设知识与伦理基础:旁观者理论。

知识的旁观者理论预设一个“知者”(knower)作为主体,观看冥想那作为客体的外在世界,而唯有后者才具终极绝对之真实性。在此前提下,纯粹的知分离于实践,并贬低后者。真理仅存在于先验之实在(the Reality),而唯有观念能再现实在。理论因此被套上神圣的光环,追求的是精神性标的,例如真理(Truth)、道、太初、本源、终极目的……凡此都足备确定性(certainty)与固定性(fixity)的特质。另一方面,实践则被视为低下之从事,因为它的领域与对象为物质与身体,凡此都有因时地变异的不确定性(uncertainty)特征,因而是表面的、虚假的、(趋于)腐朽的、幻觉的。对杜威而言,这般的区分理论与实践、观念与物质、灵魂与身体、本质与表象,是西方哲学传统的行货(stock-in-trade),可以系谱学地从康德哲学、功利主义、理性主义,一直追到古典希腊哲学,特别是柏拉图。在这个二元对立下的知识,则是去身体化的知识(disembodied knowledge)^①,知识生产要避免的就是欲望与需求。

那么,为什么这些哲学家要追求确定性呢?原因即在于这样的哲学能够正当化哲学家钻到“纯粹思维”中——他可以一笔将充满不确定性的实际活动勾销为幻视(Dewey 1998e:5-6)。实际活动总是带着不确定性是因为,一方面,它总是在“个别化且独一的情境”中发生,另

^① (dis)embodied 译成“(去)身体化”较“(去)具体化”更能掌握住杜威对于知识的态度,知识不能离开行动、欲望、感情,也即是知识应和身体结合起来,不能成为独立于身体之外的“旁观者活动”。很多“具体化的”知识(例如,操作手册、法规、会计、性教育课程……)往往却是压抑身体,否定行动的,因为它们将知识模板化(canonicalized)了。

一方面,所有的现实活动都会导出改变,从而带来不确定性(Dewey 1998e:6)。从一个知识社会学的角度,传统西方哲学中的旁观者传统和社会阶级密切相关,因为,只有上等人才有办法四体不勤,终日进行理论思辨活动,那么从而将实际活动与工艺视为下等人或大众的活动,就毋宁是甚可理解的了。另外,杜威也从一个心理学的观点解释旁观者传统在知识史上的支配位置。他认为传统社会的人由于深深地苦于他的实际活动无法将大自然做有效规约,因而不得不从现实退却到理论思维。旁观者哲学就这一个特定意义而言,是有神学性格的,因为它回避了具体经验中的实际问题,遁入了彼岸或他世的自我超越。改写费尔巴哈/马克思关于宗教的名言,同样也可以说:“旁观者哲学是知识阶层的鸦片。”

在旁观者传统的知识理论里头,实在(the Reality)取得了超越的与非历史的地位,因而绝缘于人的实际活动之影响。因为“只有全然确定不变的才有可能是真实的”,所以人类的智能和这个实在的关系只是去观想它,而非改变它,因此而产生的知识必须是符映这个先验存有(antecedent Being)或本质(Dewey 1998e:18),毫无经验与行动之成分;实际活动因而不论在理性论或是在感官主义的经验论(sensationalist empiricism)(都属于旁观者传统)中,都和被知物的建构无关。“因为根据他们的说法,‘心灵’建构被知之物不是以任何可观察得到的方式,或是借实际的、外显的、有时间性的行动,而是借某种隐秘的内部操作”(Dewey 1998e:19)。

因此,对于旁观者传统的知识理论而言,不只实在是确定不移的,人的主体性质也是确定不移的,心灵和自我不再有任何社会的、历史的性质,只是先验存有或终极原因(ultimate Cause)的不完美复制品。对于理性论者(如莱布尼兹)与感官主义的经验论者(如洛克),“反思性思想(reflective thought)——即运用到推论和判断的思考——并非创造性的……反思即是再制(reflection is reproductive)”(Dewey 1998e:88)。既然知识分离于实践,且不再以对我们具体地所经验到的真实世界的改变为目标,那么它就自身成为目的,而非以规约环境为目的(Dewey 1998e:238)。简言之,知识不是导向到生活经验中实