

用理論批判

壹、緒言：批判

1

我們會批判不能認同的對象，我們會針對不認同的觀點或行為提出異議，並向對方說明反對的理由，這就是批判的過程。進行批判的第一步必須先建立一個觀點(perspective)。觀點的內容除了思考我們如何看世界及其應有的樣子，還包括我們與他人應有的行為。批判的第二必備要素是必須論證上述觀點的正確性。第三，要具備告知對方上述兩點的意願。進行批判的場域處處都有利益牽扯，我們自身的利益往往與他人不同。然而，我們在該世界的利益與批判思維的觀點間有一連結。我們批判的對象可能是另一個個體的行為，例如批評某人的駕駛技術；也可能批判的是另一機構或團體的行為。批判還涉及省思，省思指的是對已發生的事件或行為，保持一定的思考距離並對其作回應。不過，這些事件或行為多多少少都是經過人為選擇之後產生的，畢竟，去批判如天氣或一座山等非人為現象的對象都是沒有意義的。當然我們也可以去批評實質的物體，但事實上在批判的過程中，我們真正批評的還是物體的設計、製造或用途等，而這些仍然是人為的部份，是人拿物品來欣賞

或加工之後的事。

如果批判的對象是社會形構(social formation)，代表一個人類長久累積的行為已造成某種令人不悅的社會現象，這種批判就牽涉到另一種層次了。在此值得注意的是，就算能明確指出造成社會形構問題的始作俑者，我們批判的對象往往還是一群人在過去的行為，而非特定單一個人。舉例說來，當我們批判某條偏袒富者的律法時，這當中必然隱含了兩個前提，一是某群人過去的行為造成這條歧視窮人的律法，而這群人往往不是明確的個體；二是未來人為改變律法的結果，可能與我們的批評相左。再進一步舉例，假設我們覺得欺騙或扭曲事實的行為，跟偷竊及強盜造成的傷害一樣嚴重，理應受到與後者同等嚴厲的懲處；而欺騙的罪被認為較輕微，那是因為相較之下，犯下這樣罪行的人可能來自身份地位較優越的社會階層。如果沒有上述兩個前提就貿然批判律法制定，這就跟批判天氣同樣沒有意義了。當然，我們也可以討論人類行為如何影響天氣，例如，我們會想批判可能造成溫室效應的人類行為。但我們批判天氣時，會試圖先將自然與人為的變因區隔開，不管是長期的氣候改變或季節性、每日甚至到每小時的氣流波動等等，都會影響天氣，而這當中能被批判的，當然就是影響自然變化的人為因素了。

批判社會形構及其過程是屬於政治的行為。政治家與選民會抨擊那些正在執政，正在主導社會形構的人，也會在法律上、經濟上及管理層面上力求改革的空間。政治、政治科學、政治歷史、政治哲學的研究就是企圖瞭解這些過程。這些研究會區分出不同的政治體系，然後分別指出各體系及其政治行動的策劃優缺點。然而，即使政治研究對政治家在做政策規劃時，多少有幫助，政治研究及政治行為兩者間仍有差別。不論從研究的角度或實踐的層面看來，對整個社會形構、整體社會的形式，甚或針對社會團體等的批判，都暗指政治範疇是有侷

限的。若批判的對象是社會形構的整體，表示單就政治行為並無法在形構的過程中產生影響，而必須加上批判的力量。此外，批評理論若在下列兩種脈絡下進行，都會是相當奇怪的情形：一是有利益牽扯，而內部也存有不滿(dissatisfaction)的政治行動範疇，另一是同樣有利益牽扯，且內部也存有不滿的政治與社會形構的研究。批評理論不能以政治行為議題(agenda)的形式出現，而要以批判社會形構的方式表達出來。為了政治及社會形構上必要的改進，批評理論正來自一種對失敗政治行為的覺醒，甚至為了政治與社會形構需要的改變，引起極端而激烈的政治性革命行為。然而，這不能作為我們就此棄絕批判的理由，事實上，正因為世上仍存有許多值得提出異議及反對的事情，我們才更應該批判下去。更何況，在表達異議的過程中，我們可以透過抨擊特定觀點或行為及探究社會形構中產生的觀點及行為的基礎，有新的收穫。

本書旨在討論二十世紀批評理論的發展。為了釐清何謂理論，本章節必須先討論幾個重點。整體而言，本書會以批評理論的書寫為題，進行討論。這主題會連結兩個批判理論傳統。一源自德國(雖然大部分本書提及的作品是在美國寫成的)，也就是特別以阿多諾(Adorno)、霍克海默(Horkheimer) 3、馬庫色(Marcuse)及班雅明(Benjamin)為首的法蘭克福學派(Frankfurt School)。另一個是在時間上雖有重疊，但較晚近的法國派，包括列斐伏爾(Lefebvre)，巴特(Barthes)，高茲(Gorz)，杜罕(Touraine)及布希亞(Baudrillard)等。此處法蘭克福學派與法國派雖分為不同的理論傳統，但彼此多有關聯。本書藉著討論這幾位作家的作品，企圖說明以理論作為批評基礎的趨勢是所謂晚期現代性(late modernity)的特色之一。除了上述幾位學者外，還有不少德國派及法國派作家的作品理應列入討論，不過本書討論的重點仍盡量集中在上述作家，理由如下：

第一，他們的著作均頗富盛名，且不少已有英譯本，此外，

相關的二手文獻也不少。因此，大多數讀者理應對這些原典不陌生，就算還不熟悉，也不難自行取得參考資料。我希望再度喚起對理論批評領域的關注，並鼓勵大家閱讀或重讀這些既重要又富影響力的原典著作。第二，與其回顧兩個傳統，分別撰寫詳細的知識史(這浩大的工程亦無法以一本書的篇幅完成)，我將轉而側重探討各學者的重要思想彼此相關的貢獻。第三，我認為德國與法國這兩個被視為不同的傳統中，實有其承接、連貫之處(之前當然也有針對二者承接關係的討論，比方說一九八九年的杜斯(Dews)，一九九六年的傑里(Jay)，兩者的著作中也都引述了其他學者陳述的存於兩傳統中相似的論點)。雖說「批評理論」這個詞通常被認為是法蘭克福學派的方法論，我仍將此概念延伸到某些無法被歸類為「學派」或知識體系的法國學者上。第四，我認為在上述幾位學家的著作都可以觀察到這連貫性，並以本書各章節中環繞緊扣的幾個主題進行論述，包括迷思、工作、休閒(leisure)、日常生活，性慾特質(sexuality)、娛樂(entertainment)、藝術及知識。上列所舉的主題自然無法涵蓋社會生活的所有層面，但這八個主題實為晚期現代性出現的重要領域，且理論作為一種批評也以這幾個範圍為主要對象。此外，也不能忽略領域間彼此會交相重疊的特性，學者們也可能用不同的觀點切入、連貫這些主題。在我將談及的諸多著作中亦不曾將不同面向視為可分割的生活「領域」來討論。學者之所以鋪陳這些討論，通常是為了引導出批評理論的主要論點。因此，我接下來要說的第五點理由，就是特別對人文科學及社會學而言，在討論這些學者及其作品之後，不難看出這八個生活層面必然是會被批評理論批判的對象。批評理論已引進諸多與後現代主義(postmodernism)和後現代性(postmodernity)相關的討論(參見詹明信於一九九一年、一九九一年、一九九八年出版的著作)。但為了迎接後現代社會形構的來臨，批評理論在現代世界仍有不少發展的空間。拉圖

(Latour)跟得蘭提(Delanty)兩人的思考路徑雖不相同，但分別於一九九三年及二〇〇一年先後指出：我們從未經歷現代過(we have never been modern)。然而，我在此欲重返批評理論的原因之一，正是為了反駁這樣的說法。事實上，我們並非像他們所說的從未「現代」過，相反的，我們**仍然**在現代性的情境中。在二十一世紀初，批評理論對工業化的西方社會性世界(social world)仍有不少值得深究之處，但在其他更晚近的思想中，這一點卻常被忽略。

至於為何有些知名學者不在我說的「批評理論學者」之列？首先，我們要瞭解，資本主義在二十世紀中葉歷經明顯的變革後，馬克思對生產模式的分析成為不可或缺的理論基礎，本書提及的作者們也都以此作為論述的基準，加上他們均企圖將「政治經濟學批判」的對象擴展到整個社會與文化，他們因而瞭解到研究晚近現代社會形式及個人時，政治經濟學是非常重要的課題。對於這種批判的面向及方法，我們姑且可稱之為經濟的「文化化」(“culturalisation” of the economy)。所謂的文化化，並非側重如宗教的傳統或社會如何自然發展出類似君主政體或封建制度這樣的研究，而是企圖瞭解現代文化是如何依循潛在的經濟基本原理發展出來的。德、法兩派的批評家也對馬克思的分析做出修正，有時為了在政治經濟學為主的批評之外另闢蹊徑，也會從佛洛伊德的思想出發來批判文化及社會。雖然，必要時會將社會整體視為一種**文化**進行評論，而不像馬克思將之視為**政治經濟學**來批判，但無論如何，本書所謂的批判都將社會視為一個整體，而且，在本書的理論脈絡中，文化也不如馬克思所說，僅是一種附帶現象，而是一種現代生產存在的形式。

事實上，在我沒有提到的學者中，有不少人的理論應能納入討論。例如，哈伯瑪斯(Jurgen Habermas)的學說確實多半延續了法蘭克福學派的思想，但他對溝通行動(communicative

action)及社會系統的探討卻大多背離傳統(Habermas 1984, 1987)。因此，若將他納入這本篇幅有限的書中一併討論，恐怕必須先釐清諸多觀念才能順利進行分析，但篇幅冗長的補充說明難免會偏離本書的核心主題，降低本書理論脈絡的整體性。傅科(Michael Foucault)也是類似的情形，傅科對社會及文化確實抱持著「批判的」態度，若從他對性慾特質(Foucault 1978)及知識(Foucault 1980)的討論看來，更可觀察到他的思考觀點與法國傳統一脈相承，理應納入本書的討論。然而，相較之下，傅科的整體批判目標卻顯得更為廣泛、弘遠。他回顧以現代性為題的前人作品後，比其他如本章提過的列斐伏爾(Lefebvre)、高茲(Gorz)、杜罕(Touraine)等人更根本地瓦解了「政治經濟學批判」，因此與我對理論批評的討論屬於不同的層次。不過，我們仍必須瞭解傅科著作中最重要的討論，即對權力、統治與論述的探究取代過去對經濟及意識型態的關注，都大大嘉惠了後進學者，也激發不少新的思考方向，讓後人批評社會及文化時，得以採取不同的理論基礎。另外，第二波女性主義對社會及文化的批判也針對本書的幾個核心議題提供不同的論點，包括性慾特質、工作、日常生活、藝術等等，這些女性主義批判的基礎思想也多源自我提到的理論批評學者們。大部份女性主義學者對社會及文化的批判論述都很有趣，也多有貢獻，不過他們環繞批判的共同對象都是女性遇到的情況及經驗，因此他們的觀察不免容易落入特定的觀點及模式^❶，這樣一來，女性主義所談的就容易背離本書要討論的批判傳統了，畢竟此處談的批判是對社會及文化整體的回應，不會偏重任一階級、性別、性向、種族、族群。至於美國的批判理論中，也有側重討

❶：特別是女性主義學說中一系列特別針對馬克思主義、批判理論及女性主義之間關聯的探討。主要學者包括巴瑞特(Barrett, 1988)，蘭德莉及麥克林(Landry and Maclean, 1993)、班哈比與康乃爾(Benhabib and Cornell, 1988)，還有較近代的歐奈爾(O'Neil, 1999)。

論政治經濟學在文化及社會構成上如何形塑社會的部分，本也可納入討論^②，還有不少主要討論空間議題的法蘭克福學者亦可涵括，如佛洛姆(Erich Fromm)、克拉寇爾(Siegfried Kracauer)、羅文索(Leo Lowenthal)等人對社會、文化及批判本身均有諸多討論。但除了受限於篇幅外，也為了保持本書論述主題的明確性，均無法列入討論。其他法國派學者如阿圖塞(Louise Althusser)、德博(Guy Debord)、德勒茲(Gilles Deleuze)、德希達(Jacques Derrida)、瓜達希(Felix Guattari)、范內哲姆(Raoul Vaneigem)及維希留(Paul Virilio)等人也對社會、文化及批判做出不少有趣而值得深究的討論。然而，有鑑於本書篇幅的限制及處理議題的龐雜，仍必須在眾多理論學者中作出取捨，選擇適當的幾位以便進行討論。在此我仍鼓勵讀者們以本書討論的主題為主，進一步參考其他我未能詳細討論的學者們如何表達、發展相關的「批判理論」。

批判社會形式的重點原本是經濟，後來在批評理論的發展中，文化取代了經濟的重要性。這個重點的轉移在批評理論中已不是創新的趨勢，最著名的如韋伯(Marx Weber)對宗教的探討，便是對馬克思理論中主要討論物質利益及政治社會學的突破，對韋伯來說，從前文化透過宗教表達，滲透人的信念、思緒、及實踐來左右人們的行為及互動，宗教在經濟層面上更介入了人類的物質生活。雖然，韋伯主要關切的是法律及音樂，不過他更早的一些著作主要探討宗教文化如何影響經濟層面，如《新教倫理與資本主義精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 1930)一書便是對不同宗教的比較研究。韋伯整體關切的是不同形式的思想與行動如何形塑社會形式，而這本書在他整體思考的進程中，也堪稱一項重要的思想躍進

^②：特別是古德納(Alvin Gouldner)一九七六年及一九八一年出版的作品。

(Weber, 1978)。另外，與韋伯同期的德國主流理論社會學家齊美爾(Georg Simmel)也寫了關於宗教社會學的著作，但他較著名的討論是關於美學文化及其對社會生活與社會本身產生的影響(參見齊美爾收錄在弗雷思庇 Frisby 及菲特史東 Featherstone 一九九七年編著的選文)。與韋伯相較，齊美爾的關切重點直接落在文化及個人生活之間產生的張力，他也探討美學如何作為人我之間的一種互動或是「社會性」(sociability)的面向，以及金錢形式如何影響人際關係。韋伯及齊美爾這兩位社會學奠基者的學說在後世雖各有消長，但影響一直都很深遠。既然如此，本書既以批評理論為主，又為何沒提及兩位學者呢？會這樣處理的原因有二，第一，韋伯與齊美爾所採取的社會學形式嚴格來說並不能稱為「批評」(critique)，因而在我關切的脈絡下便容易顯得偏頗；再者，他們也沒有將生產模式當成主要瞭解文化及社會兩者關係的重點。

- 6 基本上，我不會逐一分析批評先賢們的理論，不過，因為馬克思及佛洛伊德兩人在批評史上的地位非常重要，堪稱現代社會批評上舉足輕重的宗師，實在無法忽略他們的重要著作。馬克思不僅轉化了黑格爾以降對社會形成的批評方式，也加速促成幾次革命與一些無法造成批評理論企圖達成的社會改革的革命政黨。其後，批評理論被視為一種從激進革命及政治行為的撤退，除了以馬克思的批判為基礎之外，希望能另闢蹊徑，採取不同的策略或手段。另一方面，佛洛伊德對現代社會形構顯現的侷限及狹隘則感到相當不滿，他特別關注於那些他認為存於慾望之外，因而能避免剝削的社會形構上。佛洛伊德也將文化、性慾特質、象徵主義，還有個人狀態(state of individuals)等主題帶入批判的範疇，他特別的批判語調及態度(tone)，也為批評理論帶來新氣象。對佛洛伊德來說，把對社會不滿的態度，把直接的行為化為寫作表達出來，這就是用理論批判。

貳、批評

如果引起爭議的是一特定議題或某個事實，批評可能如威廉斯(Raymond Williams)所說，以一種「挑錯誤」(fault finding)的方式出現(Williams 1976: 75)。威廉斯的思考以德文 *Kritos* 的字源出發，這個字是「判斷」(a judge)的意思。也就是說，在批判的過程中，我們必須作出判斷並且以某種論述方式發聲，批判的力量才得以顯現。對威廉斯來說，我們說的批評，主要是去「判斷」文學，也就是十七世紀以降的文學批評。在挑錯誤的思考下，自然帶出一種負面的判斷，也就是去判斷什麼是錯的，什麼是可導正、可改善的。阿多諾(1988: 282)則從另外一個德國字源 *krino* 下手，這個字的意思是「決定」(to decide)，以 *krino* 為字根，可以衍生出很多相關詞彙，包括「評論」(criticism)、「批評」(critique)、「評論者」(critic)及危機(crisis)等。所謂的評論者，必須處於一個判斷的位子上，由他來決定什麼是好的，什麼是壞的，並指陳錯誤，指出那些經過修正就能改善的部份。

威廉斯的關注在文學批評的由來，而阿多諾關心的則是「批評」本身的緣起。「批評」二字在不同脈絡下會產生不同的意涵。所謂的文學批評，當然並不僅是挑錯誤而已，威廉斯指出，文學評論的工作是敘述並摘要，連結一個文本到另一個，並判斷該文本寫作的整體意義。若從文學批評的意義出發，將之置入較廣義的脈絡中思考，便不難想見我們平常所說的「批評」所指為何。在批評理論(critical theory)中，批評(critique)是主要的論述方式，也是其特色與核心。阿多諾則特別釐清，多次討論批判牽涉的工作及其衍生的問題。阿多諾曾在柏林的廣播節目中，發表一篇重要文章，後來首次在一九六九年出

版，在這篇較晚完成的作品中(Adorno 1998)，他奠定了批評的政治理論基礎。

對阿多諾來說，批評對民主而言是不可或缺的。民主之所以民主，正是因為立法、行政及司法三者獨立分權、彼此抗衡，得以相互批評及彈劾，所以批評提供了一個相互檢驗及彼此制衡的機制，使民主不至於流於專制。批評來自一種開放反對的包容性：我們可以反對既定的觀點及意見、反對現行機構作決定時，被視為理所當然而被輕易忽略的假設與前提，也反對傳統既定的基礎，反對一面對現今權威，便全然接受，這種不多加思考的行徑。於是，我們進一步瞭解到，批評不僅是找錯誤而已，它還建立一個反方的立場。反對批判的對象，並不只針對細節，而是瞄準及批判整個系統。錯誤(fault)並不是多數差錯(mistakes)累積的結果，也不是那些被挑出毛病就能被改善的部份，錯誤來自既有體系作用下的結果。所以與其辨認個別缺點，倒不如真正地批評挑戰和詰問整個大體系。因而社會批評會把整個社會作為批評的對象，就算在過程中辨別缺失當中各個特點，這種批判的前提仍將個別錯誤當成反映整個社會體系潛在特質的表象。阿多諾藉著康德的自主式思考(autonomous thinking)，也就是「基於個人洞見所作的判斷」(Adorno 1998: 282)，指出啟蒙主義中批評與理性的關聯，這是他用以對付教條主義及既定理性體系(rationalistic system)的方式。

批評(critique)的概念牽涉到批評(criticism)與理性反思(reasoned reflection)。理性反思可與自動思考(spontaneous thought)或啟示性思考(revelatory thought)區隔，因為後兩者的知識必須直接取得，而理性反思是經過理性思考後才得到的。批評從德國哲學的唯心論中擷取了兩個重要概念，**康德對知識基礎的反思**及**黑格爾對我們思想禁錮的解放**。因此，批評除了批判我們獲取知識的方式外，還要讓知識從外界加諸的種種幻象中得到解放。

參、馬克思：異化

阿多諾提醒我們要注意馬克思的重要著作《資本論》(*The Capital*)的副標題是「政治經濟學批判」(*The Critique of Political Economy*)。馬克思批判的模式從黑格爾的哲學轉化而來，他除了對社會作全面而廣泛的批判外，還提出一個「批判模型」，為後來的類似批判示範應採取的批評形式。如果康德挑戰啟蒙主義是為了能夠自主地思考，黑格爾則試圖進一步得到一種能納入更高權威的整體(*totality*)、從歷史的力量出發，就必定能比任何單一心靈的思考都來得廣博。雖然馬克思不接受黑格爾的唯心主義，他仍在黑格爾的辯證中發展出不僅是批評的批評。在黑格爾的哲學脈絡中，現象學的開始是要認知到知識在社會關係中形成，並透過命題與主張的形式出現。用黑格爾的話來說：「當他為了另一個自我意識而存在時，自我意識存在於自身之內，也為自身存在。也就是說，唯有被認可，自我意識才會存在」(Hegel 1977: 111)。

知識或許總是社會性的，但是自我確定感與真相卻只來自於與他人主張的真實的對立。黑格爾的辯證法是將意識從感官經驗疏離，在這種疏離作用下，若感官經驗企圖捕捉異化的本質，就會產生自我意識的思考。不過，馬克思指出黑格爾哲學的侷限，正發生在經由自我意識思考達到絕對知識時，不免又重覆創造了宗教式的思維，似乎跳脫不出知識的思考侷限(馬克思解釋道：「因此，人類被客體化及異化了，而這種力量挪用的本質，只不過是一種在**意識**中發生的**挪用**，發生在純粹思考中，也就是**抽象概念**(*abstraction*)^③」(Marx 1975: 384))。黑格

8

③：此處及之後文章內所有的**粗體**強調若無特別註明，均為原引文所加

爾的辯證法確實可以在批評中被運用，然而黑格爾的辯證是為了在意識與自我意識兩者之間的思考布局，而馬克思參考費爾巴哈(F Feuerbach)對黑格爾的批評，希望能用這辯證法連結並批判人們生存的世界。批評不能僅靠哲學完成，然而，從哲學的層次看來，批評宗教時，因為讓人代替了神的位子，置於世界中心，這種以人為主的思考便提供了社會批判的基礎。馬克思說：「因此，他會思考、會行動，會主動塑造自己的現實世界，就好像一個已揚棄自己幻覺的人」(Marx 1975: 244)。馬克思覺得在自然世界及人類之上，有一個最崇高的、客觀的、感官的、受苦的、充滿熱情的存有，他說：「熱情，是人的基本力量」(Marx 1975: 390)。但是，在人的社會關係中，把對方客體(objects)化的這一環節可以鬆動黑格爾的唯心主義。因為人類生活中面臨的，並不是那種緊扣著意識，只存於純粹形式上的關係，而是訴諸感官的、是雙方在生活中產生的關聯(lived relations)，這些感官的關係包括飢餓感及因另一人的行為而受苦等等。即使如此，馬克思仍然肯定歷史的重要性，因為歷史能從意識的層面來理解人類經驗，他說：「所有自然之物都必須經歷變成存有(being)的過程，所以在歷史上，人也有發展為人的存有的過程」(Marx 1975: 390)。

馬克思在某次批評黑格爾哲學體系時，領悟到了批評政治經濟學的方法。他首先摘要一篇黑格爾的著作，該篇記載了黑格爾批評他人包括費爾巴哈還有包爾(Bauer)的思想。至此馬克思對黑格爾的批評方式，比較像之前威廉斯說的文學批評，是先摘要再互相連結文本的方式。不過，馬克思更進一步討論黑格爾的辯證，探討歷史進程、現代狀態崛起的核心、勞動作為確認自我本質的認知，以及最重要的：人類的異化(alienation)。馬克思認為經由黑格爾哲學中關於抽象過程的論點邏輯，讓意識遭遇自然，與一些處於人類經驗之外而獨立存在的東西相遇(Marx 1975: 397)。於是如馬克思對黑格爾哲學的批評這般，一

個同時建立、也同時批判，同時吸納、但也同時拒絕的批判形式就出現了。當應用到社會建構的批判時，正因歷史不能輕易被當成一種哲學或文本來討論，上述這種兼容並蓄又折衷的批判方法就是個非常明智的策略。當批評應用在具體人類生活及社會、政治關係時，必須認知到生命中互相牽連的元素，改變其中一部份，就會牽動其他的部份，是牽一髮而動全身的，若不加思考，一下子任意改變了全盤局勢，是相當冒風險的事。

馬克思藉著對政治經濟學的批評，企圖討論生產資本的模式對人類生活可能帶來的後果與影響。馬克思眼中的資本主義不僅是一個單純的佔領模式，或是一個族群對另一族群的剝削而已，資本主義是一個社會模式，或許當中被剝削的程度有異，但所有人都受資本主義這模式牽制，任其支配。對馬克思來說，資本主義的社會關係使人類與外界異化，包括產品、工作、工作夥伴及種類存有都與人類疏離了(species being)(Marx 1975: 324-7, 參見本書第三章)。馬克思於一八四四年寫下異化(alienation)的概念，在生活中存在一些能賦予人類生命意義的行為，能使客觀世界變成他自己的世界，而異化指的就是個人與這些行為分離的現象。因為資本主義下的勞動外於勞工本身，並不是個人本質存有的一部分，馬克思解釋這一段時說：「他(勞動者)不但無法在工作中確認自身的存在，反而還否定了自我，他感到自己又可悲又不快樂，既不能培養自由自主的身心與活力，反而還羞辱了自己的肉體，又毀壞心靈」(Marx 1975: 326)。政治經濟學是一個信念系統，支撐了整個資本主義社會的體系，就像宗教整體支撐起一整個黃教徒階級(shamanistic, 譯者按：Shamanism 的教義是相信人與心靈、精神的世界可以溝通。教徒遍及全世界)的穩固及該教信念的意識型態，這種情況也就像對皇家血緣必須一脈相承的特殊信念支撐著歷代君王的地位。政治經濟學是一個被構想出來的系統，它將資本中的經濟價值(包括物體、商品與服務)獨立於人類勞動之外，若

是創造資本物品的經濟價值，馬克思就會批評這種情形為「商品拜物」(fetishism of commodities)。在生產過程中，若把商品與人類區隔開，政治經濟學就會再度被挪用成一種概念、一種抽象理念、某種有內在價值，又能「超越感官本身」的東西(transcendes sensuousness Marx 1976: 163)。雖然商品實為人勞動後的產物，但商品本身具有一種神秘的力量，能讓它的特性「自然」的顯現出來。物體之間的關係就是物跟物彼此的交換價值，這層關係只獨立於人力之外，也外於戀物的力量而存在。貨品在人的生活中確實具有一種「感官」的價值，馬克思稱之為貨品的使用價值(use value)，但使用價值在商品交換過程中被模糊了。馬克思認為中產階級經濟的出現始於對價格的分析，還有使用金錢來顯示價值這兩件事，他說：「總而言之，因為金錢遮蔽了私人勞力還有勞工個體彼此的社會關係，金錢就是存在於由商品組成的世界的終極形式(finished form)。金錢以物質之間的關係表達上述這些人我關係的社會特性，而避免直接的曝現」(Marx 1976: 168-9)。

當然這只是馬克思對資本主義諸多批評的開端，之後他繼續探討的議題包括金錢、資本、剩餘價值(surplus value)、勞工分散、工資、還有資本累積等等，而這些議題還只不過是資本論第一卷的內容而已。然而，更值得注意的是我們必須比較在馬克思批判黑格爾哲學之後，他再批判政治經濟學的方式。當馬克思談及政治經濟學家如李嘉圖(Ricardo)和史密斯(Smith)的著作時，他會一邊進行探討，一邊融會各家思想的共通點。馬克思對一系列經濟學家的辯證過程是另一種思辨累積的結果，在接受前人部份論點的同時，他也否決或修正另一部份，這樣既接受也否決，融會貫通的過程便形成對整體政治經濟學的批判。

馬克思批判的辯證形式是先瞭解到當一個事件出現疑義，就必定存在意見相左的兩方，而為了化解僵持的過程就需要第三方的出現，這第三方意見則必須源自前兩方。批評以反

對意見或找錯誤的方式出現，並開始用批判式的判斷來乘除、駁回反方的意見。批評的目的並非為了得到一個最終定論，而是要藉著反對的原初動力以便發現更複雜、更基本的部份，那些讓異議出現的根本病源。諷刺的是，與馬克思批評相關的事件中，最有名的是革命性政治，當一場革命推翻原本壓迫下層的上層政治體或經濟體，進而建立起新的政體，隨即又產生讓自己受苦的方式。因為上面這種惡性循環，批評與批評理論都避免沾染實踐政治，更包括那些把社會批評當成工具，進行以偏概全的極端激進的革命政治。當馬克思批評黑格爾還有政治經濟體時，他對批評理論的運用較偏重回顧既有文本(包括他自己與黑格爾的思想)。然而，法蘭克福學派在馬克思身上學到了批評不應該僅指社會的**思想**(ideas)，而應該是個對社會本身、對社會的形式本身，靈活而又全面的批評。馬克思對社會的批評複雜而廣泛，謹將本書將討論到的重點摘要如下：

- 工業化將私有財產的價值延伸到資本累積的經濟關係、勞工僱用以及資本生產。
- 資本主義下的工作使個人與作為人類的天性異化。
- 政治經濟學賦予了商品價值，而非給從事商品生產的勞工價值，這是商品拜物的幻象。
- 商品在生活經驗上的使用價值在商品的交換價值中多少被移除。
- 要造成現代社會的改變，並不能只在思想上交流，而必須改變物質關係。

肆、佛洛伊德：不滿

除了馬克思之外，另一個批判整體社會形構的分析家是精

神分析大師佛洛伊德(Sigmund Freud)。在二十世紀思想史上，佛洛伊德是個非常重要的人物，他企圖瞭解個人與社會環境的關係。他的理論基礎多來自臨床病例，特別是一些找不出明顯生理病因的癥候，包括紅腫發癢、疼痛，頭痛、嘔吐、咳嗽，無法完成特定行動等等。他主要研究使人類生理狀態反常的

11 「神經官能症」(neuroses)，企圖以精神分析治癒這些病人。先前宗教雖企圖解釋人類的世界，但仍有些是宗教無法全然瞭解的，而馬克思跟佛洛伊德的著作動機就是為了填補這些宗教無法涵蓋的部份。佛洛伊德企圖瞭解人類這種心靈的動物(包括物種及個人)是如何生活在社會上的。當然，佛洛伊德並不是社會學家，但他的研究發展到後來開始廣泛思考整個社會，而不是探討特定的人際關係如何使個人受苦。對佛洛伊德而言，文明的現代社會製造了一個會普遍令人不愉快的情境，對於這個現象的探究，他並非從經濟的剝削切入，而是從文化及文明本身進行分析。

佛洛伊德對現代性詳細而系統性的討論以人類心靈的意識、無意識運作與個人身體的關係為主。自我並不僅是心靈，而是由一個會思考、會做夢的機器連結了一個會感覺飢餓、渴望、愉悅、侵略及痛苦的身體。個人的自我結構由本我(id)、自我(ego)及超我(super-ego)組成。這三者不但彼此互相牽制，也與其他人的世界，還有人我之外的實質環境相抗衡。個人自我的身體本身是讓其他人慾望也恐懼的客體，隨著佛洛伊德的理論發展，讓人漸漸明白到自我的快樂必依賴他(她)者的社會脈絡。文化及社會雖原由人促成，卻會回頭來影響個人的生活。針對這個認知，佛洛伊德的理論中有兩個特別的層面，一是「現實原則」(reality principle)，一是前面提過的「超我」。現實原則指的是由於一味尋求愉悅會從外界招致不好的後果，特別是來自他人及社會機構加諸個人的壞影響，即使不會直接帶給自己痛苦，這些與慾望產生衝突的部份仍必須被管理

(參見第五章)。超我則是外界權威的內化，包括父母親對孩童行為的管教、限制，還有法律對成人道德行為的規範等。在個人的超我機制中，文化及文明告知個人什麼是可被社會接受的行為，無形中形成一套譴責及約束的系統，也就是說，超我會限制自我(ego)不可不顧他者，任意尋求愉悅、追求慾望。

宗教可被視為一種表達情緒或感覺的方式，比方說佛洛伊德之所以要瞭解個人的複雜性，便是希望瞭解愛為何物。但他認為宗教雖看似想要解釋世界之謎，以及在挫折困難中庇佑個人而存在，其實是基於一個幻像構建出來的(Freud, 1928)。在一九三一年，他出版了《文明及其不滿》(*Civilization and its Discontents*, 1962)一書，認為宗教限制了人們的生活，使之無法看透宗教建於虛幻之上，不過是種因應生活苦痛的緩和劑罷了，他說：「這(宗教)整體是如此明顯的幼稚，如此的與現實相悖」(Freud 1962: 21)。宗教當然是很多現實原則中約束力量的來源，因為信仰一個宗教時，勢必內化很多外在權威。信徒必須接受原罪(sins)的觀念，一旦被認定有罪就必須贖罪。另外，信徒必須擔負不再犯罪的責任。宗教限制個人的選擇，阻絕改變的可能。佛洛伊德雖對這些外在力量有諸多批評，他仍認為這些限制機制能使人避免苦於精神官能疾病。

12

在《文明及其不滿》一書中，佛洛伊德不只談宗教，他也談文化本身，包括維持社會秩序所仰賴的正規律法還有非正規的通俗規範系統。他認為對文明的限制，或是從文化這個字源 *kulture* 看來，因為會讓人類受到約束及阻撓，都會產生不愉快的感覺(*unglück* 一詞指的是不安或不舒服的感覺，通常譯為「不滿」或侷限)。不愉快(unhappiness)給人的感覺比較不明確，並不會特別沈重或痛苦，而是一種普遍情況下產生的後果，無法輕易察覺。就像馬克思對異化的認知一樣，個人平時並不能感覺到異化的存在。對佛洛伊德來說，人類生活其實是非宗教的、現代的、感官的、追求快樂的，他說：「如果本能野性的

衝動能被滿足，未被自我所壓抑，主體所得到的快樂遠比滿足被馴服過的慾望，所得到的快樂更為強烈」(Freud 1962: 26)。

佛洛伊德認為雖然愛有被拒的風險(參見第三章)，性愉悅仍是所有快樂的原型。現代文明馴服了個人，並藉著讓個人生活的本能及慾望、興奮在其他不同的管道發洩，如藝術、科學及文化等，這種壓抑及疏導減少了滿足的程度並增加了挫折感。若以宗教的形式排解，與其稱之為昇華，不如說是一種「妄想式的現實重組」(Freud 1962: 28)。他拒絕宗教的原因之一是因為宗教把追求愛的渴望與生殖的慾望分開，這樣的結果雖然排除了被拒的風險，卻禁制了人對真正愉悅的追求。宗教也把愛普遍化，因為宗教要求人必須無條件愛所有人，必須要「愛你的鄰人」。

佛洛伊德認為快樂是鬆散不連貫的流動於各種無法被滿足的需求累積之中(Freud 1962: 23)。當對需求的滿足被延宕而稀釋，就會產生一種「輕微的滿足」(mild contentment)。人較容易體驗不快樂，痛苦及挫折來自生理、外界世界及人我之間關係的限制。佛洛伊德對快樂的研究主要以享樂原則(pleasure principle)為主，享樂原則的目標是要得到快樂、避免不快樂，但在避免不快樂的過程中，又可能矛盾地體驗到快樂(參見第三章)。對人類希望避免不快樂的欲望來說，文明是正面的，因為文明會保護我們不被自然蹂躪，並以各種不同的樣貌守護人類，例如，醫藥及保健會降低人生理上的不適，科技會確保我們可以有效的進食並得到遮蔽，避免受到外來世界的襲擊。社會文明也限制規範他人，不讓他們傷害自己。但是人類接受保護的代價就是必須犧牲我們自身的慾望及對愉悅的需要(need)。因此，我們也可能反過來思考，回頭相信回歸原始社會的形式有帶來更多愉悅的可能。那些選擇離開現代文明，仿效督伊德教徒(Druids)、美國原住民或其他所知的現代之前文化的人們，便是希望實踐這樣的理想。

無論如何，我們必須知道，文明除了保護人類，也帶來文化、科學、美學欣賞，還促進法律、清潔、衛生及宗教的發展。

佛洛伊德指出自我(ego)原本會區分值得愛與不值得愛的對象，但是宗教中那些告誡大眾必須愛所有人的教條企圖壓抑這種天生的心理的過濾機制。他認為，鄰居不只可能是一個幫手或被自己慾望的性客體，他「還可能將自身侵略慾望加諸別人身上，無償的剝削利用他人工作能力、不經同意便利用他人身體滿足性慾、搶奪財產，帶給自己羞辱、痛苦，折磨，甚或奪去自己的生命」(Freud 1962: 58)。文明被這些個人的本能衝動所威脅，為了壓制這些威脅，社會便決定某些暴力形式是合法的，而某些是不合法的，前者如戰爭，拳擊運動及摔角，後者如任意隨機的使用暴力。宗教企圖在現代生活中忽略並壓制侵略性的死亡本能及驅力(death instinct and drive)，進而緩和因放任慾望而可能產生的種種危機。佛洛伊德將現代的文化視為一種性慾(Eros)、一對客體產生的性慾望及一種繁衍物種的渴望，與個人利益相違而趨向毀滅這幾種驅力之間的抗衡。文明馴服了侵略性，讓它成為一種存有有罪的無意識的意識，以焦慮與恐懼的形式出現(Freud 1962: 81)。這當然就是基督教所說的，罪惡感讓人類以贖罪的身份活在世上，這個罪惡感正是讓現代世界不滿的來源。

與享樂原則中自我驅力相對的是在一起的群體所要求利他的驅力(altruistic drive)。享樂原則基本上是與現實原則相抗衡的，佛洛伊德認為：「成為個人及成為文化的一部分，這兩階段必定處於敵對的位子，並互爭地盤」(Freud 1962: 88)。對佛洛伊德來說，利他驅力總是佔上風並會壓抑個人在現代性中的慾望。他對工作、生產、財產及經濟並沒有多加著墨，但像馬克思一樣，他也試著研究會讓人感到不快樂的情境。

菲加森(Harvey Ferguson)認為若只讀篇幅頗短的《文明及其不滿》一書，而沒有從佛洛伊德全面的理論脈絡來瞭解他的

學說，可能會造成斷章取義的情形，是一種「粗略的佛洛伊德主義」(vulgar Freudianism)(Ferguson 1996: 220)。不過，我認為就算從這種粗略的佛洛伊德主義出發，也能看出佛洛伊德與馬克思兩人在面對現代性時批評角度的不同。此處且將佛洛伊德的思考重點摘要如下：

14

- 傳統社會衰微，取而代之的是個人。
- 個人的自我(self)或主體(subject)與社會集體處於彼此抗衡的位置。
- 在過去，這種抗衡被一種嚴格、封建、農業社會秩序所壓抑、管理。在現代性中，這些舊有結構被啟蒙主義的思想取代，包括科學及理性、現代情境、資本主義經濟、都市生活，還有經由工資及工廠的介入，工作與家庭生活的分離。
- 文明與不斷流變的文明規範，如法律，禮儀、行為模式、流行等相互作用。
- 文明的文化效果在於對侵略性的管理，並把人類的性慾轉化為工作及製造產品的勞動。
- 個人本能所遭遇的挫折將導向一個不完滿的和諧。

佛洛伊德最終並沒有提供一個明確、根本的解決之道，也沒有清楚說明該如何排解那些被昇華的本能慾望，但他的批評仍指出社會若要避免被那些受原始慾望驅使的人破壞平衡秩序，文明就必須鬆動一些對個人的繫絆。

伍、文化與批評

雖然佛洛伊德對現代性的批判著重在現代社會對個人心

靈及感覺的影響，不過還有更多他沒討論到的社會觀點也很重要，包括勞力分工、工業化、都市化、家庭組成的變化、階級、工作、消費等等。他主要的貢獻是對個人發展的瞭解(也就是個體發生，ontogenesis)，但他相信個人的發展與社會的發展(種系發生，phylogenesis)息息相關，密不可分。另一方面，馬克思分析了現代性的社會層面，並側重主宰社會的經濟關係，但就個人層面而言，馬克思除了提到人我之間的疏離、異化之外，並沒有深入的討論。而佛洛伊德及馬克思兩人的批評也融入他們宗教性的理解，對兩人而言，宗教是鼓勵現代社會透過幻象的「知識」影響個人的一種論述。兩人也對社會限制個人生活的面向進行討論，馬克思談異化，佛洛伊德談壓抑。兩人也提出個人在疏離或壓抑前有一個自然的狀態，也就是說，如果個人在現代社會轉變的過程中能被解放，便能活出完整的生命。

本書討論的理論批評將承接馬克思提出的人類被實質剝削的討論，但若只將其應用於政治經濟學的領域，則難免顯得過於狹隘。關於現代性對個人的影響，佛洛伊德有諸多洞見，並暗指出從這些面向可以觀察到現代性的文化過程。在一九四
年日之前，激進的政治行動似乎並不能順利解決社會問題，無法成功減少社會的不快樂，就像德國的集權，義大利及蘇維埃社會主義聯盟(USSR)均曾經承諾要增加人民的福祉與快樂，卻都未能實現，反而犧牲許多無辜生命，對於倖存者也有諸多限制。這些政治轉變可能使現代性在邏輯上更迅速走向末路，因為這些政治改變都無法考量生存於政體內人民的性命跟福祉。隨著法蘭克福學派的崛起(或始於一九三一年霍克海默主導法蘭克福社會研究所之際)，批評理論開始批判導致人們不快樂的現代性情境的文化根基。一直到希特勒政體遣散霍克海默並將機構內其他的重要成員一一逐出德國，文化批評的模式才取代法蘭克福學派，成為批判理論中最重要的部份。如同

傑里(Jay)所說，法蘭克福學派有興趣的是如何經由回溯馬克思主義與黑格爾辯證等相關學說，重新活絡馬克思主義。他們的目標是希望能不藉由勞工階級主導的政治手段或革命直接改變社會，而是藉由行為實踐(praxis)，或藉著理論與經驗或行為的連結(參見第七章)，達到改善社會的目的。批評理論的方法不是形成一個系統性的回應或對政治利益的結盟或分裂。批評試圖去瞭解既存世界，本身甚至可作為世界的運作方式，都是為了改變世界而存在的。一九三七年，法蘭克福學派在哥倫比亞大學成立，傑里認為受到尼采人生哲學(*Lebensphilosophie*，philosophy of life)的影響，馬克思主義及社會主義原本的激情被轉移、調整成一個更和緩的觀點，狄爾泰(Dilthey)及柏格森(Bergson)就是採取這種強調個人角色並將社會看成整體的反系統性的立場(Jay 1973: 43-9)。

阿多諾說：「文化批評者對文明感到不快，他只應該對此感到不滿，他發言的態度不是像代表著未成熟的自然，就是像來自更崇高的歷史舞台」(Adorno 1983: 19)。他瞭解到批評理論潛藏的兩難，那就是除非有一個超越當前的發聲位置，類似上帝全知的超然觀點，否則批評文化的中介工具必來自於文化本身。這有點像是一個人坐在髒水中，卻努力試圖把自己洗乾淨的窘況，每洗一次，就重複一次這洗髒水的過程。阿多諾的重點是文化因為必須自己處理自己，就註定反省文化的天性與過程。詰問文化種種與存在的現實是否相合是批評理論的工作，他必需跳脫不斷發生事件的社會，採取一個自省的觀點，並檢驗文化形式的幅度，認知今昔變化，評論文化產物散播的情況。用阿多諾的話來說：「文化源自一種心靈與身體的劇烈分離」(Adorno 1983: 26)。若文化是一種社會形式的反省，它也是社會實質的一部分。經由文化實質構成的批評，才能批判社會形式，且在這過程中，自然也會對文化本身做出貢獻。

文化批評或藝術史常常把文化看成物質本身(a thing in itself)，但法蘭克福學派一向視文化為社會實質的一部份。阿多諾談文化批評時(*Kulturrekritik*)，就反對藉由批評找出永久價值，還有對過去的反省。他同時也反對試圖找出形構文化意識型態的批評形式，他說：

因此，我們必不可期望藉由批判找到某個會造成文化現象的利益團體，我們必須解讀文化現象中所代表普遍性的社會傾向，並藉此讓最有利的利益實現。文化批評必須成為一種社會形貌(physiognomy)」（Adorno 1983: 30）。

16

這種社會形貌的概念將社會視為一整體，在這當中，比較容易進行反身思考的是文化層面，但阿多諾在此的理論批評特別是全面性的，成為批判對象的是社會的形式，而且被提及的實質文化部份被視為來自該形式，同時也是其象徵。

用理論批評並不是直接針對社會提出改變的建議，因此不會造成革命性的激情而推翻社會機構，或引進一個新的政治秩序，也不會展現一個可能被既有政體所採用、回收的社會重組。文化批評除了文本之外，實際上並沒有製造出什麼。批判本身是一個文化的再製品，以省思的方式刺激整個文化過程。批評帶來的可能是一種不斷詰問自身的文化，拒絕接受任何被看作理所當然的傾向。若批判真的有所影響，也必定發生在個人身上，在那些閱讀批判文本的個人身上。批判若真能產生任何效果，便是刺激了個人與文化之間不斷碰撞的張力，讓人對現狀不滿並冀求事情可以變得更好。理論批判不用科學的修辭形式，不會給清楚的定義，也不用政治論述中常用的修辭方法，不會明確提供解決方案。批評理論的修辭形式與哲學多有雷同，他們同樣都從既有的理論、經驗的記述、政治立場及歷

史爬梳出發，產生一個論點(argument)，但這是個永遠無解的論點，證明結束(quad erat demonstrandum)這個術語在批判理論中並不存在，批判理論是沒有終點的辯論，是沒有完美解答存在可能的論證。

延伸閱讀

批評理論的傳統始於馬克思的思想，但他的作品因過於複雜而困難，讓讀者常難以全面性的掌握，建議先以他的《早期著作》(*Early Writing*, 1975)及《資本論》(*Capital*, 1976)第一輯前數章入門。佛洛伊德晚期數本討論社會的著作如《文明及其不滿》(1962)與本書議題最為相關。菲格森的《夢之誘惑》(*Lure of Dreams*, 1996)中的批判性理論基礎概念，對現代性的研究有諸多幫助。阿多諾對於批評及文化的論述散見多處，但不妨從其文集《棱柱》(*Prisms*, 1983)中第一篇論文 文化批判與社會 (Cultural Criticism and Society)開始研讀。