

現代性的論述

啟蒙運動、現代主義與世紀末社會學

在本章節中，我的目標在於扼要地敘述一些現代性的經典論述，以作為接下來幾個章節的基礎，我的重點將放在二十世紀下半葉的論辯上，當時「組織化的現代性」(organized modernity)，即啟蒙運動對現代性的建構，邁入了其所遭遇危機的最後階段^A。以緒論中提到的核心議題(即知識、權力和自我)為主，一開始我將檢視現代性論述於現代早期時的崛起，並特別指涉康德和啟蒙的理念。其次，我將探討黑格爾和馬克思作品中，有關現代性危機的主題，以及波特萊爾和喬伊斯作品中所提及的，高度現代主義的崛起。我主張高度現代主義中的現代性危機，導致了現代性論述分裂為世紀末歐洲思想中的兩大傳統：對啟蒙運動的基進批判(尼采、佛洛伊德和海德格)，以及現代性社會學(涂爾幹、韋伯和齊美爾)。本章最後一節的主題，就是描繪這些動向的輪廓。我的中心論點是，後現代主義的影響可在所有這些世紀末思想家的身上找到，他們的作品反映出一種循序漸進的轉向，逐漸傾向於某種接受反身性和懷疑論的文化觀點。換言之，我們也可以說對現代性的批判總是離

^A 對於組織化現代性的批判，參見 Wagner (1994)。關於組織化現代性的觀念，另請參見 Law (1994)。

不開現代性的理念，而現代性只能被視為一種具爭議的辭彙。本章的主題來自呂格爾(Paul Ricoeur)在其書《詮釋的衝突》(The Conflict of Interpretations)中的一句評論(Ricoeur, 1974, p. 99)：「當代哲學家在遇見尼采和馬克思的同一塊土地上遇見了佛洛伊德。這三位大人物都以懷疑論的倡導者之姿出現在他的面前，將各種面具撕毀，並提出嶄新的問題，關乎於有意識和無意識的謊言。」

壹、現代性的崛起

現代性的概念首先出現在十七到十八世紀時的「古典和現代」(ancients and the moderns)之爭，或是「書戰」(battle of the books)，這些論辯關乎於古典作品的文學風格和地位，例如鄧普(William Temple)於一六九一年出版的《論古典和現代知識》(Essay on Ancient and Modern Learning)，以及沃頓(William Wotton)於一六九六年出版的《對古典和現代知識的反思》(Reflections upon Ancient and Modern Learning)都提出了相關論辯。B 當時所謂的現代抗拒古典的風格，例如永恆之美的概念或是對奧古斯都時代(the Augustan Age)的崇敬，而比較偏好當代的風格，其特徵為堅決相信科學和進步發展。在英格蘭，現代性和現代科學的崛起密切相關，培根(Francis Bacon)針對古老智慧而採取的反對立場，就是最佳例證。至此，現代性和現代已經表現出一種特定的時間意識。現代是由某種對過去的取向所界定，並假設有種起源存在，現今世界一方面取自於該種起

B 其他作品包括裴洛(Perrault)於一六八八至九六年間出版的《古典和現代之比》(*Parallele des anciens et des modernes*)，以及豐特奈爾(Fontenelle)於一六八八年發表的《古代人和現代人》(*Les anciens et les modernes*)。參見 Jones (1961)。

源，另一方面卻也遠離了它。對中世紀早期的基督教思想家而言，現代指涉的是早期教會的當代時期。因此，現代性是和異教時期作出對比來加以界定，因異教時期是已被擊敗的。變得現代就意味著變得當代，並見證現今的時刻。「時刻」(the moment)的概念是現代性時間意識的核心，表達了現今和過去之間的張力(參見 Friese, 2001)。十七世紀的論辯可被視為一種意識的高漲，即意識到現今時刻的獨特性。現代性的時刻存在於現今和過去之間的空間，因為現代不僅是為了未來而活的時代，同時也是由某個特定的歷史概念所建立出來的。針對過去而採用的批判性取徑，為現代精神提供了主要的推動力。克服起源是這種想法的一部分，它將現今時刻連結到對歷史的某種取徑之上。

早至公元五世紀時，現代這個辭彙的用法之一，是指涉對古典文化的擷取：現代是所謂的「新古典」(new ancients, Schabert, 1986, p. 9)。根據勒高夫(Jacques le Goff)所言，十二世紀時，在其中一場最早的古典和現代之爭裡，人們用「現在的時間感」(modernitas)一詞來表示對某種發展的批判性評估，該發展過程當時已持續好幾個世紀(引述於 le Rider, 1993, p. 27。另請參見 Lichtblau, 1999 pp. 15-16)。如此一來，現代性的理念既是對過去的投射，也是對未來的投射，正因如此，現代性有許多形式既包含了懷舊(nostalgia)，也表現出烏托邦主義(utopianism)。現代性也可以是一種政治項目，羅馬時期晚期時，早期的基督教思想家將他們的時代和古老的異教世界相對比，因此得以將他們的時代界定為現代的，現代一詞表現出當代文明對野蠻人異教文化的反對立場，但它的力量來自於更加原始的起源。在此種二元結構中，自我和他者之間的對立關係進入了現代性論述的範疇。在此暫且不討論這點，但我想提出的是，歐洲現代性結構中有某個面向，一直是一種針鋒相對的狀況，即基督徒和

內憂(猶太人)及外患(伊斯蘭教徒)之間的對立(Delanty, 1995a, 1996a)。換言之，現代性的時間面向一直和排除(exclusion)及包容(inclusion)的邏輯息息相關。

回到有關時間意識的概念上，我們可以說現代性也是一種意識，認知到「時刻」(the moment)就是一種「時代」(epoch)，在時間中往前也往後延伸。未來被認為並非起源於現今自身，而是起自於某個事件，這項事件發生在現今之前，同時現今的力量也來自於它。因此，就啟蒙運動時期來看，現代性時代被視為包含了十六世紀至十八世紀，在這段時間內，由於科學革命之故，文藝復興(the Renaissance)、宗教改革(the Reformation)和大發現時代(the age of discoveries)，以及中古時代的古老確信都徹底破滅。啟蒙運動由一項斷裂而得到其正當性，該斷裂是在晚近歷史中，隨著現代時期掀開序幕而發生。正如哈伯瑪斯(Jurgen Habermas, 1987, p. 5)所言，「現代性的世俗概念表達了某種信念，即相信未來已經開始：現代是為未來而存在的時代。如此一來，由新開始所界定的休止期就轉移到過去，確切回到現代時期的起點。」認為現今已經開始的這個理念，是現代時間意識的特徵之一，因而有別於後現代理念。我們也許可以在巴洛克文化中尋找這段休止期。巴洛克時代涵蓋了十七世紀的大半部分，在這段時期中，有某種斷裂發生了，若沒有這樣的斷裂，就不會有啟蒙運動。巴洛克時代可說是介於傳統社會和現代性兩者之間，其社會基礎為大眾社會(mass society)的開始，同時其最值得一提的特徵是，逐漸意識到現今是一段危機時期(Maravall, 1986) C

認為未來已經開始的這個概念，是現代時間意識的核心，該意識的正當性來自於其自身對歷史的自我投射。舉例而言，

C: 參見班雅明(Walter Benjamin)有關德國悲劇之起源的著名論著, Benjamin (1977), 另請參見 Buci-Glucksmann (1994)及本書第八章。

有關革命的早期現代理念，不僅意味著和過去的徹底斷裂以及對未來的渴望，同時也表示出一種歷史的循環概念，在此種概念中，未來既是過去的回歸，也是對過去的一種取徑。稍後的革命理念雖然揚棄了歷史的循環概念，但總是保留了有關挽回理念(idea of redemption)的敘述，所謂的挽回理念即為回歸到某種起源或凌駕於其上。現代性的問題總是離不開自我合理化的問題，其合理化的標準既無法取自於已遭棄絕的概念，也無法取自其自身的合法化過程，而這確實也是懷疑論的問題。

因此，我們可以說現代性的理念表達出現代性的矛盾，即它既是一個時代(歷史上的一段時期)，又是一種時間意識(對時間的意識)。現代性顯然二者皆是，有許多現代性的偉大展望，就是試圖協調這兩種概念化現今時刻的方法：現代性既可以是一種理念(一種文化本能、時間意識)，也可以是一種歷史事件、社會境況、歷史上的一個時代。現代性主要被理解為一種概念，但它顯然受到時間的影響。

有個特別顯著的例子將現代性表達為一種概念，即康德的文章「答「何謂啟蒙？」之問題」(An Answer to the Question: What is Enlightenment?)。這篇著名的文章發表於一七八四年，許多其後的現代性論述，包括黑格爾、傅柯和哈伯瑪斯的論述都以它為主題。在這篇文章中，針對「我們是否活在開明(enlightened)的時代？」這個問題，康德提出了答案：「不，但我們確實活在啟蒙(enlightenment)的時代」(Kant, 1996, p. 62)。這個答案意味著該時代本身和啟蒙文化是不同時代的。換言之，文化和社會之間、規範和現實之間是不一致的：啟蒙的力量尚未完全穿透那個時代。康德在同一篇文章中主張，「現在的狀況是，人們還須要很多要素才能夠(或是進入某種境況以便能夠)在沒有其他指導的情況下，非常有自信並適當地在宗教上運用他們的理性。」康德明顯認為啟蒙等同於一種特定的思考方式，這

種方式體現出現代性的精神。他主張，「啟蒙運動是人類的出口，讓人們得以離開自找的不成熟性。」據康德所言，「不成熟性」(immaturity)意味著人們沒有能力在缺乏他者指導的情況下，應用自身的理智，當人們缺乏決心和勇氣在沒有他人指導的情況下這麼做的時候，這種不成熟性就是「自找的」(self-incurred)。因此，「勇於求知(Sapere aude)！要勇於應用自己的理智！就是啟蒙運動的口號」(Kant, 1996, p. 58)。這句話清楚將啟蒙陳述為一種理念，同時也捕捉了康德哲學的中心思想，一言以蔽之，其中心思想圍繞著自主性、批判和公共性的主題。啟蒙作為一種條件，可能是崛起自現代性的歷史時代，但它同時是由針對現今和過去的兩種反對立場所界定的。啟蒙的條件關乎於自主性、批判以及「公眾對理性的應用」。

康德的整個倫理哲學都在為道德自主性辯護，他認為該自主性只能取自於道德法律，換言之就是道德自身。道德不受制於所有的世界觀點，因為那些觀點都採納某種概念，認為有個統一的世界觀點存在，但在現代性的條件之下，分化(differentiation)和去中心化(decentring)的原則是不可逆的：認知、美學和道德彼此之間有所區隔，同時也和宗教有所不同。宗教無法再提供文化統一性的原則，因為現代時期已見證到知識、藝術和道德文化層面三者彼此間的分離。因此，現代性預設進化過程具有自主的邏輯。自主性的預設和文化分化的原則，構成康德現代性理念的基礎。雖然康德在主要的文化層面上，傾向於進化的自主性邏輯而棄絕統一性原則，但他依然堅信主體的統一性。所謂的康德式自我(the Kantian self)是固定於中心且自信穩重的，並居住在一個文化方面去中心化的世界。

在康德的哲學和現代性概念中，第二項主要重點即為批判的理念。更早之前，康德(Kant, 1929, p. 9)曾於一七八一年在其《純粹理性批判》(Critique of Pure Reason)的前言中，提出「設

立法院」的必要性：「這個法院就是純粹理性的批判」，此種批判並非批判所有的知識，而僅是批判那些和經驗無關的知識：

就某種程度而言，我們的時代是批判的時代，一切事物都必須臣服於批判。宗教可能想要透過其神聖形象去規避批判，法律也可能想要透過其威權這麼做，但它們只是喚醒了人們的質疑，同時無法得到真誠的敬意，唯有經得起自由且開放之考驗的事物，理性才會授予它真誠的敬意。

在這個作品中，康德為批判提出了知識論上最複雜的辯護之一，認為它是一種文化質疑形式。他是第一位明確陳述批判理念的主要思想家，對他而言，該理念是一種對知識侷限性的認知，而非頌揚知識的開放性界限。康德的先驗性批判是一種從負面來界定的程序，因為康德相信若錯誤地訴求理性，將會帶來更大的危險，當理性誤入那些在理智上未知的領域時，這種情況就會發生。因此，對理性的批判，就是批判那些有關理性的錯誤宣稱，此種理性的「純粹」形式，必須嚴格限制在知識的特定範疇之內。康德稱自己的方法為先驗性批判，意味著尋求知識可能性的各種條件，抑或如其所言，尋求「自我認知」(self-knowledge)的條件。所有知識都是經過中介而來，這是因為知識是由心靈的認知結構所制定，也因為如此，康德認為理性無法總是以其純粹的形式被加以應用。康德在假定有種心靈的中介性結構(例如空間和時間的先驗概念)存在時，棄絕了理性主義的主張，尤其是笛卡兒式的理性主義，該主義認為純粹的客觀知識是有可能存在的。然而，康德並非宣示自己要退至主體論，例如休謨的經驗主義或柏克萊(Berkeley)的理想主義(idealism)，他的解決方式是在這兩種取徑中尋求折衷方案。康

德找到的答案是一種有條件的懷疑論，此理論針對的是客觀知識，但卻保留了客體的世界，即使這些客體可能是完全不可知的。此種懷疑論以批判的形式被加以表述。康德將對於知識的追尋侷限在發掘可能知識的先驗條件上，藉此將批判和懷疑論的傳統緊密結合在一起。正如我將在下一章節所主張的，若要對批判哲學的重要性有所領會，就必須將之放在某個脈絡中觀察，該脈絡即為試圖為宗教信仰尋求空間的嘗試：藉由限制理性的範疇，康德相信處於世俗主義界限之內的宗教信仰是有可能存在的，只要該信仰所有的宣稱皆符合理性的合理化過程。

在其截然不同的政治著作中，康德展現出自己對初期批判文化的深刻理解，當時該文化已伴隨著現代性崛起，這點可從公共領域的崛起中明顯看出。他主張唯有當某個特定類型的自由存在時，啟蒙才有可能出現。此種自由的精髓是「可自由在一切事物上公開運用自身的理性」(Kant, 1996, p. 58)。康德認為，對理性的公開運用必須時時刻刻皆為自由的，因為光是這點就足以引發啟蒙。理性的公開運用必須和「理性的私下運用」(private use of reason)作出對比。這樣的區別有何涵義呢？對康德而言，公共理性本質上是反思性的、智識上的論述，而私人理性基本上則是制度上的，只適用於某個特定的非公共脈絡。學者的論述和學術論述的界限，最終都和跨國社會(cosmopolitan society)有關：

然而，我將任何公開運用理性的人理解為一位學者，他面對的是閱讀世界裡的所有人。另外，我認為私下運用理性的人，就有如在接受委託而擔任特定民間職位或官職之後，運用自己的理性(Kant, 1996, p. 60)。

顯而易見的是，理性的公開運用和學術論述有關，而學術

論述的主要特徵為論證。相對而言，私有理性則不須要論證，康德認為若這樣做的話，將會妨礙社會的順暢運作，同時他也絕不維護通俗的基進模式。在共和主義秩序中建構起來的公共理性，確實可用以將權威合理化。因此，康德對現代性的觀點，既和政治保守主義有關，也和智識的基進性，以及不斷擴張的認知經驗領域有關。康德所提出的批判性論證，主要是針對宗教和教會的教義，因為他認為這是妨礙啟蒙的最後絆腳石，當時藝術和科學都已從國君的意識中自我解放出來了。和當時許多現代人一樣，康德並不拒絕基督教義，但認為基督教在認知和制度上的管轄權一定要有所限制。如此一來，批判傳統的理念就進入了現代性的論述，該理念的自我意識關乎於論證上的更新，以及拒絕各種基本法令，「理性法院」的法令除外。在另一本於一七九八年出版的《學院的衝突》(The Conflict of the Faculties)一書中，對學術論述的訴求變得愈加明顯。在這部極具影響力的作品中，康德旨在維護哲學的自主性，認為哲學應該作為未來柏林新人本主義大學(the neo-humanist University)的基礎學院，因為哲學不像法律、醫學和神學那樣展現出理性的私用，而是以自由思想的使命為基礎，同時沒有任何制度上的功能。哲學終究是公共理性的受託保管者，新人本主義大學這個機構則保障了批判性質疑的自由。

總而言之，康德作品中的現代性關乎於啟蒙的精神，整體而言它是一種理念，或是種文化本能、世俗理性的法則。康德鮮少提及現代性是一種時間上的時代，而認為它代表了對於知識結構和道德意識中嶄新領域的認知。因為康德的緣故，知識範疇中的懷疑論隨著批判的理念而達到前所未有的強度，同時在有關合法化權力的議題上，變得更注重論述性。

貳、邁向現代主義

黑格爾將現代性的理念和歷史哲學結合在一起。D 現代性既是一種時間意識，也是一種歷史理論、一種時代概念。在其《歷史哲學講義》(Lectures on the Philosophy of History)一書中，現代性意味著新事物的崛起，但這不僅是以時間角度來看而已。現代性伴隨著某種對歷史的反思意識而來，此種意識認為未來已在稍早前掀開序幕。事實上，對黑格爾而言，現代性是以某種方式被加以理解的，該方式表現出過去和現今的統一，再加上希臘文明、基督教義、法國大革命和現代狀況，從而構成一個整體。在《精神現象學》(Phenomenology of Mind)一書的前言中，他寫道：

除此之外也不難發現，我們的時代邁向了某個新紀元，並迎接其誕生。精神已脫離了它迄今為止所居住並想像的世界，同時一心一意想要讓那個世界湮沒於過去，同時也湮沒於其在自身轉型時所經歷的苦難。精神確實永無休止，總是不停地往前邁進。然而，嬰兒在歷經漫長、寧靜的孕育期之後所吸進的第一口氣，打斷了之前僅是量化成長(quantitative growth)的某種漸進性(gradualness)[在歷經質化的跳躍性進展(qualitative leap)之後嬰兒就誕生了]，精神在逐漸成形時也是如此，它慢慢地成熟、靜靜地轉化成新的形態，並一點一點地分解其之前所存在世界的結構，我們只能從各自獨立的徵狀中看出端倪，知道它正處於學步期。有浮誇和無聊的情況擾亂了既定的秩序，也有含糊不清的預感預示著未知的事物，這些都宣示了

D 關於康德、黑格爾和馬克思作品中的現代性起源，參見 Rundell (1987)。

即將到來的改變，讓整體面貌看起來維持原樣的逐步式粉碎過程，被一道陽光劃過，剎那間照亮了新世界的各種特質(Hegel, 1977, pp. 6-7)。

和康德的作品相比，這裡對於現今時刻的意識更強烈，對康德而言，現代性本質上是在某個文化現代性當中對啟蒙的經驗，而該文化現代性尚未尋得政治上的形式。對黑格爾來說，現代性不僅是啟蒙，還包含了和歷史之間的關係。黑格爾的哲學可被視為將康德的批判歷史化，因為它認為道德應在社會中被創造出來，同時是在人類歷史中被清楚表述。因此，根據黑格爾的主張，知識論就變成了社會理論，而非僅是知識的理論。它關乎於知識是如何在歷史中被形構出來的。對黑格爾而言，真實是由知識所形構，而知識總是批判性的。黑格爾所謂的批判，意味著某種將客體轉型的知識形式，這點和康德作品中僅是自我侷限的知識形式有所衝突。在這種情況下，知識和真實就在辯證上成形了。因此，對黑格爾而言，批判的知識是某種形式的意識升高，而最高形式的知識，即為意識到自我的意識。如此一來，對黑格爾來說，批判最終變成了一種建構主義活動，或是世界的構成。因此我們可以說，批判並不僅意味著批判主義而已。批判主義並不質疑批判者，只質疑批判者的對手；批判則質疑批判者自身和批判者的對手。康德的批判持續鎖定在批判主義模式上，因為自我依舊不受批判性哲學所影響，而該哲學幾乎完全指涉知識的模式。相對而言，在黑格爾的作品中，批判作為一種反思意識，指涉的則是自我、他者和世界的轉型，因而進入知識、權力和自我的領域之中。至於有關懷疑論、論述性和反身性的議題，我們可以說，康德表達出人們在合法化權力時，必須在知識和論述性上持有某種程度的懷疑論，而黑格爾則標示出反身性的開始，確切而言，是在歷

史哲學範疇內的開始。

黑格爾的社會理論理所當然極為理想化：知識形式的演進和社會發展的階段不謀而合，「普世」(universal)和「特殊」(particular)的事物也在較高的知識形式(此形式最終將超越社會)成形時得到統一。本質上這是一種替代或「征服」的過程，同時構成了他所謂的精神「現象學」、知識形式的進化。黑格爾和康德一樣，認為知識總是自我侷限的，但和康德不同的是，他認為知識就和時代精神的自我意識一樣，總是來得太遲，來不及在政治實踐中實現，這是因為社會行為者無法以純粹的思想去構想他們的時代。歷史上的自我意識最終得以藉由「理性的狡獪」(cunning of reason)，只為哲學家所得，哲學家便成為該意識的主要表達者而超越時代。如此一來，思想上結合了基進自由主義和保守主義的黑格爾，就得以在合理化法國大革命的同時，又棄絕革命的理念，尤其是革命份子的理念。

在黑格爾努力之下的現代性概念，強調自身內在的矛盾和掙扎：自我、知識和權力嚴格限制它們的自主性，既實現了自主性，又使自主性變得不可能。舉例而言，在一八二一年出版的《法哲學原理》(Philosophy of Right)一書中，黑格爾簡述了一種公民社會理論，顯示出某種觀點，將現代性視為一種否定過程。倫理生活[倫理性(Sittlichkeit)或倫理社群(ethical community)]是在私領域、公領域(或公民社會)和國家(政治領域)中建立起來的。公民社會既創造也摧毀了倫理生活，因為「需求體系」(system of needs)是在資本主義的條件下實現：「倫理生活被分裂成兩極，進而消失」(Hegel, 1952, p. 123)。對黑格爾而言，和公民社會相比，國家是社群的更高呈現，國家的功能即為彌補公民社會的不足，它既是干預主義(interventionist)，也是福利主義(welfarist)的。總而言之，黑格爾社會理論的主題，關乎於公民社會中意識的零碎(fragmentation)或異化

(alienation)，同時追尋一種政治上的解決方案好讓社群得以實現，現代性即為表達出此種努力的主旨。

此種帶有悲觀色彩的現代性(包含悲傷和渴望的基調)，不僅在黑格爾的作品中顯而易見，同時也可在德國啟蒙運動的重要人物作品中找到，他們當中有許多人[例如施萊格爾(Schlegel)和席勒(Schiller)]將共和主義和浪漫主義結合在一起(康德則是將共和主義和理性合而為一)。席勒(Friedrich Schiller)在《美育書簡》(On the Aesthetic Education of Man)的第六封書信中，將「現代人」和希臘人對比，後者一族就同時擁有人道心腸和想像力：

我們這些現代人是多麼不同！我們也將人類的形象以放大的形式，投射成互不相同的個人，但這些個人是零碎的，並沒有結合為不同的組合，結果，我們必須從一個人巡視到另一個人，一一巡遍之後才能拼湊出完整的人類形象(Schiller, 1998, p. 86)。

現代性導致零碎的狀況出現，和希臘人的完整性成為對比。席勒並非反動的保守份子[舉例而言，和他同期的諾瓦利斯(Novalis)就截然不同，這點可從諾瓦利斯於一七九九年出版的《基督教義或歐洲》(Christianity or Europe)得到例證]，同時也不認為此種失落的統一性能夠在現代性的條件下復甦。正因如此，席勒主張「唯有美學模式的溝通能夠讓社會統一」，其他的形式都只會分裂社會(Schiller, 1998, p. 93)。「美育」的理念總是在現代性的浪漫精神中扮演著非常基本的角色，將人們對自由的渴望，和理性及感性連結在一起。其傳統是一種對現代性的含糊態度：一方面對理性的承諾抱持著極大信心，相信理性能帶來自由，但另一方面又因為有機統一性(organic unity)無

可挽回地逝去，而抱著懷舊和悲傷的情懷。這兩種態度形塑了許多之後對現代性的理解，其中一項傳統是受到理性承諾[包括革命式浪漫主義、國族主義、法西斯主義(fascism)、馬克思主義和自由主義]的啟發，另一項傳統(包含許多現代主義傳統、尼采、海德格、佛洛伊德、維根斯坦和班雅明)則在自由的承諾和某種對現代性的憂鬱悲觀主義之間作出協調。

對於現代性在本質上是矛盾的這項認知，馬克思將之更明確地表達出來。我們看到現代性和其自身的傳達並不一致，後者現在已變成一種革命性過程。目前現代性的主要驅動力並非歷史建構，而是自我建構。自我是一種集體社會行為者，必然由歷史所建構。此種對主體的看法有別於康德，因為這裡的自主性已不再是起點，而是一種抱負。批判的焦點所在，並非康德作品中的知識論議題，也非黑格爾的歷史哲學，而是轉移到資本主義的社會關係，以及其主導體系之上。然而，征服歷史的動作，在馬克思作品中依然隨處可見，但其取向較傾向於未來而非過去，過去已因為現今的來臨而失去了影響力。我們可以說，根據馬克思的觀點，現代性既非如康德所言僅是一種理念，也不像黑格爾說的，僅是實現某個理念的一個歷史時代，而是一種行動的基進計畫。目前的關鍵因素，是愈來愈意識到文化理念和社會真實是互相矛盾的。如此一來，現代性作為一項計畫，在征服起源的過程中所得到的表述，並不如在努力克服異化和剝削(exploitation)的過程中來得多。

我們可合理地認為，此發展過程的特徵是一種對現代主義的預期。「現代主義」一詞可用以表達現代性文化中的基進轉向。嚴格說來，現代主義指涉的是美學現代性的發展過程，通常並不用以指稱文化現代性的其他面向，例如認知理性(cognitive rationality)和道德。然而，世紀末現代主義有一些核心特質在馬克思和恩格斯(Engels)的作品中得到表述，例如將

現代性視為一種動力(主體性和客體性因此動力而被迫分離)、將意識和歷史經驗融合在一起、認為意識具有轉化力量,以及將政治學和美學匯合在一起,認為它們同時擁有表達創意和暴力的潛能(參見 Crook, 1991; Lunn, 1982)。

康德作品中的現代性論述,是現代性早期論述的縮影,這些論述主張,現代性的主要特徵是認知領域彼此間的分化,這些分化之所以產生,是因為中世紀基督教國家的一致世界觀點,以及君權神授的學說變得分歧。在十九世紀結束之前,這一切全改變了。美學面向在風格上愈來愈公式化,這點可視為藝術的一種內在發展,自主性地建構為一種專業活動,藉此藝術已不再是其他秩序(包括社會或宗教)的代表,而是藝術自身秩序的表現(Bourdieu, 1996b; Burger, 1984; Cascardi, 1992)。在同一時間,美學想像力也將自身淨化,去除所有未經中介的社會內涵,進而重新建立自身和道德以及政治的連結,此連結於二十世紀早期變得愈加強烈。這種將藝術和文學政治化的過程往往是間接且經過高度中介的,這樣的過程導致認知領域在分化時更加擴散。藝術用其最基進的前衛(the avant-garde)形式,以社會批判之姿進入生活世界,同時,在一個不同的領域上,有許多主要的表現主義藝術家(expressionists)相信,他們的藝術近似於一種嶄新的唯心論(spiritualism)、一種統一性的超越式原則,但它無法提供任何政治上的可能性。當諸如馬克(Franz Marc)、克利(Paul Klee)康丁斯基(Vassily Kandinsky)等藝術家,發掘到愈來愈多有關藝術形式結構的種種抽象可能性時,他們也愈來愈意識到,美學上的想像力能夠超越所有其他形式的經驗範圍,而表現出一種精神上的真實。康丁斯基於一九一一年出版的《藝術的精神性》(Concerning the Spiritual in Art)一書中,探索美學的這種精神化過程,此書影響極為深遠。除了前衛派的例子之外,在大部分的藝術形態,尤其是繪畫之中,現代社

會的張力都是以一種反表現主義的形式(anti-representational form)被表現出來，而且在許多例子中，近似於極端的反身性並全神貫注於抽象性。然而，若將現代主義的一切化約為政治化前衛派，或是化約為某種去政治化形式論(de-politicized formalism)，將會是一種錯誤，該形式論關乎於早期的表現主義和其對精神秩序的追尋。有太多的現代性和現代主義論辯圍繞著前衛派的例子而找到定案，以致於無法忽視現代主義的歷史時間意識。

現代主義的精神在於創造力的表現，無論在藝術或政治領域上皆是如此。從藝術及美學形式的自主建立來看，現代主義有很大部分能夠以創新的方法表現出社會內涵。康德也在其較晚期作品《判斷力批判》(Critique of Judgement，出版於一七九

年)一書中，主張美學想像力可用以表現一種嶄新的社群，這個觀點後來由席勒進一步闡明。波特萊爾、福婁拜(Flaubert)、喬伊斯、葉慈(Yeats)和吳爾芙(Woolf)作品中的現代主義，並未將所有的社會內涵排除在美學之外。藉由基進化敘述的本質，這些作家得以描繪出社會中的張力，並以嶄新的表達形式去呈現意識和經驗。以福婁拜而例，他的小說便近似於社會學批判(Bourdieu, 1996b)。喬伊斯的《尤利西斯》(Ulysses)探索的是某座城市的意識，該城市因此成為一個社會文本，歷史和意識在此交融。喬伊斯的作品以城市作為主要題旨，齊美爾(Georg Simmel)的社會學和早期芝加哥學派(Chicago School)也是如此。在喬伊斯的作品中，對於現代性的經驗也和解讀西方經典有關，例如荷馬和但丁的作品，這是因為歷史是無所不在的。

有關現代性和歷史相互糾結的這一點，涉及有關含糊的經驗，此種經驗是現代性的核心。現代主義既可是一種對歷史的棄絕，也可以是對它的懷舊；現代主義既能反映出一種想要逃

離現代性的渴望，也能夠是一種對現代世界的頌揚。一八九三年，霍夫曼斯塔爾(Hugo von Hofmannsthal)談到，變得現代可以意味著對當代的反思，或者也可代表著逃離當代，進入幻想世界：「時至今日，有兩件事看似現代的：分析生活，以及逃離生活。人們剖析或幻想著思想中的內在生活。反思或幻想、反映或幻想出形象」(引述於 McFarlane, 1991, p. 71)。想要逃離現代性的此種渴望，可能是一種浪漫的反現代精神，就如渴望尋回失落的事物，帶有懷舊而憂鬱的色彩；抑或它也可能是一種搜尋，想要尋找另類的現代性，例如東方的魅力或某種異國的尚古主義，或甚至是美國的形象。我們可以這樣的精神去解讀托克維爾(Alexis de Tocqueville)的《民主在美國》(Democracy in America)。這本書發表於一八四〇年，認為民主時代即將在美國降臨，而非當時正逐漸走下坡的歐洲。托克維爾寫出了之後廣為流傳的看法，即後來的人都認為，美國革命是一大成功，而法國大革命與發生於一七八九、一八四八、一九一七和一九六八年的歐洲革命全都失敗，造成恐懼、復辟、專制統治或屈服於權力等後果。

現代性的其中一個主要特徵為權變性，正是此特質導致了以上這種矛盾的反應。現代社會，尤其是都市生活，從未立基於對真實的直接經驗，唯一的例外只有在那些稍縱即逝的時刻，波特萊爾認為這些時刻是現代性的縮影：「我所謂的現代性是短暫的、稍縱即逝的、偶然的；這些特質構成了現代性此一人文科學的一半，另一半則是永恆不變的」(Baudelaire, 1964, p. 13)。現代是長久變移所需的條件。班雅明(Walter Benjamin, 1973a)在評論波特萊爾和其他人的作品時，提出「現代性的史前時代」(prehistory of modernity)，用以表示對現代性的確實經驗。現代性所創造的經驗是經過高度中介的，因為我們無法經驗整個完整的社會，也從未直接經驗社會。我們透過各種不同

的形式去經驗它，包括藝術、商品、傳統、時尚、科技、印刷及大眾傳播媒體，以及今天的電視和網際網路。在齊美爾的作品中，這種「瞬間」的感覺更加強烈，對齊美爾而言，現代性最好的呈現方式，就是各種不同的「瞬間形象」(Momentbilder)，或是「快照」(snapshots)(Frisby, 1986, p. 6)。現代主義將自主性的世界和破碎的世界並列在一起。現代社會既立基於自我的自主性，也立基於經驗的破碎。隨著馬克思、波特萊爾和喬伊斯等作家的出現，破碎的主題日益舉足輕重。現代社會將追尋自主性的方向轉而向內，往主體性邁進，因為主體性有能力在經驗的碎片中重新建立統一的新原則。對波特萊爾而言，現代性意味著以美學角度描繪日常生活的美麗片段。變得現代意即四處尋求「日常生活中短暫、一瞬即逝的美麗，這是某種質量的特異之處，在讀者們善意的允許下，我們將此種質量稱為『現代性』」(Baudelaire, 1964, p. 40)。

因此，馬克思身為一位現代性理論家，必須在邁向現代主義的脈絡中加以定位。正如伯曼(Marshall Berman, 1982)所主張的，馬克思的作品反映出現代主義的精神，尤其是《共產黨宣言》(Communist Manifesto)的主要題旨：「一切堅實事物終將煙消雲散」(all that is solid melts into air)。^E 對於現代性，馬克思的觀點是頌揚其動力，作為一種社會形構，它已將改變納入自身的結構之中。馬克思分析生產的資本主義模式，致力於揭示客體成為崇拜對象並脫離主體性的過程。資本主義社會將所有社會關係化約為商品，這些商品不僅僅是客體，同時也是「盲目崇拜的對象」(fetishisms)，它們是由主體性和客體之間的扭曲關係所構成。他有關「商品拜物主義」(fetishism of commodities)的概念，顯示了結構和文化再現是如何相互糾結，因此文化不能被視為超越了社會真實，而是以各種有組織的關係形式在此

^E 關於馬克思和現代主義，另請參見 Love(1988)。

真實之中產生出來。如此一來，馬克思的商品化理論便預示了有關文化生產和消費等後現代理論的出現。

基本上，馬克思作品中有三種文化概念：文化作為一種意識型態、階級意識和拜物現象。在其諸如《德意志意識型態》(German Ideology)等早期作品中，焦點在於批判理想主義哲學，認為該哲學過分強調文化過程的角色，並把文化視為上層結構(superstructure)的一部分、一種附帶現象(epiphenomenon)。有關階級意識的概念伴隨著此種文化概念而來，階級意識的概念和意識型態相反，因為它真正呈現出真實，而該真實將由行動去改變。階級意識的概念必須和虛假意識(false consciousness)作出對比。在《資本論》第一卷的「商品的戀物性質及其祕密」(The Fetishism of the Commodity and its Secret)一節中，馬克思提出一個較具相關性的文化概念，此概念包含了一個反思力量所需要的祕密：「對於人類生活形式的反思，包括對那些形式所進行的科學分析，採取的路徑和那些形式的真實發展歷程截然相反。反思起始於事後(post festum)，因此發展的結果必然已伸手可及」(Marx, 1976, p. 168)。隨著本書開展，我們將看到文化的第三種概念已證實比另外兩種來得重要，此種概念所需的祕密必定要由反思意識所揭示。

馬克思作品中的主要概念在於，資本主義是一種創造真實的力量，它已將自身毀滅的方式納入自身結構中。資本主義創造真實的方式，是藉由產生各種意識形式的社會條件，並產生那些能夠引發意識的社會關係。然而，資本主義本質上是自相矛盾的，因為它立基於一種不平等的結構關係，即某個階級的存在條件取決於另一階級的勞動。對利益鏗而不捨的追求，轉化了所有的社會關係，此種追求不能化約為能動性，因為資本自身擁有動力。這種具有轉化力量的動力同時也被納入對社會真實的確實經驗之中，而階級意識正是在此種結構和文化相互

糾結的情形下崛起。和美學現代主義的主體性一樣，馬克思主義裡的自我是去中心化的；本質上它是主體性的相關定義，也指向主體性的創造潛能。就這點而言，馬克思作品中有個明確的後現代主題(Carver, 1998)。馬克思思想中的創意面向並不常得到強調，同時正如喬漢思(Hans Joas, 1996)所主張的，此面向可視為和有關行動創造力(creativity of action)的概念並存，而該概念出現於多位作家的作品中，包括叔本華(Schopenhauer)、杜威和齊美爾，關乎於生活哲學和實用主義。

有關現代性危機的主題可追溯至黑格爾對公民社會的悲觀敘述，以及他所謂「理性的狡獪」之理念。和黑格爾相比，馬克思的作品展現出一種更強烈的信念，堅信著現代性的承諾，而黑格爾最終藉由哲學反思，退至推測性思想和救贖。在馬克思之後，現代性容易招致危機的本質，成為更加明確的一個主題，現代性自此難逃批判。事實上，我們可以說現代性的論述(包括懷疑論的進化邏輯、論述性和反身性)遭遇危機，崩解為數個截然不同的論述，其中有許多對現代性懷有敵意。我們可在現代性的世紀末批判中找出兩條主線：徹底拒絕現代性具有啟蒙性的概念(尼采、海德格和佛洛伊德)，以及涂爾幹、韋伯和齊美爾作品中的現代性社會理論。這些都將在下一節中討論。

參、現代性的世紀末批判

在十九世紀步入尾聲之時，現代性的黑暗面愈發顯而易

ƒ 另外還有第三條主線，即現代性的保守或「反現代主義」批判，洛維特(Löwith)和蓋倫(Gehlen)都可說屬於這一派。由於這部分有許多是下一章的主題，這裡就不贅述。

見。這點最初可從後革命浪漫主義(post-revolutionary romanticism)中看出端倪，在黑格爾的思想中也可找到此種主義的影響。在法國大革命之後的一段時期，現代社會被描繪成是具有毀滅性且異化的，這種轉變可能和革命夢想的破滅有關(Heilbron, 1995)。當自由主義和社會主義的力量自中世紀開始日益增長時，對主體自主性的浪漫式追求、後退至文化並遠離文明和社會性的這些動作，依舊是歐洲思想中的強大力量，此力量將主宰二十世紀，成為理性的另一個面向(Hughes, 1958, 1966; Poole, 1991; le Rider, 1993)。

阿諾(Matthew Arnold)是當時舉足輕重的人物，其《文化與無政府狀態》(Culture and Anarchy)最初於一八六九年出版，為文化提出極具影響力的辯護，即視之為現代社會中的穩定力量。對阿諾而言，現代性永遠傾向於無政府狀態，而唯一的解決之道只有文化，在此他意指藝術。叔本華 齊克果(Kierkegaard)和尼采等人也開始對十九世紀晚期的思想造成重大影響。他們的理念所造成的衝擊，在於開始強調以創意精神重新發現自我。舉例而言，叔本華於一八五一年寫了一篇有關自殺的短文，涂爾幹隨後讀了這篇文章，毫無疑問地因此得到靈感而寫出有關主體的名著(Schopenhauer, 1970; 參見 Morrison, 1998)。一般而言，叔本華對歐洲的世紀末思想造成了悲觀的影響。涂爾幹的「集體再現」(collective representations)概念，確實和叔本華於一八一八年寫成的《意志與表象的世界》(The World as Will and Representation)有直接關係。韋伯受尼采影響極深，也受到齊克果的影響，但程度較淺。一九一七年，齊美爾出版了他自認的主要作品《叔本華與尼采》(Schopenhauer and Nietzsche)。齊克果也對十九世紀晚期的現代性概念造成重大的影響。雖然對他而言歷史和現代性並不重要，但他卻對現代自我抱有某種概念，這樣的觀念是形塑反身性轉向的重要條件。薩古采

(Arpad Szokolczai)主張，齊克果發展出相關性自我(relational self)的理念，因而為反身社會學添加了一個關鍵面向。根據齊克果所言，

自我敘述的是自身和自身之間的關係，或是在這樣的關係中將自身連結到自身；自我並非此關係自身，而是將自身連結到自身的那種關係。人類的自我就是這樣一種延伸而來的既定關係，此種關係將自身連結到自身，這麼做的同時也將自身連結到他者 (Kierkegaard, 1980, pp. 13-14, 引述於 Szokolczai: 1998, p. 214)。

尼采棄絕了十九世紀思想中的歷史主義傾向，不認為意義是由歷史所揭示，正如他也棄絕了啟蒙運動的信念，不相信理性和科學具有解放的力量。他所主張的虛無主義哲學(nihilism)，拒絕在科學或歷史中尋求解放。此種對啟蒙運動的基進批判，最終必然導致對政治的棄絕，轉而傾向自主性的倫理，即重新發現主體性。雖然尼采向來以後結構主義和新海德格主義(neo-Heideggerianism)著稱，但事實上這些傳統還不足以形容他主張基進現代主義的程度。G 尼采絕無棄絕自我的中心地位以傾向於缺乏假定的論述，也沒有棄絕自我和世界崩化為某種存在(Being)意念的此種觀點，而是藉由權力的概念，致力於將自我從柏拉圖哲學和歷史主義的幻象中解放出來。歷史並非一種理念的表露，而是自我具有創意地擅用傳統。「永恆重現」(eternal reoccurrence)的理念可視為駁斥了啟蒙運動對時間

G 關於尼采和海德格作為現代或後現代思想家的地位，相關討論參見 Smith (1996)。關於尼采在德國的影響力，參見 Ashheim (1992)。另請參見 Allison (1985)和 Antonio (1995)。

的概念，並不認為時間是歷史性且線性的，而認為時間是一系列的位置，自我在肯定某種生活方式時，可以佔據這些位置，而該種生活方式是我們願意不斷重複的。在關乎於自我、權力和知識自主性的學說上，我們可以說尼采是一位現代主義者，他棄絕的是啟蒙運動對歷史和理性的觀點。

海德格致力於基進地批判現代性，在現代性的範疇之外尋求全新的規範性(Ferry and Renault, 1990; Zimmerman, 1990)。海德格棄絕了所有先前的人文主義，包括共產主義的、沙特存在主義(Sartrean existentialism)的，以及基督教義的，他在「人文主義信箴」(Letter on Humanism, 1978)中，探討超越了現代性的一種全新人文主義，而那僅是科技和理性主義的呈現而已。他警示人們有可能掉入「無家可歸」的陷阱，並認為人們必須恢復對世界的一種原始概念，而非現代概念。

目前歐洲正遭逢自其存在以來，明顯最急迫的危險，此危險首先在於，曾被譽為歐洲榮耀的歐洲思想，已在逐漸崛起的世界命運之基本行進路程中落後，但該命運的基本起源，卻依然明顯具有歐式的基本特質。沒有任何的形上學，包括理想主義的、物質主義的或基督教義的，能夠和歐洲的本質協調一致，當然這是在歐洲尚未試圖自我複製、尚未「把握住」該命運之前，若要做到這兩點，即意味著思慮周全地推測並把握，現在所謂的「存有」，最完整的意義究竟為何(Heidegger, 1977, p. 221)。

特別值得注意的是，這份表達了海德格成熟思想的「信箴」，是在一九四六年寫成，當時全世界正達成共識，認為某種全新的國際主義(internationalism)文化必須出現，以解決法西

斯主義所帶來的問題。海德格同時駁斥了「國族主義和國際主義，認為它們和『存有的真理』(truth of Being)格格不入：國族主義並非由純粹的國際主義所取代，而是藉此擴張並提升，成為一種體系。國族主義並非藉由國際主義而升格至人性(humanitas)的地位，正如個人主義也不是因為非歷史集體主義而變得和人性相關的」(Heidegger, 1978, p. 221)。現代性的政治意識型態，即個人主義和集體主義，以及自由主義和集體主義，便等同於各種優勢科技形式的崛起。一九三五年，在《形上學入門》(Introduction to Metaphysics)一書中，海德格寫道：

歐洲因其自身毀滅性的盲目，恆久處於即將自行割喉的狀態，這樣的歐洲正遭遇夾攻，一邊是俄國，另一邊則是美國。從形上學的觀點來看，俄國和美國是一樣的：同樣乏味地迷戀科技、同樣由普通人組成毫無侷限的體制(Heidegger, 1959, p. 37)。

海德格對現代性的批判是全面的。他棄絕現代性的政治文化，指稱其在現代之前就具有某種精神面向，造成所謂「世界上的心靈衰敗」。正如《存有與時間》(Being and Time)一書中所概述的，他的哲學要求人們必須回到早期的希臘思想，並鑽研尼采的作品以及對科技進行批判，如此一來，他就棄絕了啟蒙運動的傳統：理性並非人類社會的基礎或本體論，語言才是。對海德格而言，現代性並非一種解放的過程，而是「遺忘」的過程；它遺忘、淹沒的是人類存在的意義、有關「存有」的問題。現代性將主體和客體分離。海德格希望回到蘇格拉底時代以前的、有關存有的希臘式概念，因為他在古老的思想中發現主體性和客體性具有不可分割的一體性，這樣的一體性在柏拉圖以後就遭到毀滅了。在 世界圖像的時代 (The Age of the

World Picture) 一文中，海德格將現代性視為一種嘗試，試圖將世界建構(「再現」)為一幅圖像，他視此舉為一種客體化的行為：在「再現」的過程中，世界被轉化為一種客體，此客體可簡單再現為相對於某個主體的客體。將現代性加以界定的，確切是將世界視為圖像此一觀點的崛起：「現代所發生的重大事件，即為征服世界，視之為一幅圖像」(Heidegger, 1977, p. 134)。這基本上是一種認知上的進展，立基於主體和客體的劇烈分離之上：「世界圖像並非由早前中世紀的樣子轉變為現代的模樣，真正標誌了現代精髓的，反而是世界變成一幅圖像的這個事實」(Heidegger, 1977, p. 130)。此世界圖像的另一邊是某個主體，觀察著自身以外的世界。「世界變成一幅圖像的這個事實，和人們在此圖像中成為一般主體(subiectum)，是同一件事情」(Heidegger, 1977, p. 132)。

海德格棄絕此啟蒙運動傳統，認為此傳統已淪落為「美國主義」，並污化了原來的歐洲本質，該本質必須在早期希臘思想中重新尋獲。他讚美「西方的最後一位思想家」尼采，認為「尼采在『距離陰鬱、潮濕且憂鬱的歐洲最遠時』」寫作：「荒原漫延：為躲藏在荒原裡的人致哀」(Heidegger, 1968, p. 51)。尼采和海德格(Heidegger, 1968, p. 55)主張，「看清在西方人的歷史中，有某件事物正走上末路」。然而，這是結束也是開始，是「西方整體命運隱而不宣的集合，光是以此集合為起點，西方國家(Occident)便能進而達致即將到來的決策，也許能以全然不同的模式，變成曙光之地 東方國家(Orient)」(Heidegger, 1968, pp. 69-70)。對海德格而言，「歐洲」這個名詞意味著「後來者」：「歐洲人生活在某個世界的微光中，這個世界的太陽即將下山，而即將到來的新時代將是後歷史的，在新時代中，我們將看到原始的希臘洞見，探討有關人類存在的最根本問題」(Heidegger, 1957, pp. 300-1)。正如人們經常指出的一點，他信

仰原始而針對現代性提出的批判，向來因為和納粹意識型態具有密切關係而帶有納粹色彩，海德格一直持續支持該意識型態，並致力於將之合法化。自一九三〇年代早期以後，海德格便開始探討其存有本體論的政治意涵。

佛洛伊德也曾強烈抨擊現代性的理念，但激烈程度不能和海德格的原始主義相比。在批判文明時，佛洛伊德總是堅信，人們需要一種具約束力的社會秩序，以對抗原始主義的毀滅性力量。他提出論證，證明在理性意識和人格的統一性及連貫性之下，存在著潛意識強大的非理性力量，史前的文明衝突即在此上演。提出此論證之時，他有效削弱了啟蒙運動的其中一個主要前提，即自我的連貫性和統一性，而將自我視為自我和認同(id)之間的衝突。現代性並非經由理性去承諾自由，而是立基於某個失落的客體，想要重獲此客體的渴望，致使文明變成一種病變。在第一次世界大戰之後，歐洲開始陷入反閃族主義(antisemitism)，佛洛伊德於此時所寫的作品中，推斷出侵略者的愛在形塑現代意識這方面，可能比戀母情結(oedipal complex)的力量還來得強大。自佛洛伊德之後，現代性和暴力之間再也無法輕易分開。佛洛伊德相信，心理分析的政治任務，就是藉由增強自我(即控制力的社會機制)，以降低認同的控制力，潛意識的強大毀滅性力量就是來自於此控制力：「認同的昔日所在，將是自我未來的歸處」(Freud, 1946, p. 106)。

整體而言，此種現代性論述傾向於棄絕現代性的啟蒙運動模式。多種不同的社會學和哲學觀點都曾對此論述進行反思，包括杜尼斯(Tonnies)的《社區與社會》(Community and Society, 1963, 初版於1887)、胡塞爾(Husserl)針對歐洲現代性的精神衰微而寫的著名篇章《哲學與歐洲人的危機》(Philosophy and the Crisis of European Man, 1965, 初版於1936)、加塞特(Ortega y Gasset)的《現代主題》(The Modern Theme, 1961, 初版於1923)、

謝勒(Max Scheler)的《憤懣》(Ressentiment, 1972, 初版於 1915), 以及索列爾(Georges Sorel)的《暴力論》(Reflections on Violence, 1950, 初版於一九一八年上市)。杜尼斯是位難以理解的人物, 他和博克瑙(Borkenau, 1981)一樣, 一方面極為同情基進社會主義, 一方面又極為敵視現代性, 對他而言,「社會」或各種關係的聯想形式, 即為現代性的縮影。他從革命式浪漫主義仍舊強大的力量中獲取心得, 在社群的理念中尋求現代性的精神替代品。對胡塞爾而言, 現代性的特徵為遺忘了人類自我形構之中, 意向性(intentionality)的根本條件。然而, 現代性同時也立基於想要重獲某件事物而做的努力, 對胡塞爾來說, 想要重獲的是因現代實證主義(modern positivism)或自然主義崛起而失落的事物。他認為這是精神生活和創意活動的結合, 同時也是客體性意義的失而復得, 因之前客體性已由於主體性的崛起而黯然失色。西班牙社會哲學家加塞特也認為歷史走向了停滯和衰微的狀況, 並將這種情況歸咎於「大眾社會」, 因精神領導層於大眾社會中逐漸衰落。根據加塞特的說法,「理性」和「生活」是完全分開的兩件事。H 謝勒在一部著名作品中, 指出現代性是一種淪落, 陷入了「憤懣」(ressentiment)的文化境況, 這樣的概念源自於尼采。謝勒想使基督教的道德規範和現代性協調一致, 他認為人類的價值觀基本上是客觀的, 並包含了一種獨立的意義, 然而現代性之中卻有一種淪落的傾向, 而對那些價值觀充滿了憤懣。在道德上軟弱的人, 懼怕那些能夠接受自己將由終極價值評斷的人。I 最後, 索列爾這位無政府主義兼工團主義者, 以暴力迷思和理性之間的衝突為依據去書寫現代性。他相信, 為了要戰勝資本主義的理性化動作, 暴力是必

H 關於加塞特這位現代性理論學家, 參見 Gray(1989)。

I: 必須注意的是, 在尼采的作品中, 強者創造他們自己的價值, 而這些價值使他們遭到弱者的抗拒。

須的。然而，暴力作為一種群眾對抗現代性制度的行動，必須訴諸於迷思，以便喚醒社會主義革命的精神。此種想法及其在美學政治和原始主義上的迴響，反映出現代性之中的浪漫主義革命性成分。

我所提到的第二種論述，是涂爾幹、韋伯和齊美爾作品中較為嚴謹的現代性社會學論述。他們都是現代性的主要理論家和批判者，在政治信念上屬自由派，在文化傾向上則屬保守派。三人之中，涂爾幹是最順服於現代性的。對涂爾幹而言，現代性的標記為一種社會整合形式，此形式仰賴的並非文化和社會之間的機械化關係，而是各個溝通分化體系之間的關係，在前者的那種機械化關係中，人們不假思索地複製文化規範。他相信自己所處的社會已經來到轉折點，整合過程的機械化形式已經崩潰，但真正現代的「有機」形式尚未出現。這可能足以解釋為何他有志於鑽研「失序」(anomie)，即社會凝聚力的某種崩毀，展現為缺乏規範之下的種種病變，例如自殺。他於一八九七年發表的學術論文《自殺》(Suicide)，因而可解讀為對現代性之病態的評論，抑或更確切而言，評論的是現代性在實現上的不完整狀態。晚近有學者將涂爾幹詮釋為後現代思想家(Mestrovic)，強調涂爾幹的作品受到理想主義的衝擊，尤其受到叔本華和文化悲觀主義的影響。然而，這點是備受爭議的，因為在方法論上是實證主義者的涂爾幹，終究是實務論者而非理想主義者(Morrison, 1998)。較有意義的可能是強調涂爾幹的作品長久受到康德理念的影響，和韋伯及齊美爾一樣，他們三人以個別不同的方式，將康德的認知知識論轉化為一種文化理論，但韋伯和齊美爾對康德的解讀有尼采作為中介。對涂爾幹而言，文化是一種用以經驗世界的媒介。雖然他有關集體再現的概念可能源自於叔本華，但他對現代性的觀點卻遠比當時許多思想家來得樂觀。然而，我們還是可在他的作品中發現

悲觀的色彩。在總結《宗教生活的基本形式》(The Elementary Forms of the Religious Life)一書時，涂爾幹寫到現代社會中的文化虛無(cultural void)：

我們正處於轉變階段和道德平庸狀態。曾令我們祖先熱血沸騰的過往偉大事物，無法在我們身上激起同樣的熱情，這也許是因為它們已成為我們習以為常的事物，以致我們毫無所覺，或是因為它們再也無法符合我們真實的抱負；但即使如此，目前仍沒有任何事物可取代它們。簡而言之，古老的神明們年事已高或已經死亡，但其他神明仍未降生(Durkheim, 1915, p. 427)。

涂爾幹堅信，所有的社會都須要某種「集體亢奮」(collective effervescence)以確立他們的一體性與認同。在這本探討知識各種文化形式的社會學作品中，他概述了宗教的認知結構，視之為社會的文化模式，但他認為宗教性的饗宴與儀式，和那些現代國族國家的饗宴與儀式之間，本質上沒什麼差別。古老神明的衰微，不僅指涉宗教的滅亡，也指出最偉大的現代性神話，即法國大革命已逐漸失去吸引力，但法國大革命還是製造出一系列的國定假日，以使其基礎行動永恆不滅：「那一天來臨之時」，涂爾幹預測：

我們的社會將再次體驗有創意的亢奮狀態，在這樣的過程中，新理念將會崛起，新形式也將出現，並有好一陣子導向人道；一旦這樣的時刻過去，人們將自動自覺地發現，有必要時時刻刻地在思想中重現這些時刻，也就是說，藉由頌揚的方式讓他們的記憶保持鮮

活，這些頌揚將定期不斷產生成果(Durkheim, 1915, pp. 427-8)。

看來對涂爾幹產生激勵作用的，是現代性有可能重現諸如革命式亢奮狀態的事物，同時也有可能賦予現代社會一個嶄新的意義。

有別於涂爾幹，韋伯並不傾向於將現代性視為一項不完整的計畫。事實上對韋伯而言，現代性的問題確切是它已經完成，並詳盡探討了文化更新的所有可能性，以致文化更新覺醒之時，只有一個導向內在的自我(inner-directed self)，以及缺乏文化任務的禁慾主義(asceticism)。他受尼采影響極深，後者引領他認為，現代性已徹底耗盡了文化的意義。如此一來，在智識化且理性化的世界裡，人們就必須以現世的(inner-worldly)態度去尋獲嶄新的意義，並重現領袖魅力(charisma)，後者尤為韋伯興趣所在。毫無疑問的是，韋伯對領袖魅力的著迷，和尼采對「超人」(supreme being, *Urbemensch*)的狂熱，具有某些共通之處，因為這兩種理念都主張要強調有創意的個人主義，以在除魅的(disenchanted)世界中重新魅化(enchantment)。因此，我們可以說，韋伯是透過尼采的視野去解讀康德，而涂爾幹眼中的康德仍舊不受尼采影響。然而，他們二人皆可稱為反身社會學家。薩古采(Szakolczai, 1998, pp. 210-13)主張，雖然他們的早期作品構成了社會學經典的基礎，但他們後來的作品當時並未完全納入主流傳統之中，這些作品顯示出一種對反身性的共同關懷，此關懷直到晚近才得到重視。

韋伯社會學中的主題之一，即文化作為一種意義資源，已經被徹底耗盡，因此必須轉而內導(inner-directed)。對韋伯而言，文化為人們提供了意義資源和興趣導向，但它就像所有的

J. 關於韋伯和尼采，參見 Stauth (1992)。

社會一樣，經歷了一個理性化的過程。有別於涂爾幹，韋伯認為文化是由行動者的主體性所鞏固，以產生有意義的行動。相對而言，對涂爾幹來說，文化的客體性力量較為強大。西方理性主義的特別之處，在於經濟和文化上的交匯，這點出自於韋伯最初發表於一九一四至一五年的名著《新教倫理與資本主義精神》(Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism)。這引發了所謂的「理性主義的弔詭」(paradox of rationalism)：西方國家對意義的追尋產生了一個理性化的秩序，此秩序後來卻摧毀了意義出現的可能性。正如韋伯在《宗教拒世的階段與方向》(Religious Rejections of the World and Their Directions)一文中所言：「所有理性禁慾主義的弔詭之處，在於它棄絕了自身所創造出來的豐富內涵，它總是以同樣的方式令各個時代誤入歧途。各處的廟宇和修道院都成為理性經濟的所在之處」(Weber, 1948c, p. 334)。此主張(廣義而言，可說成是精神吸納了倫理)導致韋伯最終提出了某個論點，即現代性變成一個「鐵籠」，耗盡了文化。然而，必須要注意的是，韋伯並不認為主體性已完全被這個鐵籠所吸納，因為宗教上的禁慾主義已經逃出它協助建立起來的這個牢籠：

由於禁慾主義致力於重塑世界，並在世界上確立其自身的理想，因此物質產品史無前例地逐漸對人們的生活造成影響，最後甚至一發不可收拾。時至今日，宗教禁慾主義的精神已逃出牢籠(誰知這會否是最後的結局?)，但因為獲勝的資本主義立基於機械式基礎，因此已不再須要禁慾主義精神的支持。此精神的繼承者，即啟蒙運動，臉上的嫣紅笑靨也似乎無可挽回地逐漸淡去，人們所訴求的責任理念，在我們的生活中四處徘徊，有如死去的宗教信仰的幽魂(Weber, 1978,

pp. 181-2)。

問題並不在於主體性和其最高層次的形式—宗教禁慾主義，而是在於如何使文化中立化，以在社會上激起領導精神，進而領導社會。

韋伯認為現代性處於雙重的衝突之中。就某層面而言，有所謂的康德式衝突，科學、藝術和道德的文化面向彼此分離，同時也脫離了宗教，此處的宗教不再為現代社會提供文化基礎。然而韋伯認為，必須透過尼采的觀點去詮釋康德：文化面向的分化，目前被視為現代性的「倫理不合理性」(ethical irrationality)，同時也是現代性「除魅」的主要呈現。意義變得愈來愈主觀，在現代性的條件之下，科學、藝術和道德的文化面向永遠無法協調一致。如此一來，若要追尋意義，就必須捨棄魅化的可能性。另一層面則關乎於社會其他領域中，文化和理性主義之間的衝突，尤其是經濟領域。此層面的衝突較大，因為承受威脅的是文化自身的可能性，甚至還包括政治的可能性。韋伯在 政治作為一種志業 (Politics as a Vocation) 一文中，以一段預言作為結束：「無論現在哪個團體能取得永恆的勝利，在我們面前的並非夏天的繁花似錦，而是冰天雪地、充滿了黑暗和困苦的極地之夜」(Weber, 1948b, p. 128)。正如之前所述，對韋伯而言，公共生活中最後的魅化蹤跡，只能在領袖魅力中尋獲，也就是政治領袖的人格特質。他和曼恩(Thomas Mann)一樣，堅信自我有可能失而復得(Goldman, 1988)。然而，和曼恩不同的是，他認為文化的除魅是不可逆的，因而無法簡單地恢復現代性。

在其最富盛名的其中一篇文章 學術作為一種志業 (Science as a Vocation) 裡，我們可以發現後現代主義的蹤跡。一九一七年時，這篇文章在俄國大革命的背景下發表，當時第一

次世界大戰即將結束，德國和歐洲正處於文化衝擊和政治混亂之中，韋伯(Weber, 1948a)在文中主張，現代世界不僅失去了宗教的肯確性，也可能逐漸失去現代主義科學的安全。在這篇文章中，韋伯提醒讀者[包括年少的洛維特(Karl Lowith)在內]，學術在實現社會和政治目標上有其侷限性，同時現代世界的除魅是無法輕易逆轉的：「基本上『學術』訴求是沒有意義的，因為世界上多種不同的價值面向之間，充滿了無法協調的衝突」(Weber, 1948a, p. 147)。他不僅看似慎重地對基進理念的角色表示支持，而且也清楚說明了，現代社會缺乏任何統一的原則，而社會統一的條件關乎於價值多元主義(value pluralism)。他警示人們要提防革命世代的愚行，以及那些從前線返回的士兵們，認為他們「急需的是領袖而非教師」：

今日的學術是一種「志業」，由各種特定的學門組成，提供自我澄清(self-clarification)的服務，以及各種相關事實的知識。這有別於先知和預言家宣揚神聖價值和神意的天賦才能，也不同於聖人和哲學家思索宇宙意義時的特質。這確切是我們的歷史狀況中無法逃避的情境(Weber, 1948a, p. 152)。

在此，我們發現了最先宣告「偉大敘事」(grand narratives)已走到窮途末路的宣示之一：學術已失去提供意義的能力，而成為一種「志業」，並要求一種「智識的犧牲」(intellectual sacrifice)。總而言之，韋伯的現代性理論融合了文化悲觀主義和成熟性(maturity)，前者主張現代性是墮落且枯竭的，後者則是一種前瞻的想法，將現代性對選擇的接受度視為一項優點

K

K 關於成熟性和現代性，參見 Owen (1994)。

批判現代性也是齊美爾作品中的重點。他的核心概念，即「文化悲劇」(tragedy of culture)，曾概述於一九一一年發表的系列文章 論文化的概念與悲劇 (On the Concept and Tragedy of Culture)，以及一九一八年發表的 現代文化的衝突 (The Conflict in Modern Culture)。藉由此核心概念，齊美爾將現代性描繪成一種生活(或內容)和各種形式之間的衝突。在現代社會中，生活的各種力量並非以未經中介的內容呈現，而是以文化形式呈現。齊美爾認為，社會真實自身是無形的，必須由社會行為者透過各種文化類目建構出來。他的社會知識論深受康德影響，在齊美爾筆下，康德的認知類目變得社會學化：真實是由文化的認知結構所中介。身為康德主義者，齊美爾總是關注內容和形式之間的關係。他認為形式是生活中一切的基本先驗(a priori)，在現代時期中，形式變得至為重要。「內容」指涉的是生活的主觀面向、生活力量，以及文化客觀面向的「形式」。然而，此兩者最終是息息相關的，因為形式是內容的實現。他的主要論點是，在現代性的條件下，主體性的悲劇命運在於它被客體化為文化的各種外在形式，這些形式是自行出現的。齊美爾所謂的文化悲劇，意味著內容與形式、主體性和客體性、生活與文化，以及個人的與文化的，在悲劇性先驗崛起之後分離或異化，這樣的情形暗示了，統一也許是件不可能的事。在《叔本華與尼采》(Schopenhauer and Nietzsche)(Simmel, 1986)一書中，這點尤其顯而易見。他認為叔本華將對現代性的悲觀看法具體化為異化，而尼采則提出個人的抗拒有可能出現。這兩位思想家都或多或少再現了形式和內容優勢之間的衝突，叔本華再現了意義的失敗，即對生活的否定，尼采則再現了意義英雄式的失而復得，即肯定生活。

↑參見齊美爾有關文化之著作的珍貴收集：Frisby and Featherstone (1997)。

在於一九一一年出版的《貨幣哲學》(The Philosophy of Money)一書中，齊美爾以金錢為例，觀察其所體現出來的文化悲劇，他認為金錢是一種中介生活的文化類目(Simmel, 1978)。舉例而言，在一九一三年發表的《大都會與精神生活》(The Metropolis and Mental Life)一文中，齊美爾認為現代性文化首要是大都會經驗的特徵，在這樣的經驗中，客體的世界呈現為高度中介的各種關係(Simmel, 1971)。人們是經由各種關係去經驗生活的，他們彼此間愈來愈遠的距離，就可呈現出這一點。對齊美爾而言，這是現代社會分化的結果。然而，由於齊美爾對現代各種消費形式的崛起特別感興趣，因此他是根據馬克思的商品化概念去觀察此分化過程，而非依據涂爾幹的觀點，即認為集體亢奮有可能在價值多元主義的條件下出現。

在現代性與後現代性的論辯這方面，齊美爾的重要性在於，他代表了現代社會學之中文化轉折的起點。舉例而言，雖然涂爾幹的集體再現理論，和更早期馬克思的商品拜物主義都曾展現出文化的轉折，但齊美爾遠遠更為關注文化在建構現代社會時的角色(Weinstein and Weinstein, 1993) ^M 根據後現代社會學，他的作品標示出以消費為特徵的社會之崛起，而非以生產為特徵的社會，這是因為現代都市生活產生出許多無法化約至工作領域的社會角色，因此現代個人較可能是消費者而非生產者。就更深層而言，齊美爾的重要性在於，他將經驗最終的崩毀再現為客體性的手段。在詮釋叔本華的作品時，他談到「理性主義在知識論的特別領域中被康德棄絕，由經驗取而代之，作為唯一可能認知真實的方法，而在叔本華筆下，理性主義根本無法作為對人類的整體觀點」(Simmel, 1986, p. 29)。

M: 在此我僅著重探討齊美爾，但必須一提的還有范伯倫的作品(Veblen, 1970)，以及克拉考爾(Siegfried Kracauer)的威瑪(Weimar)著作，例如《大眾的裝飾》(*The Mass Ornament*, Kracauer, 1995)。

最後我想說的是，若後現代性的標記在於將焦點轉向文化，和轉而將文化視為本質上是充滿衝突的，則我們可以在曼海姆(Karl Mannheim)的「競爭作為一種文化現象」(Competition as a Cultural Phenomenon)中，找到關於此點最詳盡的說明之一。這篇關乎於知識社會學和文化理論的著作，原是曼海姆於一九二八年發表的演說，雖然非常重要，卻常常遭到忽略。在這篇文章中，曼海姆概述了一種有關文化爭論的理論，認為「公眾對真實的詮釋」(public interpretations of reality)是由文化爭論所建構。他主張，「人們對這個世界的各種不同詮釋，有大部分反映出個別團體在爭取權力時，所抱持的特定立場」(Mannheim, 1952, p. 198)。有了這樣的洞見，對涂爾幹而言，文化就失去了其作為集體亢奮的特質，對韋伯而言它是枯燥乏味的牢籠，在齊美爾的作品中，文化失去了主體性和客體性之間的結合，成為一種公共爭辯的過程，在這樣的過程中，不同的團體致力於強使別人接受自己對真實的定義。

肆、結論：彼此競爭的現代性

本章開始時，我探討了康德的作品，主張他的知識論體系主宰了現代性的論述。我們現在可以看到，後現代主義的一些核心特質是以何種方式存在於現代性的理論之中，即從康德到尼采和韋伯，再到齊美爾和曼海姆，都將之開展為一種對文化危機的詮釋。康德、黑格爾、馬克思、韋伯、涂爾幹和齊美爾的現代性概念，尚遠不足以表達後設敘事或學術和理性主義秩序的整體概念，而且正如古德斯布洛姆(Johan Goudsblom, 1980)所言，虛無主義的理念深植於西方文化。在一篇具影響力的文章中，格拉夫(Gerald Graff)抨擊「後現代突破的迷思」(myth of

the postmodern breakthrough), 宣稱它事實上是現代主義邏輯的一部分：「雖然它以嘲弄的眼光往回看現代主義傳統，並宣稱已經超越了該傳統，但後現代文獻依然緊緊於該傳統，無法與之分離」(Graff, 1979, p. 62)。奧斯維特(William Outhwaite, 1999)也主張，現代性不能化約為傅柯的現代性總體學術概念，或是李歐塔的后設敘事。他棄絕了鮑曼(Bauman)將現代性化約為立法者法則的做法，主張某種較為分化的現代性概念，因為現代性自身包含了反身性面向。這也是阿納森(Johann Arnason, 1995)的論點，他認為現代性無法化約為權力，因為它也必然另外包含了文化的問題。他主張，現代性的文化面向不能脫離有關自我轉型和反身性批判的議題。此種對現代性的觀點也反映在華格納(Peter Wagner, 1994)的作品中，他將現代性理論化為統治和自由之間的衝突。我已在本章中強調，反身性在現代性理論中是極為重要的。正如薩古采(Arpad Szokolczai, 1998, p. 209)所言，反身性作為穩定性崩毀時的一種主動性思考，對早期的社會學家而言是核心概念，這點在涂爾幹和韋伯的成熟作品中清楚可見。就此意義而言，反身性是「反射性」(reflectivity)的對比，後者意味著結構的反射，必須有種強化的重建活動，以便個人經驗能夠藉此背負有關方法的種種問題。

總而言之，現代性和後現代性能夠以一些方法作出對比。如果現代性和後現代性之間的傳統分界，能夠依據個人對現代性的解讀去作出對比，則現在的現代性和以前的多種現代性之間的分界，也能作出對比。現代性的理念可追溯至歷史，產生實際上彼此競爭的一系列現代性(請參見 Bourricaud, 1987; Pocock, 1987; Schabert, 1986)。我將在下一章節中探討這點，檢視現代性和其前現代前身之間的斷裂，試圖進一步顯示，現代性本質上是一個充滿爭論的術語。