

現代之後與古典之前 ——利奧塔後現代社會政治思想研究

呂濤

北京大學社會學系

摘要 利奧塔後現代社會政治的關注核心，是現代敘事體系中被合理化的非正義現象。對於他者正義訴求的抗爭，是構建現代性與後現代性通路的重要基點。利奧塔的思想譜系包括早期的現象學研究、馬克思主義實踐、話語圖形觀、力比多社會系統論，以及後期的崇高審美觀、話語遊戲觀、異教正義觀。此外，他還通過發掘古希臘智術師傳統和人性論，探索在後現代生活世界中回歸前蘇格拉底古典精神的可能。利奧塔試圖從後現代的治理、話語、異教、治理、創制和人性等方面，勾勒出一種切實可行的後現代政治舉措和方案。

一 導論

相比較於同時期的後結構主義思想家，利奧塔對“後現代”本質的概觀最為明晰。但這也帶來了一種負面效果，即對於利奧塔思想的標籤式處理和淺層化解讀，從而將其降格為以“元敘事”為全部內涵的智力策略或知識份子奇觀。我認為，利奧塔的重要性絕不僅僅在於明確提出“後現代狀態”的視闕，更在於他對構建一種後現代倫理政治框架的嚴肅嘗試。《後現代狀態》作為一本“應時之作”（利奧塔本人語），卻幾乎成為被反復引用的“唯一經典”，似乎對利奧塔有失公允。只有繞到利奧塔背



後，縷清其思想的汲取脈絡，考察其立場中隱含的內在張力，才能做出公正評價。

縱觀利奧塔的思想，我認為他既不是為了彰顯一種後現代知識論，也不是為了突出一種後現代美學，而是旨在提出自己的後現代倫理政治觀，建立一種後現代道德秩序。為實現這一目標，利奧塔並非直接斷言後現代政治的實踐形式，而是通過重構後現代的道德正義標準，論證在後現代語境下可以實現有序的“無序”狀態，可以保證關於良善生活的合理分歧。從這種意義上來說，利奧塔或許可以被看作是後現代的塗爾幹主義者。我認為，儘管利奧塔重構後現代道德的嘗試終究難以成功，但仍然十分有必要探討利奧塔的整個努力。首先，通過分析利奧塔對於其他思想家的借鑒與批判，顯示利奧塔如何在自己的後現代立場上鋪陳自己的立論邏輯，並且導致一種無法調和的內在矛盾性。其次，通過分析利奧塔對於後現代倫理政治秩序和實踐的獨創性闡發，勾勒出其不同於其他後結構主義思想家的理論重心，考察其對於現代性倫理政治學說的真正貢獻和價值所在。最終，我試圖在上述研究基礎之上，為“現代/後現代”的並峙提供一個有意義的反觀和參照。

（一）利奧塔相關研究回顧

隨著羅爾斯《正義論》的出版，社會正義問題重新成為社會理論的聚焦點，人們普遍承認對於社會系統運行機制的定性或定量研究不能僅僅把倫理道德視作一個物化平行變數，而應繼承從古典時代到現代啟蒙時期對於倫理道德根基的重視。鮑曼的“後現代倫理”對於人性棲息地的探尋包含了對於現代性總體化倫理道德宣稱的批判，以及對於強制的非人性和概念化社會道德灌輸的反省。吉登斯同樣重視反思性能力在後現代語境中的“醜



翻灌頂”之效，認為道德議題是後現代人性獲得自我意義的核心途徑。相對而言，利奧塔的后現代社會政治思想以及其背後的倫理觀發展脈絡和實踐意義所得到的關注就更少。國內近些年的利奧塔研究仍舊囿於對他重要著作的闡述，鮮有對於利奧塔學術思想根源的深度研究和社會政治思想的全面分析。二十世紀七十年代開始，西方學界對利奧塔的研究一直沒有間斷，但總體上既不如薩特、列維·斯特勞斯、拉康、福柯、利科等法國學者受到的重視程度深厚，也不如德里達、羅蒂、詹姆遜、鮑德里亞等同時期後結構主義者所受到的追捧熱烈。

從八十年代中後期到千禧年之後，關於利奧塔的研究著作主要圍繞著利奧塔思想中的敘事主題、審美主題和政治主題。《利奧塔：書寫事件》(Lyotard: Writing the Event) 是對利奧塔作品內涵的歷時性介紹，作者試圖通過利奧塔經歷的複雜性勾勒出利奧塔盤根錯節的觀念源頭，書中的聚焦中心是後現代語句背景下“事件”發生性的政治意涵，以及隨著利奧塔思想的演進其後現代政治設計是如何發生轉變的。《呈現不可呈現：利奧塔和狄奧尼修斯》(Expressing the Inexpressible in Lyotard and Pseudo-Dionysius) 從利奧塔話語思想的歧論觀出發，揭露現代理性話語對於“佐證性”的認知邏輯要求，指出利奧塔致力於讓我們意識到“呈現不可呈現”這一努力中所體現的正義進步性，並在西元5~6世紀哲學家狄奧尼修斯的思想中找到了呼應。《介紹利奧塔：藝術與政治》(Introducing Lyotard: Art and Politics) 整體介紹了利奧塔的哲學思維背景和社會政治思想，用諸多後現代文化消費、文化衍射、文化侵越的例子揭露了諸如崇高、歧論和事件等核心概念在生活世界中的存在表像，通過藝術文化史中的標誌性事實說明利奧塔的藝術化政治觀如何揭露文化壓制的馴服本質。

《利奧塔：哲學、政治和崇高》(Lyotard: Philosophy, Politics and Sublime) 按照“談話和分歧”、“政治學之後”、“美學之前”三



個分標題探討了利奧塔的政論觀、正義觀和崇高觀的內在聯繫，認為後現代的崇高審美可以作為現代性救贖的希望所在。《康德：政治學批判》（Kant, Critique Politics）較為清晰地介紹了利奧塔對於康德“歷史—政治”觀的繼承和發揚，分析了利奧塔在後現代社會背景下對康德歷史和政治批判的創造性解讀，以及對於康德核心理性觀念的反思和揚棄。《利奧塔的“喻象”：在競演、藝術和書寫之中》（Lyotard and the Figural in Performance, Art and Writing）認為利奧塔本質上是用一種審美邏輯的總體性處理藝術、書寫和哲學問題，這種審美邏輯最重要的形式表現就是“喻象”，這是一種用感性來處理理性的創造性發揮。《利奧塔與政治》（Lyotard and the Political）著重分析了利奧塔早期在阿爾及利亞投身工人運動時所寫的政論性文章以及他對馬克思主義的超越式運用，而且將《力比多經濟》作為利奧塔最重要但又最易被忽視的文本加以討論，結合尼采、佛洛德、德勒茲的相關思想，對當代資本主義社會系統和政治治理機制提出了重要的本質說明和革命宣稱。《利奧塔和希臘思想》（Lyotard and Greek Thought）分為兩部分，第一部分介紹了黑格爾和海德格爾哲學思想中對於古希臘思想的涉及和回應，第二部分介紹了利奧塔思想中對於古希臘思想的借鑒式發揮，以及如何在康德以來的現代政治思想中發現詭辯術所代表的話語的原初之義。《利奧塔：走向後現代哲學》（Lyotard: Towards a Postmodern Philosophy）和《反對自治：利奧塔、判斷與行動》（Against Autonomy: Lyotard, Judgement and Action）集中圍繞利奧塔思想的政治哲學緯度，採取橫向比較的方式針對利奧塔社會政治思想中的關鍵術語進行論述展開，體現出哲學和政治的分野以及判斷力在政治行為中的決定性作用。除此之外，散見於學術期刊上的專題論文對於利奧塔的社會政治思想也有著較深入的探討。



梅認為，羅爾斯與利奧塔的正義觀代表了對康德實踐理性的兩種截然相反的引申。¹事實上，康德的政治主張要比我們傳統所認為的更加激進，他的理性分野本質上蘊含著多元性和不可通約性傾向，與後結構主義的政治主張存在親和性。從論證邏輯上看，羅爾斯繼承了康德試圖將政治實踐統合於理性整體的意圖，但卻依舊是不成功的嘗試。而儘管利奧塔完全違背了康德彌合理性的本意，但卻恰恰真正顯現了康德實踐理性工作的真正意義和必然結果。

康德在《道德形而上學原理》中詳盡區分了倫理與正義。雖然兩者均表現為一種行為規範，但倫理是內向性的而且比正義在範疇上多包含有主體內在的義務責任。康德進而對正義進行了三層限定：(1)正義概念僅限於討論人們外在關係的情景；(2)正義概念不僅針對於人們的理性意志，而且針對於欲望意志；(3)正義概念必須以不受限制的主觀自由為唯一基礎。簡言之，正義問題便是在主體意志絕對自由的社會共同體中協調不同意志衝突並達成行為準則的過程。因此在康德那裏，實現正義就是將人類基於本能自利欲望、基於先驗普適道德、基於工具理性思考的動機在經驗世界中統一為行為規範。

梅指出，羅爾斯的自由主義正義觀試圖完成康德的未竟之志，即倫理與正義的統一。但他提出的正義原則並不是一種更高層次的通貫，而是以犧牲倫理與正義的界線為代價。康德將基於自我的行為動機（自利欲望與先驗道德）視為倫理的，將基於外在的行為動機（約定規範）視為正義的。羅爾斯則把正義歸因於倫理，並將倫理原則歸因於純粹理性與實踐理性。羅爾斯忽略了社會情境差別，把正義根基鋪陳與自由和理性並置的道德假設，但並未給出讓人信服的論證邏輯。

梅強調，利奧塔敏銳捕捉到了康德思想中的差異和多元內涵，堅持了康德對於倫理（道德）和正義（審判），自然（描



述)和自由(規定)的區分。前者是先驗的和非語境的,後者是行為的和具體的。康德在《道德形而上學原理》試圖給出的是一種純粹的程式正義(審判正義),而並非旨在將其推演到道德和共同體層面。利奧塔堅持康德的“道德責任無法化約為具體經驗事實”這一命題,反對普適的正義概念。認為正義只有與規則允許的行為相關聯才有意義,並且無法離開語境。應該讓康德第三批判中的反思性判斷成為我們的政治實踐指引,在“審美共同體”基礎上建立關於差異的共識,並通過類比實現自然世界和自由世界的實踐通路。

霍耐特認為,哈貝馬斯與利奧塔分別對當代社會的倫理挑戰作出了回應。²這種挑戰對應著當代社會裏可能推動倫理演變的三種關切:體現在語言遊戲中的社會個體間無法消除的特質差異;社會個體對於倫理關注和覆蓋的本質訴求;倫理觀從傳統的公正延伸至對倫理的個體敏感性乃至義務不對等的揭示。霍耐特指出,前兩種關切更加適宜用哈貝馬斯的話語倫理觀進行解決,而最後一種關切則指向一種真正的後現代倫理。必須承認,利奧塔的后現代倫理觀向遵循康德傳統的現代性道德理論提出了切實挑戰。

霍耐特指出,利奧塔在《後現代狀態》的篇末已經顯現出一種後現代倫理轉向。他在《歧論》中的預設命題是“我們今天已經生活在後形而上學的思維語境中”,即各種敘事在後現代語境中的統治度高低直接決定著它們有效性宣稱的信度高低,這本質上是一個倫理問題。利奧塔試圖將後現代語境中的道德具體化和經驗化,並作為所有話語的內在向度。這樣一來,在現代性語境中被合理拒斥的“道德無涉”事實就成為了後現代語境中的“非正義”事件。利奧塔認為經濟理性在現代社會中的話語主導地位已經在制度上固化了,為了保障那些在這種情況下沒有社會發聲權的敘事,必須通過後現代的政治倫理導向讓它們不被遺忘。



霍耐特認為利奧塔的后現代倫理觀始終徘徊在兩種可能的解決路徑之間。一種是在現有的層級制話語體系中，不斷為那些無法通過有效宣稱證明自身存在的敘事提供“目擊者和證據”。另一種是對話語遊戲霸權進行倫理批判，並為被排斥的話語遊戲創造公開溝通的制度保障。霍耐特強調只有後一種選擇才是一種徹底的解決方式，但哈貝馬斯的話語倫理觀同樣建立在這樣的主旨之上，即個體必須平等享有言說訴求的權利。哈貝馬斯與利奧塔的区别在於，前者只看到了在現代性語境中能夠自我證明非正義遭遇的那些敘事，而後者將非正義關注延伸至那些無法自我申訴的敘事。給予那些在現代性語境中沒有生存空間的敘事以正當性關注，並提升整個社會對於這種壓迫的敏感性，是利奧塔后現代倫理思想的進步性內涵，但它依舊需要一個類似哈貝馬斯式的共識假設來支撐。

達爾頓同樣認為，對於正義問題的后現代回應一直是利奧塔思想的核心。³ 我們傳統認為的利奧塔前後期思想的轉變，實際上是利奧塔針對后現代正義問題在解決策略上的轉換。達爾頓按照利奧塔著作的時間順序，總結出利奧塔關於正義的三又二分之一個回應。《野蠻人社會主義》代表了利奧塔作為激進馬克思主義者時期的思想狀態和一個回應，當時的利奧塔仍然堅持唯物辯證法的系統觀，認為消除剝削必然帶來總體的正義實現，無需過度考慮零碎的和局部的不公正事實。《力比多經濟》代表了利奧塔對於正義的二分之一個回應，全書雖然沒有明確討論正義問題但卻包含了若干暗示。利奧塔在本書中試圖表明，人的存在是由自然量級交疊所產生的本能欲望所驅使的，因此所謂的主體價值、倫理道德和理論一致性其實並無基礎。唯一可以確定的是，人需要作出判斷，由判斷帶來的愉悅和痛苦建構了真實感，但也同時影射到主體的“無責任感”狀態。《異教主義知識》《正義遊戲》《后現代狀態》代表了後期利奧塔的第一個回應。他實際



上承認我們仍然需要正義，但卻批判現代社會相信元敘事能帶來問題的解決。因此他號召實踐異教主義，用語言遊戲的多元性事實打破對於元敘事的順從，證明正義的多元性本質。但達爾頓同時強調，此時的利奧塔還沒有意識到多元正義間的衝突問題。《歧論》《海德格爾與“猶太人”》代表了後期利奧塔的第二個回應，他一方面試圖彌合多元正義觀之間的分歧，另一方面又試圖擴展多元正義觀的覆蓋深度。關於前者，利奧塔認為分歧不能通過相抵觸的語言遊戲的任何一方獲得解決，但可以通過在語句系統中安置新的說者、受者、意義指涉，使得原本的非正義受害者一方獲得言說權，並形成爭訟雙方的某種“合題”。關於後者，利奧塔著重強調兩點：一是關注名稱，因為有太多的非正義壓制已經在話語命名系統中固化了；二是關注沉默，因為有更多的非正義壓制甚至連在話語系統中獲得命名的權利也不享有，它們在我們的話語世界中是“沉默無聲”的，但決不應該被遺忘。達爾頓最後指出，利奧塔的后現代正義最大的問題仍然是實踐性問題，因為異教主義式的做法雖然可以最大限度地顯現不公正，但卻無法永久消滅壓制和霸權，而且很有可能造成更加深遠的非正義事實。

弗拉爾斯比較了利奧塔與列維納斯的“責任”思想，認為前者在構建後現代倫理過程中相當倚重後者的倫理主題：即從相互責任轉向對於責任不對稱的關注，從出於規範、義務、制度層面的責任轉向對於務實的、情境的、行為的責任的關注。⁴事實上，利奧塔與列維納斯始終堅持康德關於“描述”與“規定”的區分，反對將責任形而上學化為一種超驗條件，強調責任只能在具體行為中被體現，把責任看作導致某種規範行為的原因在本質上是錯誤的。在《漫遊：法則、形式、事件》一書中，利奧塔直言責任本不應該被理解為自然、社會、文化的建構物，但是現代社會的話語類型在合理化體系的力量影響下，各種規範性責任已經



與話語類型牢牢捆綁在一起，表現為一種用來裁決和評判行為的超驗道德約束。列維納斯是當代西方最為明確提出回歸到一種猶太教《塔木德》式責任觀的思想家，弗拉爾斯認為利奧塔在《歧論》和《正義遊戲》中正是試圖把列維納斯的思想納入至自己的語句邏輯體系。對列維納斯來說，道德首先來自與他人的“面對面”，來自“他人”對我的道德呼喚。利奧塔對於普遍責任的反對呼應了列維納斯的思想，他對於多元倫理觀的宣導與後現代差異本質直接關聯。

國內學界對於利奧塔的關注基本始於上世紀90年代其著作的漢譯本首次在國內出版（《後現代狀況》：島子譯，湖南美術出版社1996年版；《後現代狀態》：車槿山譯，三聯書店1997年版；《後現代性與公正遊戲》：談瀛洲譯，上海人民出版社1997年版），而對於利奧塔的研究則基本開始於2000年之後利奧塔相關著作和其他研究著作的漢譯本如《非人》、《後現代道德》、《話語，圖形》（譯者謝晶博士的“代譯者序”對於利奧塔的圖形思想作出了相當富有啟迪性的介紹和分析）、《利奧塔》、《導讀利奧塔》相繼出版。國內關於利奧塔的研究專著最早可見秦喜清的《讓－弗·利奧塔：獨樹一幟的後現代理論家》，該書主要對利奧塔前期的圖像思想和力比多思想以及對於元敘事的批判進行了較為詳細的介紹和橫向聯繫。值得指出的是，中山大學周慧博士的專著《利奧塔的差異哲學：法則、事件、形式》和山東大學劉冠君博士的博士論文《利奧塔的“崇高美學”思想研究》均為當前國內十分優秀的利奧塔研究成果，前者無論是對於利奧塔思想內核的提煉還是對於利奧塔思想整體的把握都堪稱奠基之作，後者對於利奧塔的崇高美學思想和整體學術思想的發展脈絡都作出了深刻精當的介紹分析。另外諸多期刊論文也對利奧塔研究提出了十分有價值的見解，如展立新教授的《想像的異邦——試析利奧塔〈歧論〉中“崇高的大學”理念》，莫偉民教



授的《試析利奧塔的後現代道德思想》、《圖形與話語：利奧塔的佛洛德主義》等。

（二）利奧塔後現代社會思想的政治張力

一直以來，對於利奧塔的判讀似乎已經形成某種共識，即強調異質、多元、自律和偶然，反對主體、總體、本質和極權。事實上，利奧塔恰恰不滿足於僅僅宣佈近代元敘事整體抱負的破產，而是希望開闢一種能真正接受住考驗的後現代視野，試圖通過一種具有根本意義的有限論意識，捍衛後現代時代中的生活世界、意義世界和權利世界。與所有後現代思想家一樣，利奧塔的第一步自然也是對現代性的揭露和批判。然而“整體消解”的思想並不新奇，“差異”更非是利奧塔的首次發現，在近現代政治哲學思想中，“差異”一直都是被嚴肅對待的範疇。那麼，利奧塔的价值究竟體現在哪里？

事實上，後現代主義者都可以概括為一種主張，即現有的倫理政治安排最好被理解為一種“壓制他者、忽視他者、對他者進行邊緣化和對他者進行規訓的權力現象”。⁵但這自然帶來一個困難，就是如何能從對他者的責任和語言本質對世界的揭示過渡到一種與後現代立場相容的倫理政治實踐路徑。利奧塔的价值恰恰體現在這一點上，因為“後現代主義者大都傾向於逃避這一困難，而寧願只是穩妥地讚美他者和譴責現代社會……可要是沒有利奧塔所試圖給出的這種說明，後現代主義的政治反思最終就只是一種對現代性社會中‘生存策略’的思索和指導”。⁶利奧塔雖然是從語境主義知識論入手，但他的最終目的卻是後現代實踐哲學。歸根結底，利奧塔是想要說明，後現代經驗的獨特形式應當以什麼樣的方式引導我們的道德思考，後現代經驗的形式應當如何構成或被反應在我們道德思考的範疇本身之中。



後現代主義始終無法擺脫兩種誤置的狀態。第一種狀態是自我認定的樂觀，正如卡斯卡迪對羅蒂的批評：“他壓抑了（新）實用主義的當下與形而上學或基礎論過去的競爭關係，然後直截了當地宣佈自己已經取得了勝利……羅蒂仍然沒有意識到這一事實：任何故意形成這種置換的企圖必定代表一種旨在取得哲學成功的外部的無效努力”。⁷事實上，這一批評適用於所有後現代主義者。他們總是認為：一旦揭露了元敘事的本質，就立即取得了對現代主義對手的完全勝利，但事情並非如此簡單。⁸第二種狀態是敘述根基的空置。雖然元敘事的合法性被剝奪，但如果不把某種元敘事包括進來（至少是某些元敘事要素），後現代情境下對正義和集體行動的宣稱同樣不可能有根底來支撐。換言之，後現代主義者既抽空了對手，也抽空了自己。從這一視角來看，利奧塔可能是唯一一位直面上述後現代疑難，真正從正面做出後現代哲學回應的思想家。且不論他的嘗試是否成功，這種嚴肅的後現代關懷本身便值得尊重。

事實上，在《歧論》中利奧塔已經表明：後現代雖強調多元，但卻絕不是隨意的，相反卻主張對於一切被剝奪言說權者的義務。利奧塔後現代倫理的核心，正是“彰顯對他者的正義”。而他思考後現代正義的基礎，是亞里斯多德與康德的實踐哲學。作為古典哲學的集大成者，亞里斯多德把人類全部學問區分為理論的、實踐的、創制的三類。而康德作為近代哲學的樞紐，則系統發展了對應人類知、情、意三種機能的理論哲學、審美哲學、實踐哲學。儘管古代世界與現代世界存在差異，但亞里斯多德與康德的區分存在某種相似性。然而又必須指出，亞里斯多德實踐哲學中蘊含的實踐推理結構，是籠罩在目的論思考方式之中的，把至善作為形而上學的最高追求。而康德實踐哲學的獨特性，卻在於強調權利（正當）、規範、義務的道義論色彩，這也使其成為當代自由主義的靈感源泉。因此當代實踐哲學的重要任務之



一，就是調和亞里斯多德和康德的實踐哲學。⁹而在利奧塔的後現代主義倫理學中，恰恰存在著這種張力。

當代實踐哲學形成了目的論（與至善論相交叉，其主幹為德性理論）、道義論（與契約論相交叉，其核心為正義理論）和後果論（與功利主義相交叉，重點在實踐推理的整體結構）三種主流。¹⁰其中，康德式的道義論是利奧塔思想的重要參考。在利奧塔心中，始終希望能夠在後現代語境中確立康德式的道德律和道德公設，為後現代的他者正義立法，從而指導後現代主體的道德行為。然而值得注意的是，利奧塔對於亞里斯多德的實踐哲學同樣抱有很強的認同感。因為利奧塔所要求的後現代正義實際是一種起點很高的正義，很難遵循一種預先規則（因為差異無窮無盡），但是被亞里斯多德稱為感覺的“明智”（*phronesis*）恰恰完美地符合了他的要求。因為明智是一種能力，即當標準和模式不再足夠的情況下，明智使人做出恰當的判斷，利奧塔的“異教主義”政治觀正是基於此。所以並不奇怪，利奧塔緊緊跟隨著亞里斯多德，並極力為“明智”的“敏感性”辯護。

至此我們可以看出，利奧塔後現代倫理思想中先天便蘊含著一種對立。一方面，利奧塔雖未明確試圖構建關於“善”與“應當”的後現代元倫理學，但卻始終希望仿效康德在某種程度上為後現代生活世界確立不變的、基本的道德概念（承認差異、培育他者）。另一方面，利奧塔又深深認識到任何的正義原則宣稱都蘊含著某種排斥與不公，極易導致對邊緣的他者的不合法閉鎖，所以需要一種當時、當下、當即的亞里斯多德式決斷力（異教主義精神）。退一步看，當今英美倫理學的顯著特徵也是不滿於現代倫理學（康德式的和功利主義的）以職責為中心的主導傾向，希望回到古代的德性理論，而且正是由於不滿現代倫理思想通行的自然主義，以及它拒絕承認的本真規範緯度，所以才有所謂“新亞



里斯多德主義復興”。¹¹ 利奧塔的后現代倫理思想，實際上把這一矛盾內在化了。

亞里斯多德與康德的政治哲學實際都遵循“第一哲學”模式，它們對於“至善”這一終極先驗因的認定並無二致，區別在於從凡塵俗世到神域天國的進階路徑。古典倫理學中的善是形而上與形而下的統合，其中已經蘊含關於正當的源初理念和實踐形態，但古代卻並無“權利”概念直至近代。¹² 某種意義上，現代倫理學的“正當”是從古典倫理學的“善”中被抽象和括出的“形式因”。儘管康德為實踐理性嚴密構建出先驗根基（先天理性）與實踐根基（自律意志），完成了從絕對自由到形式法則的邏輯推演，但他的義務體系卻不能僅僅在純粹形式層面與善對峙，因為缺少實踐向度的道德律必然空洞無義。事實上，康德在“德性”和“法權”兩個義務體系內所得出的具體準則基本能夠在亞里斯多德的倫理框架內找到對應，只是康德把古典“善”的實踐形態轉換為形式內蘊。所以說，“關於道德規則的一切唯理論觀點最終與經驗論觀點殊途同歸”。¹³ 不論是“實質善”抑或“形式善”，實踐行為層面都是恒在的，這在利奧塔思想中體現得尤為明顯。

在利奧塔看來，政治即行為。從這一角度論，善與正當可看作是對行為的正反面引導。善告訴個體“應當”做什麼，正當告訴個體“禁止”做什麼。前者通過幸福的預設鼓勵追尋德行的上限，後者通過條規的強制性扼住自私行為的下限。相類似地，平等與自由也可看作是正當範疇內對於個體行為的最高期許和最低保障。利奧塔本人並不過多提及善與正當。他的後現代立場反對形而上學，善與正當在兩個層面上被消解。首先，至善的形而上學地位被褫奪，利奧塔通過語句規則體系和崇高精神體驗，建立起達至新本體論的理性方式和感性方式；其次，善與正當的實踐內涵被徹底泛化，政治價值只存在於具體行為之中。受惠於維特



根斯坦，利奧塔把社會生活的本質界定為語言遊戲的集合。對於某一特定群體，任何外在的道德標準都無意義。而對於群體內的行為個體，善與正當已經實化為他們結成共同體所預設的具體行為準則，不存在思辨的必要，所需要的只是逐例作出道德決斷。但問題隨之而來：如果善與正當都是由各種遊戲規則自行決定，那麼上文提到的目的論與道義論之抵牾是否在利奧塔思想中已經不存在了呢？

也不儘然。亞里斯多德與康德倫理學的一個顯著區分在於各自的出發點。亞里斯多德的出發點是雅典城邦的總體善，而康德的出發點是自律的個體善，這進一步牽涉到總體善與個體善的關係問題。在《尼各馬可倫理學》中，亞里斯多德認為城邦的總體善是第一目的，是個人德性的原因和結果，但他的個體善是建立在城邦角色基礎之上。也就是說，亞里斯多德為處於城邦不同階層的個體（貴族、平民、奴隸）所設定的德性目標是有很大差異甚至不同的，因此是差異的個體善聚合為總體善。而在康德看來，任何個體都是相同的原子，所受制的義務約規沒有不同，因此是均勻的個體善累積為總體善。可以看出，利奧塔贊同遊戲規則間不可通約，亞里斯多德也不預設統一的德性量表，二者對差異的認定是相同的（雖然存在形式與內容的差別）。但利奧塔也未徹底拒絕康德，而是將康德的普遍原則從單個語言遊戲中抽出並升格為語言遊戲的總的形式規則，即語言遊戲不可互侵。一言以蔽之，目的論與道義論的對立在利奧塔思想中轉化為一種“個體/總體”間矛盾並呈現出來。

赫費指出：“倫理學處於被作為先決條件的及被追求的道德行為間……處於行為與行為中間的倫理學思維具有自身與道德行為進行調解之功能。”¹⁴這裏的“先決條件”點出了亞里斯多德倫理學中的“梯級制”概念，即身份地位不同的個體所追求的道德行為存在差異。亞里斯多德進而又用“實踐智慧”指代個體



在眼下處境和道德追求間的行為決斷力。這牽涉出另外一個重要邏輯，即如果說實踐智慧代表個體面臨道德兩難時進行權衡的能力，也就證明“總體善與部分善之間存在著不睦”¹⁵，而這關乎一個隱而未發的核心問題——總體善和個體善孰先？亞里斯多德無疑認同為總體善而犧牲個體善，康德則似乎更強調個體善原則的不可捨棄，而上文所述的利奧塔思想中的“個體/總體”間矛盾其根源也在此。換言之，假設利奧塔完全遵從亞里斯多德，那麼首先意味著語言遊戲間不可通約，但同時語言遊戲間出於某種總體目標而導致的“傾軋”也並非不可接受（如科學啟蒙的元敘事用科學話語侵入其他敘事模式），其極端狀態便是“怎麼都行”的費耶阿本德式宣稱。同樣地，假設利奧塔完全遵從康德，那麼首先意味著任何語言遊戲均不能被剝奪存在權，同時語言遊戲間的任何越界控制企圖都不應被支援，其極端狀態則是“不可殺人”的列維納斯式宣稱。由此可見，利奧塔的折衷立場恰恰凸顯出目的論與道義論的雙重影響。

亞里斯多德否認倫理學是一種普遍應用的知識，認為道德原則只是在一些情況下有效，更多時候人們必須根據具體境況做出倫理抉擇。他把人類智慧的應用劃分為理論科學（純粹自然）、創制科學（純粹人為）和實踐科學三個門類，而其中實踐科學是他的獨特見地。在實踐科學領域內，行為個體既需要擁有好的道德品質和道德決斷力，也就是倫理德性，還需要擁有根據具體情況決定德行實現方式的統籌力，也就是實踐理性。只有倫理德性與實踐理性的完美結合才是實踐智慧。倫理處境的特殊性借由“先決條件”被點出，換言之，偶在事實背景和社會角色差異使得。從更深的意義上說，亞里斯多德借由實踐科學說明了，總體與個別的關係並非僅僅用“吾道以一而貫之”便能概括。利奧塔關於“語境”和“差異”的深刻洞見正是根源自此。



利奧塔對康德的繼承首先在於純粹形式原則的必要性，其次是判斷力對純粹理性和實踐理性的統合。前者實際是對“知曉德性未必成為道德者”問題的回應，而這一知行問題在亞里斯多德倫理學中難以妥善解決。康德認為能夠使意志恒為善的只能是普遍合法則性，因此“要只按照你同時能夠願意它成為一個普遍法則的那個準則去行動”。¹⁶ 利奧塔吸收了“自律”這一康德倫理學的核心觀念，並借由維特根斯坦的“遊戲規則”體現出來。然而在康德那裏，義務的定言命令式更多是為了批判“沒有道德意願的功利性道德行為”，利奧塔則將其作為確保遊戲規則間互不干涉的基本律。儘管亞里斯多德區分了普遍正義和特殊正義（對應“自由”與“平等”這一對現代政治價值），但在利奧塔看來普遍正義亦是特殊正義。利奧塔將正義作為自己政治倫理的重心，旨在在政治實踐中尊重互異的遊戲規則並杜絕任何形式的“傾軋”。

姚大志把當代政治哲學分為自由主義、社群主義和“第三勢力”（包括後現代主義和共和主義）。¹⁷ 其中，自由主義者與社群主義者的交鋒作為一條主線，推進了現代性道德視野中對“公民/國家”二元結構的融合性統觀。利奧塔與其他思想家的區別，不僅體現在對多元政治實踐的觀照上，還反映在對於亞里斯多德和康德思想的時代性轉承。赫費指出：“追求倫理學及意志倫理學是兩個模式，它們各自反思人行為的一個方面，一個反思行為的確定，另一個反思行為的遵循。人行為的一個完整模式唯有把這兩種模式結合起來方能出現。就此而言，康德倫理學和亞里斯多德倫理學並非是兩個相匹敵的倫理學，而是兩個可協調的倫理學。”¹⁸ 自由主義和社群主義雖然繼承自康德和亞里斯多德，也在“共同體”、“多元正義”、“善的層級”等理念上呈現出界限趨近的態勢。姚大志指出，利奧塔努力在後現代性立場中尋找



一種現代性的解決模式，所以必然陷入“正義的多樣性”和“多樣性的正義”這一矛盾。¹⁹ 利奧塔的政治倫理雖然質疑共識，試圖用“語境間性”泛化正義的層次，用“具體的善”代替“共同的善”，但同樣想把“承認差異”作為至上的“第一原則”。換言之，利奧塔試圖用康德式的形式法則統攝政治實踐的基本域，再用亞里斯多德式的德性方法論維護政治實踐的互異性。

二 《現象學》時期

利奧塔是從現象學研究進入學術領域的，而他的現象學背景卻在相當程度上被忽視了。這樣導致的後果便是，利奧塔在其學術開端埋下和隱藏的思想線索始終無法得到彰顯，而其在後期所著力凸顯的思想主題也無法從前期的學術背景中得到呼應，因此阻礙了研究者獲得更為整體通貫的理解。1954年，利奧塔的首部著作《現象學》出版。通過探討胡塞爾歷史現象學的不徹底性，以及現象學作為一種認識論與心理學、社會學和歷史學的關聯，該書旨在用胡塞爾現象學的合理性完善馬克思主義的真理性。

利奧塔認為，由於胡塞爾過於追求在現象學分析中實現一種幾何證明式的純粹邏輯，因此最終走向一種後康德主義，與其他主體哲學的差別僅在於反對形而上學的體系綜合。儘管《現象學》過於直白的左翼姿態使其多為後繼研究者忽視，但是利奧塔卻在本書中準確抓住了兩個平行主題：即現象學和辯證法的關係，以及個體意向性和總體歷史性的關係。總體上看，現象學學術經歷至少對利奧塔產生了三個方面的影響：一是對於理論的警惕；二是對於個體性的強調；三是對於生活世界的貼近。



（一）利奧塔論胡塞爾現象學

總體上看，利奧塔是從後期胡塞爾思想進入現象學領域的。在《現象學》第一部分中，利奧塔從“本質的”、“超驗的”和“生活世界”三個副標題入手，對胡塞爾的思想進路進行了回顧。另外，梅洛-龐蒂對於利奧塔的影響也在《現象學》全書中顯現出來，利奧塔在書中多次引用《知覺現象學》的觀點作為支撐。某種程度上，梅洛-龐蒂不僅僅是作為法國最知名的現象學家引導了利奧塔的現象學思考，他對於戰後政治和馬克思主義的深度介入也深刻影響了利奧塔今後的政治實踐和思想立場。

利奧塔指出，胡塞爾《歐洲科學的危機與超越論的現象學》中主要關注的是理性危機，更為準確地說，是科學理性的危機。為了避免人類科學大廈的傾覆，需要給科學尋找更為穩固的源頭。而從形而上學中尋找合法性是錯誤的，因為這是“我思”的層面，應該從更為基本的“我感”層面上去探尋。一切事實和思想，都是我的感受，只有感覺才是可靠的。然而這並不意味滑向經驗主義，胡塞爾始終強調現象學不同於經驗科學，但卻需要經驗事實的支撐。現象學拒斥成為形而上學，試圖成為一種精確的科學，在經驗主義和“我思”的客觀永恆真理之間獲得自己的位置。

更進一步說，利奧塔認為從《邏輯研究》中可以看出胡塞爾開創現象學研究的邏輯初衷。這種邏輯初衷既不是形式主義的，也不是形而上學的，它不滿足於之前的科學門類被純粹理性活動圈定各種“局部的”適用環境和適用條件，也不滿足於把終極說明的任務繼續扔給“神旨”和“至善”等形而上學信仰。因此，現象學的邏輯基調是：真理如何在我中真實發生。這與經驗主義有著本質不同，現象學要揭示感性和真理的直通性。經驗主義的過程是：感性、事實、概念、邏輯、理論、真理，現象學要



宛如“新教革命”般把中間環節全部去除，因為每多一個環節都有無限謬誤的可能。

現象學也不是相對主義，後者排除了事實的價值基，把事實的偶然性和個體的任意判斷作為浮動游離的出發點，實際上是排除了普遍性。現象學堅持真值判斷的共性，在普遍性上遭遇到了更大的麻煩。相對主義誕生於科學主義。更為具體地講，是誕生於孔德的實證主義、席勒的人文主義和詹姆斯的實用主義所共同預設的科學範疇。把心理學定義為嚴肅科學會導致自相矛盾，如果承認我們的心理活動事實遵從心理學家提出的邏輯原則和因果模式，那麼必定需要進一步證明邏輯原則和因果模式的有效性和合法性，如果說有效性可以通過經驗事實的觀察得到“選擇性”和“概率性”說明，合法性則本質上無法在經驗事實層面得到完滿證成，而這又與科學主義的因果邏輯是根本矛盾的。相對主義的攻訐範圍不但包括自然科學，而且包括人文科學，甚至是一切科學的邏輯根基。

利奧塔認為主體在客觀世界中放棄了客觀屬性，天真地把客體意義“客觀化”。在這種意義上，笛卡爾的主客體二分本身就是一種幻象，因為現象學說明二者不可分。所以，也就沒有純粹客觀的真理，真理既不基於笛卡爾式的形而上學，也不基於康德式的先驗，而是基於個體和世界在發生開端處的和諧狀態。沒有絕對真理，真理在過程中定義自身，真理不是客體而是時刻，只在自我的真實經驗中存在，經驗同樣適用於價值觀。將真理定義為客觀必然預設一種“窮盡性”，現象學反對這種閉鎖。

概念、意義和存在是一體的，自持和自為是一致的。康德的錯誤在於把先驗的分類形式看作是絕對基礎，胡塞爾認為不同主體會對客體的概念形式意義做出不同理解，無法窮盡存在的意義。黑格爾的現象學觀點主要有二：存在即意義，知識沒有絕對根基，胡塞爾無法同意第二條。²⁰ 關於有無前理性的回答



是區分黑格爾和胡塞爾的標誌。對黑格爾來說沒有，意義在辯證運動中發展自身，而胡塞爾堅持自我和存在的一體雙面性。黑格爾現象學是絕對知識總體性的閉合運轉，胡塞爾強調無先見地回到物自身。

胡塞爾意識到單義的理念論無法說明他者的“他性”，因此在《笛卡爾沉思》中提出“超越的理念論”，試圖建立主體性和主體間性的聯繫，但利奧塔認為這本質上還是一種唯我論。²¹ 他者具有不同於一般客體的獨特性，首先他者的持存與我純然無涉，不需要主體賦予意義，其次“主體我”又是他者所呈現的客觀意義的構成因素。胡塞爾在《笛卡爾沉思》中把他者看作主體的變體複像，認為主體可以通過“基於相似性的移情”來體察他者。主體性既是“我”的意向性的生成端，又是“他”的意向性的原初質料。所以利科將其比作塗爾幹的集體意識和黑格爾的客觀精神，胡塞爾沒有發現這一點，但是利奧塔贊同這一點。²²

利奧塔認為需要一種不基於現象學的文化社會學說明他者之間的張力，因為主體哲學永遠無法解決他者問題。胡塞爾晚期已經體現出一種歷史相對主義，這與他的超越理念論是相悖的。換言之，利奧塔已經意識到在共同體層面上主體間性是第一性的，主體性是第二性。胡塞爾還是認為是交織性的。社會不是個體的單子式聚合。在這裏，胡塞爾已經無法解決矛盾了，超越的理念論要求是經驗無涉的，而文化社會學必定是歷史性的，而且主體是在歷史處境中認識自我，反向吞噬主體性。胡塞爾的主要問題是基幹，即保障純粹自我的優先性問題。

關於主體間性，利奧塔認為胡塞爾意識到了主體間性問題，但是卻沒有真正解決它。利奧塔指出，胡塞爾超驗的主體性本質上就是主體間性，如果過分強調精神世界相對於自然世界的絕對的本體論優先性，便會造成一種誤解即與他者的共存就是對他者



的理解。認為他者是我的外在複製，他者是我的共域鏡像，因此忽視了“他性”，即他者的社會性。

關於歷史現象學，利奧塔認為胡塞爾在《歐洲科學的危機與超越論的現象學》中所構想的歷史現象學總體上是含混的，本質上是一種涉及客觀性的主觀歷史觀，而非容納了主觀性的客觀歷史觀。²³ 歷史並非具有傳統認為的“隱德萊希”或“目的”，而是存在的交錯成形或存在的膨脹。而且在源頭上，歷史現象學還面對難以解決的循環論證，即意義來自主體性，主體性來自生活世界，生活世界又基於客觀實存的意義開顯。因此《歐洲科學的危機與超越論的現象學》所隱含的命題就是：當代哲學必須首先是歷史哲學和“知覺”哲學。

利奧塔指出，胡塞爾試圖重新歸置科學有效性的努力，可以從心理學、社會學和歷史學對於自身合法性的宣稱中得到印證。心理學主義試圖把基於心理行為事實的“因果”邏輯作為知識有效性的唯一保證，社會學主義試圖建立社會環境和社會事實之間轉換生成的穩固系統模式，歷史主義把文明階段、歷史時期和個體活動進行“神話式”的串並聯結並輸出為某種“世界觀瞻”（Weltanschauung）。是對於哲學、宗教和藝術的神聖或天然自明性的深刻“豔羨”，以及無法遏止的趨近渴望。科學並沒有“仿製”和“裝扮”，因為科學的根基本來就不是穩固的。換言之，科學和“哲學/宗教/藝術”不是異質而是同質的，科學本來且從來就是一種“世界觀瞻”。

因此，現象學是進入科學領域前的“邏輯準備”，建立起主體先驗理念的“大本營”，以免在概念層面上歸納和演繹的過度執著，反而遮蔽了它們的本源，把概念當作本體。利奧塔相信現象學可以追溯到意義的真正源頭，是關於概念的概念，關於科學的科學。但利奧塔批評到，現象學所秉持的這種理念論實際上是相當難以把握的，這也為他日後批判理念論留下了伏筆。他還十



分認同梅洛-龐蒂譴責把人看作客觀實在的經驗科學研究預設。²⁴梅洛-龐蒂在《顏色》一書中呼籲“轉向事物本身”，正確地描述它們並從忠實的描述中抽引出一種關於意義的詮釋，這才是唯一真正的客觀。主體現象和物理現象有質上的不同，科學主義在於要求我們用模仿後者的方式來研究前者。關於前者（心理學、社會學），真正具有原生性的方法只能是對行為意義的研究，不論是個人還是集體。利奧塔認為，行為就是意向性的表達，他在這裏還區分了自然客體（如礫石）和文化客體（如鋼筆），後者中還具有結晶化的實踐性意向，前者則沒有。文化客體具有滿足需要的功能，是勞動的產物，這裏已經可以看出馬克思“使用價值”的意思。

（二）利奧塔論人文社會科學

在《現象學》第二部分。利奧塔分別論述了現象學與心理學和歷史學的關係，認為現象學與上述兩學科儘管存在基本預設上的衝突，但是並非沒有互補的可能。通過在現象學立場上對心理學和歷史學的牽引，我們便可以從現象學這一“科學的科學”平順過渡到各經驗科學領域。

1. 現象學和心理學

利奧塔認為，心理學徹底放棄了主觀性，否認主體具有向內觀照的能力，認為自我決不能夠成為知識的有效根基。這種預設在本質上是錯誤的。意識的狀態和意識的客觀表現就是意識本身，它們完全對等。意識的經驗性呈現就是意識的意義所在。心理學完全放棄了意識能動的內省能力，需要遭到批判。正因為如此，心理學便無法把握個體的特殊性內意識動機，因而只能追求一種普遍化解釋。為了掩飾這一不足，心理學往往創造一些普遍



化的“人性”、“人的境況”等概念圖式，來說明主體的心理現象為何具有不同的經驗表現。簡言之，心理學完全忽視和回避了心理意識的個體化問題。

現象學在批判內省論上與客觀主義是一致的，因為內省論無法妥善解決“個體如何得知自己意識內容的意義”這一問題。換言之，我知道自己正處於憤怒狀態，但我可能並不知道憤怒這個詞的具體意義，這是兩種截然不同的認識。個體自己得出的關於“自身的知識”只能是某種建構，只有通過他人我才知道關係我自己的知識究竟是什麼，主體間性才能建立起來。²⁵

在《理念 I》中，胡塞爾指出決不能把“滯留”（retention）混淆於記憶。前者是意識的一種脫離時間的存在形式，它依舊存在於主體中可以隨時被喚起，並以不同的情態出現。依靠“滯留”，主體能確立起它與前面其他呈現方式的關聯。這是必要的，因為我決不能以之前的體驗感受來解釋本次感受到的新的現象。由於不能把當下的生存經驗歸因為某種前環境，所以現象學與內省式心理學劃清了界限。“我生氣”的經驗是發生在任何理性思維之前的，現象學否認在這之前存在任何反省分析的環節，只能通過一手的反思分析獲得意義。

現象學拒絕傳統的內在與外在之分，而關注於自我和物件如何通過意向性實現交匯。自我是生活世界中的自我，世界是主體（間）性中的世界。現象學真正打通了我和世界、主體和客體間的阻隔。意向性體現了主體和環境的關係是合一的。利奧塔特別指出，意向性意識一定是關於具體客觀物的意識，脫離了內容的純粹自我則什麼也不是。²⁶ 必須堅持生活經驗，反對純粹的抽象化。

利奧塔認為，依照現象學改造行為主義心理學並非不可以。華生的行為主義試圖把主體意向性簡化為固定的本能應激圖式，實際上把行為抽象化對待了。格式塔心理學所提出的給定，也並



非是純粹客觀，而是摻雜有主觀因素。通過科學來說明個體從思維到行動的因果性是困難重重的。不同於格式塔心理學，現象學反對把主觀性切分為首先是主觀感性，然後是客觀理性的發展過程。科學體系只是知覺世界的一件外衣，不同的科學解釋只不過是衣服樣子的改變而已。實在決不意味著回到一種物質性本質，我們把這種物質性實在最好定義為“前存在”，正如梅洛-龐蒂在《知覺現象學》中把先在的生活世界稱為“前歷史的”一樣。任何反思都不是本源性的，應該徹底放棄這一追求。沒有徹底的還原。身體與世界的關係也不是對稱性的，身體是生理反應系統和客觀反應系統的調和。

利奧塔指出在心理學中，主體的判斷被當作一個事實因素來處置，主體判斷的優先性被抹除，主體判斷被描述成一個事件。這已經是把主體給概念化了。心理學的研究層面是經驗主體層面，現象學是我思主體層面，現象學實現了主體性的前客觀化，或者是主體性的“客觀提煉”轉向，個體心理學實現了主體性的客觀化，社會心理學實現了主體間性的客觀化。

其中，意向性又成為關鍵，自然的視覺提示物（紅色、桌子、左手握住右手）可以激起意向，但是需要注意的是，這僅僅是胡塞爾和梅洛龐蒂為了簡化說明而舉的例子，意向的社會複雜性是事實，更多的意向性激發來自於生活世界的既有事件，目睹藝術品產生的意向性還不足以回饋到行為層面，目睹恐怖緊張導致的閉眼是個體行為層面，見到狗吠的逃跑衝動是個體應激反應，站在高處便恐懼的恐高症患者是心理疾病。但歸根結底，但作為社會存在的主體性，其意向性最終是要靠行為來實現的。利奧塔最終得出結論，把心理學認定為科學是有害的，因為心理學無法證成自身。現象學需要把心理學納入自己的研究規劃中，因為本質上現象學是“我思”的哲學。



2. 現象學和歷史學

利奧塔認為，歷史的概念是含混的，既包括歷史實在，也包括歷史科學。²⁷ 含混性的特點體現為一個悖論性事實：進行歷史科學研究的主體本身同樣是歷史存在，即只能在歷史中研究歷史，超然的客觀視角不存在。因此利奧塔發問，歷史科學如何可能？歷史學家所得出的歷史性結論是否符合科學的要求？

利奧塔認為歷史研究首先要潛入歷史意識，這不是完全意味著對於時間流逝的經驗感受。如果個體能夠歷史性地存在，那麼是因為他存在的本基就是時間。主體在歷史中發現自己，主體是歷史的客觀物。利奧塔借用海德格爾的問題，是什麼構成了一張古董桌的歷史性？海德格爾認為是古董桌與過去世界的脫離構成了它的歷史性，利奧塔則認為並不是古董桌的外形而恰恰是它的老舊破損蘊含著歷史性，蘊含著它在過去世界的存在性。利奧塔進一步指出，其實古董桌還蘊含著雙重歷史性即另一種歷史性，也就是其在人性上的源頭，就是在過去世界中曾經在意識中感受過這張古董桌的主體性。

利奧塔繼續追問，如果古董桌的歷史性本質並不存在於古董桌自身，而在於它在歷史上曾經具有的空間位置和意識位置，是什麼保證了它歷史性的開端和源頭？利奧塔認為是時間緯度中的意識，換言之，意識就是時間，就是歷史。²⁸ 因為意識必定是關於某物的意識，古董桌就是過去世界中被納入意識的某物體，古董桌就是從這一點上獲得了歷史性。

意識是綿延不斷的經驗，客觀層面上並沒有保證意識連續性的東西。而在主觀上，經驗流和自我是交織在一起的。利奧塔指出，歷史性不是給予主體的客觀物件，歷史性就在主體內。²⁹ 活的當下自我並不能夠有意識地把自我和自身看作是被研究的客體。不論是用聯繫的手段還是舉動的手段，自我都不會去解釋



自我，所以不可能區分自我的內在視角和外在視角。所以問題就是，如果歷史不能被作為客觀物給予主體，那麼主體自身就必然是歷史性的。這不是偶然實現的，而是從開端本源上就是如此。那麼該如何把主體所含的歷史性與整體的統一的普遍歷史相比較呢？利奧塔在此開始引出普遍歷史觀的問題。

休謨認為，主體是一系列自我思索狀態的集合。胡塞爾認為我們需要新的手段去綜合這些經驗片斷，但它們的統一是個難題。如果仍然把歷史看作是意識內容的留存，那麼我們就仍然在犯把歷史定義為無數連續的“現在”這種錯誤。利奧塔在這裏轉向對於時間性的分析，認為現象學試圖與柏格森主義區分開來。時間性的前提是：現在只是過去。因此在個體的理性認識中，“過去”被感受為“現在”，在個體的心智認識中，“過去”被感受為“已不存在”，這兩個過程是同步發生的。

我們不能在意識中談論時間，因為意識運用和創造時間。意識內的時間已經變成了非時間，變成了超驗的時間性。這樣歷史又回到了原地，歷史學家的意識包裹了時間，同時又被時間所包裹。因此利奧塔得出結論，時間和歷史不能在其自身中被把握的，必須追溯到意識之中。意識和歷史的關係既不能被理解為完全橫向的，也不能被理解為完全縱向的，前者是時間性的連續，後者是非時間性的總體。

利奧塔強調，如果要分析意識的時間性是如何組成的，只能回到物自身。³⁰ 主體會發現自己身處“此刻”的場中。此刻的場延至滯留的印象，以及投射到計畫意圖。而“視域”也是在移動的，視域不是光柱，邊界的明暗沒有如此分明，現在與過去和將來的交界是模糊的，類似於透鏡的焦點和焦外。半透明的過去和將來隨時等候主體的調遣。利奧塔認為事實上不存在經驗的非統一性問題，海德格爾也認為這種時間性觀念會導致我們在存在者中迷失，忘記存在本身。那麼是否只有主觀時間，沒



有客觀時間？利奧塔認為既是也不是，或者說時間既是客觀的也是主觀的。³¹ 是主觀的因為時間的意義需要靠主觀賦予，是客觀的因為時間性使意義處於流動之中，不可預知。在這樣的時間觀下，我們沒有永恆的意義，意義總是處在過程中，未來因此總是待定的。

在歷史中，我不是客體目標，我是未竟的計畫。我不僅是現在的我，還是即將的我，以及我想要成為的我。人類不但身處歷史，也承擔歷史。呈獻給歷史學家們的歷史符號其意義不是透明的，需要概念性的說明。歷史不僅屬於生活秩序，還屬於精神秩序，歷史學家的任務是說明過去的實際存在物的存在之可能。海德格爾認為要實現這一目標必須使用概念，而我們總是能從無限的系統中選取。也就是說，在任何一個歷史發展的局部，都會有某一意義起到核心推動作用。歷史學的任務就是精準地發現它。歷史永遠不會向我們證明通透地展示自己，馬克思主義是意識形態而非科學，是關於未來的政治假設。

任何歷史科學都至少提出一種歷史意義的必然性。對歷史學家來說，歷史發展是非連續的，因此需要用概念填充事件之間的盲區。利奧塔認為，歷史學家是在頭腦中構想經驗事實間“化學反應”的化學家。事實上，歷史的意義本源就在生活世界中，並不一定需要歷史學家來揭示。之所以難以確定意義，是因為意義也處於動態變化之中，是開放的而不是永恆的，就在歷史的可能性和歷史的現實性之間。³²

3. 現象學和社會學

經驗科學試圖在現象間建立穩定恒久的聯繫。經驗科學的目標是解釋，現象學的目標是描述。經驗科學只是回答了“如何”的問題，無法回答“為何”的問題，儘管它竭力試圖解決後者。利奧塔認為塗爾幹並不僅僅局限於通過社會事實判讀社會結構的



運行規律，在這種靜態的機械式操作之外，塗爾幹顯然已經意識到了歷史發生學解釋的必要性與合理性，如他在1937年《道德形而上學》中對於家庭的研究，以及對於機構的出現和機構的功能所作的明確區分，利奧塔認為這是社會學研究的兩大向度。³³對於前者，主要使用歷史學和比較人類學的方法，對於後者，主要使用統計學方法。即便如此，社會學在共時的橫向緯度和歷時的縱向緯度上都是以解釋為核心追求的，是一種決定論，心理學同樣如此。胡塞爾已經指出，經驗歸納的方法最大問題在於，因果假設的提出必定不是經驗的而是主觀建構物，離開主體的創造性想像科學假設無所依附。

利奧塔認為社會事實的意義並非是現象學需要解釋的物件，兩者的關係應該是：現象學的目的不是要取代種種關於個體的科學，而是用來發現它們的不足，判定它們的結論，規劃它們的研究。³⁴現象學家之間並不存在正統非正統之分，都是在現象學風格下的泛化。失語症本身也蘊涵了意義。研究失語症的病理學方式不是說出症狀表現，猜測確定導致症狀出現的環境因素，而是探尋並理解失語症患者的前意識試圖呈現的意義，以此為線索把周圍的各種環境因素串聯統合起來。如果沒有時刻發問“此為何意？”，我們永遠無法接近主體現象。社會科學的目標不應該是對行為和環境關係的通約與化簡，而是理解和回答意義為何的問題。利奧塔認為社會科學代表了一種從外部接近個體和集體行為的方式，但並非毫無價值，可以作為一種考察的預備階段。

利奧塔還指出，理解社會學具有比實證社會學更為寬幅的解釋譜頻，因為還有意義的曲折呈現和潛在呈現問題。佛洛德的精神分析學恰如其分地面向意義的這一特質。意義的核心不在於即時即刻的呈現，潛在的回文性和互文性，這在現象學針對內省主義的批判中可以體會得到。理解需要當下的證據，解釋可以是一種事後的匡正，對於另外的現象的聯繫說明。對社會學而言，屠



夫在磅秤上稱肉這一現實行為很難說具有一種“社會學”價值，但對於屠夫在磅秤上稱肉這一夢境行為，精神分析則可以從中發現潛在隱含意義的線索，這種線索是與另外的現實行為關聯著的，只有通過理解社會學才能夠發現這種關聯性。嬰兒的主觀混亂也是恰當的例子，如無法分清“你”和“我”的使用規則。

理解社會學的迂回式的方法論觸碰到了社會學的核心問題，這一問題在某種程度上是本體論的。它就是，只有足夠的理念定義才能保證經驗主義方法論的不斷產出。社會科學把意義分割在自己狹小的研究範疇內，意義的開放連結性被阻隔和消除，這樣我們只能得到部分的淺層意義。而且在各種社會科學學科中，都顯要盤踞著關於“一般人”和“理性人”的出發點假設，這種單子化、均質化、扁平化的主體觀設置實際上鉗制了社會科學的發現空間，社會學想像力的土壤只能逐漸板結硬化。因此梅洛-龐蒂呼籲要傾聽“社會的呼喚”。

胡塞爾問道：我如何不把他者理解為純粹客體而是他性自我（alter ego）？利奧塔認為他者的相似行為使主體把他者看作是“自我”，另一方面，他者讓主體獲得從外部反觀自己的途徑，主體對自我的反觀又是在主體性內部發生的。³⁵ 因此，理解他者的基本前提是：我對於我自身並非是全部敞明的。所以他者是我從外部迂回後返至自身的必經節點，換言之，沒有他者便沒有主體性回路的最終完成。“他者的呈現通過我的羞恥感、恐懼感、驕傲感得到完成，我與他者的關係只能是一種否定本質：愛、語言、自虐、冷漠、欲望、仇恨、悲觀……如果我們甘於讓自己處於他者非人化的凝視之中，如果我們皆把他者的行為等同於一隻昆蟲而不是試圖去理解，那麼他者的凝視就會讓我們撤回到主體思想的開端，並成為他者的客體。”³⁶ 我和他者的意義斷裂就是這樣形成的。因此利奧塔指出，我們必須在分割和剝



離之前重新發現，發現一個我與他者共存的主體間性世界，社會存在的意義安處於此。

利奧塔指出，社會只可以歸約為個體行為，所以塗爾幹的學說應該變為社會心理學，但社會學家們卻無人意識到這一問題。社會學需要研究的不是個體與個體共在的模態，而是要研究個體如何思考這些模態。梅洛-龐蒂在《符號》中的論斷更為激進，他認為也沒有現象學社會學，只有一種討論生活世界中的主體和思維的哲學，看起來像是社會學。這種類社會學不應該企圖把社會物件客觀化，而是要去理解個體在生活世界中的發展，最好是通過兒童心理的成長發育來揭示。

雖然梅洛-龐蒂貶斥社會學，但是利奧塔卻認為現象學和社會（人類）學的目標是一致的，兩學科之間是交疊的關係。社會只能通過活生生的經驗和問詢才能被把握，但這種目的又必須在掌握了大量社會資料的基礎之上才能實現。利奧塔認為應該從莫斯的角度去理解社會。人不是社會的作用對象，在成形的文化機制出現之前人就已經共存於社會之中，人是文化生產的原動力。人是社會的所指，社會是個體歷史的符號化。在社會人的基本性格中，社會文化機制獲得意義。這些基本性格相互融合為總體性，如果社會文化機制發生變動，整個的社會個性也會隨之改變。

利奧塔總結道，恰當的社會客觀研究應該向我們揭示如下的真理，這類真理是無限不竭的，因為它們是人類的具體生活。莫斯的研究部分地認識到了這一點，因為他知道我們只有通過意義的分類才可以理解被研究的事實。所以，文化主義始終把人類學看作是意義分類之間的因果效應，並最終與精神分析交匯。利奧塔強調，人性是不能被抽象歸納的，不論是性別或社會角色。所以，我們不是徹底地拒絕社會研究的客觀方法，但卻需要把它們重新進行定位。



(三) 利奧塔論辯證法

1. 第三條道路

利奧塔在《現象學》末尾指出，意識也是辯證唯物發展的一個環節，而且任何形式的物質都具有意義。³⁷ 這個意義獨立於任何超驗意識，黑格爾把這種意義理解為絕對精神的理性表現，自然歷史也是這種絕對精神的宣稱。馬克思主義否認存在和意義可以分開，胡塞爾和梅洛-龐蒂也反對這種割裂，問題在於如何說明意義與世界的交涉過程。不能把真理和意義所關涉的主體意識世界與物質世界混淆，主體的發展構成則是依賴生活世界。主體性是通過被動綜合的方式與原初世界產生關聯。

胡塞爾在此處避開了經驗主義錯誤。在經驗中被深度體驗的自然真實性不同於還原之前主體意識性中的自然實在。這裏的實在被梅洛-龐蒂稱之為原初世界的存在。現象學可以使我們警覺客觀主義傾向，真正的實在性既非純主觀的也非純客觀的，而是中性調和的和模糊的。還原之前的自然世界的實在性，在現象學方法前被剝去了意義，回到了沒有還原的物質性。因此，作用於人類的物質已經不是物質，而是文化客觀物，這時物質只能從類別中獲得意義。從類別中獲取終極意義的時候，物質和理性也沒有了聯繫。意義只能被追溯為不斷增長的主觀性，這一主觀性反過來又追溯到中性世界，所有的實在意義在這裏創始。

所以利奧塔強調，現象學與唯物主義的矛盾難以避免。中性的意義世界和自然世界以及物質的辯證發展不可調和。還原之前的世界和進行主觀性分析後的世界也是不同的。前一個世界體現了神秘宇宙，人在其中是被“異化”且不真實的。真正的真實是現象學分析後重新發現的宇宙，經驗真理在此紮根，但現象學無法把握生活世界的物質內容。為了保持和超越一種超驗的實在論，現象學必須通過辯證唯物主義得到延展。這也是對現象學的



拯救，因為晚期胡塞爾已經開始滑向徹底的懷疑論。如果不給予主觀性以一定的實在性支撐的話，胡塞爾的這種倒退是難以避免的。但是只有以捨棄原初的物質性主觀性為代價，才能使得現象學借助唯物主義的幫助在自己的立場上持存下來。

利奧塔特別指出，在盧卡奇的《存在主義和馬克思主義》一書中，出現了一種特別的馬克思主義批判。³⁸ 它不是從內批判現象學，而是將其視作一種行為。所以盧卡奇的做法可以看作是一種前批判，他試圖承認現象學發現找到了自己的真理，而不是從歷史意義退步的角度上批判現象學。盧卡奇認為，胡塞爾現象學試圖消除客觀唯心主義，後者對於科學進步的阻礙被成功消除，然而主觀唯心主義同樣會導致危險的結論，如反啟蒙主義等。

即便如此，唯物主義在胡塞爾眼中仍然是難以接受的。在主觀立場上，胡塞爾仍然採取了笛卡爾式的傳統；在客觀立場上，胡塞爾還受限於所屬階級的意識形態。主觀性客觀主義的客觀性是相對的，以為自己脫離了意識領域的客觀唯心主義同樣是不徹底的。胡塞爾試圖通過直覺概念抵抗相對主義，確立哲學的有效性。因為所謂科學的實證主義、實用主義和形式主義都無法解決資本主義經濟危機。現象學的非歷史性和直覺性是為了保持開放性，防止得出一成不變的結論。利奧塔的最終總結是，所謂的第三條道路，既不是唯心的，也不是唯物的，只是一種意義雙關的進步情形。³⁹

2. 歷史的意義

利奧塔認為，現象學總是被引向馬克思主義的反面。超驗自我的去中心化之後，現象學就棲居於生活世界。然而不可否認的是，現象學給予馬克思主義兩大貢獻：一是歷史的意義；二是階級意識的意義。⁴⁰ 事實上，這兩大貢獻是同一的。對於馬克思主義來說，歷史意識只能是整體歷史進程中的階級鬥爭。但是利



奧塔指出，經濟基礎和社會底層結構的波動性、碰撞性實際都與上層建築辯證地關聯著。根據正統馬克思主義理論，上層結構一定與底層的物質生產經濟結構產生矛盾，所以上層建築具有某種“自治權”。但是這種“自治權”是與生產因素相關的而非獨立運作。梅洛-龐蒂認為，上層建築的自治對於理解歷史和生產力同等重要。意識形態並非錯覺，它對於上層結構的影響和底層結構一樣真實，所以政治經濟學並未否定上層建築的真理，而是讓上層建築返回源頭，即經驗的存在。

意識形態建構與生產模式相關，並不是說前者反映後者（這是荒謬的），而是因為前者從與自己相應的經驗中獲取意義，其中的精神價值不是被表述出的，而是被生活感受到的。現象學給予意義，給予所有個體以類分的生存意義和價值。通過顯露上層建築的自製性，通過理解在絕對的給與條件下理想化客觀物的價值，現象學成功地把價值的時間根基聯繫起來，並且沒有減損它們的價值性。所以，經濟學允許意識形態和真理的基礎，也就是現象學，這有助於我們理解為何資本主義萌芽會在16世紀出現。

利奧塔認為，馬克思主義需要現象學進行意識分析，可以讓我們更好地解讀意識之間的辯證關係，可以通過現象學追溯上層建築的源頭至經濟結構。人類並不直接紮根於經濟中，人首先是存在者，而經濟已經被包括在存在者的範疇中。人在生存中把自己經驗的自由視為真實，所以在經濟學中不必然包含革命性。革命性的本質在於對即將到來的意義的提前意識。在這一意義上，馬克思的理論不是獨斷的，而是對行動的引導。

梅洛-龐蒂也提出了類似的問題，他認為拒絕歷史具有意義等於拒絕了歷史的真理，以及對於政治的責任。是否出於解放目的可以讓我們的暴力行為正當化呢？利奧塔表示出疑義，他認為梅洛-龐蒂的上述命題會導致主體產生模糊的行動觀和不可控的行為計畫。⁴¹ 換言之，納粹在奧斯維辛實施的暴行在納粹



自己看來也是為了實現人類的自由，這是極度荒謬的。我們不能宣稱革命的暴力是不可避免的，因為要實現歷史。我們可能會認為特定種類的暴力會比其他暴力手段稍顯正義，但我們不能在否認政治是馬基雅維利式本質的同時，又去實踐馬基雅維利式的權謀術，把生活世界中數不清的馬基雅維利式潛在個體現實化。

如果歷史始終有某種策略存在，那是因為歷史朝向某種客觀目的，而且意味著什麼。這裏的歷史已經不是實在的歷史，而是歷史的平均統計值。個人的行動計畫被捲入情景設計中，以計畫和情景來區分類別。當下情景的意義是個體給予的，歷史情景的意義是共存或共在給予的。歷史意義來自行為主體間的交互關係，而不是個體數量的簡單疊加，通過自己所遵循的真理觀，個體向他人發送示意圖，因此歷史意義的一個緯度是人在生活世界中締造的。在主體意識中出現之物也可以被移置客觀自然基礎之上。梅洛-龐蒂因此才在《知覺現象學》中明確指出，生產的客觀性不足以激發階級意識。我們不是自動地從底層結構上升到上層建築，對於兩者關係的解釋總有模糊含混之處。

如果人類給予自己的歷史以意義這種假設是對的，他們從何處得到這些意義？是否涉及超驗的選擇？如果我們把意義交還給人自身，那麼會不會出現扭轉“歷史的火車頭”這樣的情況？有沒有意識形態可以逃脫客觀主義和唯心主義的兩難？利奧塔坦承，僅憑政治經濟學理論已不足以解釋歷史上種族主義的興起，德國社會民主黨的成立，革命的支緩和背叛。⁴² 為何政治運動必定能夠發生？唯心主義同樣不能解釋歷史的偶然性問題，如啟蒙的發生，古希臘為何沒有經驗科學等。

利奧塔強調為了理解歷史，我們必須超越由於絕對自由和絕對必然的對立而形成的僵局。我們給予歷史意義，但不是說一定要強加給歷史某種意義。因此，歷史並不具有一種確定無疑的、獨一無二的、不可避免的意義，人也不是歷史舞臺上的牽線木



偶。我們只能說，歷史具有某種意義。歷史的集體意義是在歷史集體性共存共演的基礎上產生的，這些主觀性在被強行侵佔為客觀歷史後應該被重新恢復。沒有對歷史的總體性理解，最好讓多元立場結盟。當某種歷史觀陷入某種難以為繼的狀態時，歷史就會打開新的未來。所以利奧塔總結說，僅憑客觀或主觀都不足以掌握歷史。唯一的辦法是深化這兩種方式，讓我們進入歷史主體存在的世界，在歷史中理解主觀主義和客觀主義。

人類總是在開創未來中開創自己。歷史永遠不會終結，永遠不是某種特殊的客體，但是歷史一定是具體精確的，因為歷史的行為主體是人。歷史不是無意義的，在胡塞爾哲學的開端立場上看，歷史也不存在終極目的。現象學的含混來自對於開創新的哲學道路的嘗試。現象學的概念不是為了建立系統，而是為了在本原開端處濾除經驗因素的影響。利奧塔認為，客觀物客體已經在否認和揚棄中包含了主觀性，物質本身就是意義。所以，現象學對於唯物主義的最為重要的意義就在於：它始終努力在客觀概念的強大統括下探詢意識的本性，重現自由的人性，這是科學永遠無法做到的。⁴³

三 圖形和力比多

1967年，在與卡斯托里亞蒂斯所秉持的保守馬克思主義觀點決裂之後，利奧塔逐漸退出了“社會主義或野蠻”組織以及《工人階級》報紙，結束了為之奮鬥13年的左翼激進政治實踐，離開阿爾及利亞重回法國攻讀博士學位。在利奧塔前期思想的後半段中，兩部著作具有標誌性意義，其一是1971年出版的利奧塔博士學位論文《話語，圖形》，其二是《力比多經濟》。在八十年代的一次採訪中，利奧塔認為自己只寫過三本“真正的”書，即《話



語，圖形》、《力比多經濟》和《歧論》。本節對前兩本著作中所體現出的有關思想進行討論。

（一）話語，圖形

《話語，圖形》和《力比多經濟》代表利奧塔進入一個新的階段。通過對於意義的喻象和意義轉換生成模式的探討，利奧塔試圖證明意義是躍遷的。他認為實存之間是差異而不是對立。反邏各斯已經不是任務，利奧塔試圖推翻反推演邏輯，把概念打碎。利奧塔把馬克思主義看成一種邏各斯，僅是點出個體從感性到理性是喻象，沒有發現社會層面話語規則之間也是喻象。他把個體意識的結構主義解讀取消基本上可以理解，但是他隨即又把社會層面的結構也取消，直接把個體欲望和社會勾連，不免有過度簡化的嫌疑，辯證法中的合理成分也被抹殺了。從這裏利奧塔開始轉入語言領域，但還沒有把語言和社會結構結合起來。利奧塔想證明的是：圖形和圖像更接近於個體的欲望本源，而且應該與理性放在對等的位置上（因為欲望通過感性方式宣洩）。在這一階段利奧塔還沒有發現康德的審美。他僅僅發現了話語中理性對圖形的宰製就是意識對潛意識的壓制，沒有發現話語之間的壓制。

利奧塔從現象學和佛洛德得到的啟示是對於感覺的微觀分析術。《話語，圖形》是一本被大幅低估的重要著作，利奧塔在其中埋下了太多直至發展到後期思想的線索。這裏可以看作是利奧塔嘗試建構後現代主義倫理觀的起點，他採用的論證順序則是從個體到社會。通過極為細瑣的個體情感意識分析，利奧塔似乎想通過局部放大理性對感性的，證明感性的合理性。他試圖建立這樣一種聯繫，即感性所代表的同樣是世界的本質，但卻被理性所篡改，我們應該為感性平反，承認並接受感性所隱含的世界觀。



《話語，圖形》是利奧塔個人風格的奠基之作，也是一部被低估的作品。事實上，利奧塔此後的思想進路，幾乎全都可以在《話語，圖形》中找到某種印證。誠然如書名所示，利奧塔在本書中區分並討論了代表理性思維的話語領域與代表感性經驗的圖形領域。在書的前半部分，利奧塔借由梅洛-龐蒂的現象學觀點，闡發了對於柏拉圖傳統的質疑，將抽象結構性思維凌駕於感性經驗之上看作最大的不公正，並意圖捍衛非理性力量的尊嚴。在書的後半部分，利奧塔轉向佛洛德的精神分析學，通過對夢的解析，揭示文本和圖形在主體意識中的互動與壓制，繼而更進一步指出圖形空間所預設的欲望本源以及世界的差異實在本質，試圖實現對於梅洛-龐蒂現象學的認知主體超越。

利奧塔贊同現象學對於理性-感性二元對立的拒斥，並將話語看作是理性秩序維持運轉的原因和結果。他將話語空間看作由兩個體系構成，分別是指稱體系和意思體系，前者基本可以對應於索緒爾結構語言學中的能指，後者則對應所指。利奧塔強調意義與意思的不同，前者既包括後者，也包括直接通過感官感受所獲得的領悟以及轉化而來的意思。⁴⁴但利奧塔同時指出即便是意義，所能涵蓋的情況也是有限的。更多情況下，主體面對的其實是客觀世界無意義的發生和無意義的事件，然而主體意識中的意義構型畢竟有限，所以主體沒有能力也永遠不可能做到對無窮無盡的偶在、陌生事件進行意義上的歸檔和“消化”。因此利奧塔認為我們必須承認這一點，承認客觀世界的隨意、偶然、流動、毫不重複的發生本質，承認客觀世界永不停息的事件流與主體認知範疇間的不對應、不相似。⁴⁵一言以蔽之，承認“差異”。

為了突出“差異”的本質性，利奧塔在書中反復比較“差異”與“對立”。他認為，差異是客觀世界的自然本態，是事物自生、自在、自為的必然結果；而對立首先意味著一種指涉，一種指稱關係的建立，是主體給予不同物件之間“對立”的判讀，



這必然會造成事物之間原本沒有的緊張關係。差異與對立不屬於同一個秩序，差異的屬性是否定。換言之，a異於b，即a不是b。然而一旦a與b存在了關聯，它們便被納入同一個系統，差異也就變成了對立。因此，對立是主體理性進行系統化、結構化、抽象化認知的結果，差異才是唯一的真實。

進行了宏觀上的考察之後，利奧塔轉向微觀層面，嘗試借鑒佛洛德的析夢模型解釋話語空間和圖形空間在主體心靈內的意識活動。他認為，在主體的話語領域和圖形領域之間，在文字和繪畫之間，存在著永不消弭的侵殖與滲透，所以“繪畫就因而受到這樣的威脅：以文字為結果”，兩者正是意識與無意識欲望的關係。⁴⁶在夢境意識中，圖形始終努力在話語空間內轉換為清晰的辨讀文本，然而由於話語空間具有碾碎與混淆文本的稽查特性，所以圖形必須通過凝縮和移置進行偽裝，躲過稽查的阻擋與消滅，以便在夢境中獲得映射。具體地說，稽查就是個體意識中維護理性系統結構的一種本能反應，排斥來自圖形空間的欲望釋放訴求；凝縮是對感性體驗誘因和情緒的一種整體性的固化，類似於將感性感受發生的原因和結果預先壓縮寫入物件，而這一對像是主體在夢境中自我生成的；移置是對感性欲望訴求的象徵性轉化，類似於借喻、借代、符號化等修辭手法，即夢境中的物體與情境折射出主體的原始壓抑。

對於話語空間，利奧塔所關注的是語言符號的“厚度”。因為言說發生時，受者不一定總是在場，所以受者必須通過文本符號的能指功能，“追憶”言說的所指意義。所謂“厚度”，即文本符號能夠指借助類比、擬象、象徵等能指轉化方式，在受者意識內再現原初場景的能力大小。正是因為“厚度”的包裹性，賦予了話語體系自我封閉、自我穩定的特性，對於試圖進入體系內的新的能指-所指內容，具有強烈的排斥性。語言中的隱喻，便是話語體系固定和強化特性的突出體現。對於圖形空間，利奧塔



細分了母形、形式、圖像三個層次，三者是遞進發生的關係。母形是原始的幻想，原則上不可見；形式是一種模式，一般不被看見；圖像是主題的揭露，屬於可見範圍。

在《話語，圖形》中，利奧塔認為無論是話語規則還是圖形規則，其根源都來自佛洛德式的主體愛欲和死亡驅力。⁴⁷而在隨後的《力比多經濟》中，利奧塔將這種傾向推到極致，並利用尼采式的欲望意志哲學，對現代性話語展開了最猛烈的批判。利奧塔把社會和世界看作是“釋放著欲望、能量和情感的力比多系統”，認為多樣性、流動性和差異性才是客觀世界的唯一真理，並且毫不掩飾地頌揚軀體、強度和意志的流動與擴散。

佛洛德的精神分析理論屬於一種現代性的文化運動，並借助哲學對於無意識和精神世界的忽視，試圖假借主體角度對現代性進行整體的結構化剖析。精神分析的觀點是有限的和並非詳盡的，諸多文化論題無法納入它的解釋框架。利奧塔認為如果無意識是結構化的，那麼它不可能是語言，或者是一種無法發聲的“語言”。由於精神分析是逐例治療的，所以它也需要通過類比和喻象進行意義替代物的定位，量級是衡量心理喻象機制的唯一標準。根據利科的觀點，精神分析的常用模式有場論模式、經濟學模式和發生學模式：場論模式是劃分精神心理層次和欲望呈現方式的類型學；經濟學模式是欲望快感在文化結構的各層次中尋找填充域和突破口的動力學；發生學模式是無意識源源不斷地輸出被壓抑欲望的轉化學。利奧塔的《力比多經濟》就是一種激進化的“場所論-經濟學”。⁴⁸

薩特在《存在與虛無》中對精神分析提出兩點批評：精神分析是客觀主義和因果論的，精神分析提出的“無意識”具有不可理解性。佛洛德的實在是力比多。佛洛德對於夢的符號圖示的解釋是否具有隨意性和目的性，如果我們承認清醒狀態下的主體意識是賦予意義，無意識的意義從何而來？薩特堅持意識的始基地



位元，建議把本性驅動看作是意識的一個緯度而非棲居於意識之下的獨立的暗層。薩特把佛洛德的做法看作是“壞信仰”（bad faith），即“製造對立概念的藝術”。利奧塔指出薩特的矛頭其實指錯了地方，因為佛洛德的概念並非是從行為事實層面抽象歸納出的，而是從深層意識層面歸納出的，因此概念化的指責並不完全對題。⁴⁹

梅洛-龐蒂更加關注於意識如何通過一種“被動的綜合”抽離出意義。這裏的被動已經透露出迴圈的意味，生活世界的經驗通過前意識和無意識的反芻和複湧，夢的最大特點在於，在時間上是無序跳躍的，既是發生前的也是發生後的，若干年之前的場景反復出現（時間緯度停止），剛剛發生的事情（與固定場景搭配出現），細節的變換，複雜的轉化機制。在夢境的無意識之中，仍然存在意識的幻相，即夢中的理性思考和情緒體驗。所以梅洛-龐蒂才會說無意識和意識只不過是同質異形（抑或同形？）的兩面。因此利奧塔認為本我和自我的區分是一種虛假的人格分隔，這也為《力比多經濟》埋下伏筆。利奧塔直白地斷言：無意識不存在。⁵⁰ 夢境不是無意識本我的具象化，夢境是性衝動通過其他管道實現的主題化呈現。主體在清醒和睡眠時的意義生成機制沒有本質區別。

無意識是意識無法進行特殊化歸類的狀態，我已經脫離的場景在我另外進入的場景中獲得意義表達的出口，利奧塔透露出一種含義，即意義有可能是通過相互參照產生的，變相承認主體可以創造意義，且具備介於清晰和模糊之間的半透明性質。利奧塔的反理念化傾向由此體現得明顯，即反對把性衝動高置於意向性之上。利奧塔贊同梅洛-龐蒂的觀點，認為性衝動不是一種深層的決定因，而是一種聚散無蹤的“雲層”背景，與存在之間是相互滲透的關係，行動的意向性中沒有層級結構，表現為一種



綜合的統一。⁵¹ 正因為拉康，精神分析才不會被誤認為是關於無意識的心理學，而是一種免除時間的，堅不可摧的主體性範疇。

（二）力比多經濟

20世紀60年代末，法國曾短暫爆發過一場以“反哲學”表現主義和“解構邏輯”為主旨的思想運動，利奧塔的《力比多經濟》就是在這一背景下完成的。《力比多經濟》完成於1974年，晚於德里達1967年出版的《論文字學》，也晚於德勒茲和瓜塔里1972年出版的《反俄狄浦斯》，利奧塔顯然分享了後者的諸多主題。然而，利奧塔在《力比多經濟》中透露的思想又具有個人特點。德里達堅持必須在尼采的立場上承認延異，延異是存在於一切形而上學中的無名稱的存在，通過對於形而上學的模擬，延異終於在與言說和存在的結盟中找到了自己的名稱，並讓主體意識到形而上學的終結存在於對於純真開端的追思，也就是海德格爾式的回到本原。利奧塔的《力比多經濟》不同於德里達之處在於，它並不認為解構是對於已失去之物的重新要求和索取，反而認為解構是發現尚未發現之物的希望。

利奧塔從尼采那裏得到的巨大激勵是對於情感和審美的肯定，這與他後期對於“崇高”的重視直接相關。必須注意，利奧塔並沒有接受尼采徹底的反理性觀，而只是強調理性的界限與局限，強調感性所代表的無法被理性所容忍的東西所具有的真正價值。在《力比多經濟》中，利奧塔將尼采式的欲望流動發揮到極致。但他似乎很快發現，將個體欲望彰顯到極致狀態，雖然可以暫時帶來他想要的情感正當性，但卻根本無法給予秩序。個體權利意志的競爭，如果不是混亂無序的，最終也只能導致集權。所以，利奧塔在這裏與尼采分道揚鑣。



《力比多經濟》的語言風格在利奧塔的著作中是獨樹一幟的。在近10年後出版的《歧論》中，利奧塔為了追求一種哲學純粹性，試圖在論述中營造一種純然客觀的“零度風格”：公平、公正，不偏不倚，實事求是，不受他方所左右，不動情感，不動聲色，不表現說話人，彷彿也不理睬聽眾。而《力比多經濟》在當時的思潮影響下，為了“抵消”語言的宰製力，削除文字的物質性權勢，其論述則採取了一種模糊的不透明處理，並在字里行間體現出濃重的“異教主義”精神。利奧塔致力追求的這種效果最終呈現為全書中無處不在的，填充所有空間的“猶太一神教”式宣講。利奧塔通過這種方式，表達了對於敘述風格的自我“懺悔”。利奧塔在若干年後的採訪中坦陳自己曾努力借取維特根斯坦的語言風格來“肅清和淨化”自己，把自己和法國文化對其施加的浪漫創制的影響隔離開來。

從書名和內容上看，《力比多經濟》結合了佛洛德精神分析論中力比多能量的本體性和馬克思政治經濟學中資本的本體性，試圖對資本主義社會的運行機制進行一種本體論意義上的“能量觀”說明。對《力比多經濟》的內容作條縷清晰的歸納是困難的，因為全書的文本大都呈現為斷片式的嘔語和歇斯底里式的宣洩。在《力比多經濟中》，利奧塔發明了諸多術語。⁵²

【力比多帶/膚殖 (The Libidinal Band/Skin)】

“力比多帶/膚殖”最為重要的特性是不區分內在和外，這一概念容易與佛洛德的心靈官能推進過程的概念相提並論，前者也容易被看作是後者的類比和重新呈現，目的都是為了確定身份的意義參照。利奧塔通過“力比多帶/膚殖”試圖表明在思維重現過程中被排除了的東西。與過濾排除“力比多帶/膚殖”的“實在的同一性”相比，“力比多帶/膚殖”更具有難以馴服的原始力量和創造力，利奧塔用它來對比主體思維重現過程中的



閉鎖性和排外性。利奧塔建議用異教主義姿態去肯定差異和特殊性，採納一種他者的和非決定論的風格。

【門鎖 (The Bar)】

“門鎖”是用來平抑力比多帶能量釋放的安全閥，是一種“去激進化”和“去激烈化”的手段，用來給力比多帶的能量噴湧降溫和降速。門鎖允許“拘捕”和“糾察”由於本能驅力和推動力所導致的“移位”和“非同一”現象，並給俘獲的“不合理”現象做標記。門鎖的驅逐手段有否定和外置，並可以通過創造概念，把力比多帶扭曲呈現後分裝囚禁於“戲劇表演單元”。因此，力比多帶無處不在的無形特質被阻滯和固化，只能通過二元對立的概念進行描述，如“是/不是”、“理想/真實”、“可用/可交換”。

【大寫的零 (The Great Zero)】

系統對力比多帶施加特殊且持久的壓制抵銷策略，利奧塔將其稱之為“大寫的零”。力比多帶被門鎖逼退回戲劇表演單元後，分為內在（表像、本質、能指、所指）和外在。外在的呈現就是“大寫的零”（柏拉圖理念、生產模式），這些都是門鎖的手段，其唯一目的在於束縛力比多帶。大寫的零是空置的中心，它把力比多帶中瞬間爆發的複雜性投入區隔的小室，利奧塔旨在說明任何意義理論本質上都是虛無的。

【強度 (Intensities)】

強度是對佛洛德無意識過程的描述。原始力量的無約束釋放以飄忽不定的任意移位為特點，瞬間猝發，瞬間完成，瞬間離開。因此強度排斥被記憶的時間綜合所錨定。利奧塔激進化了佛洛德的心靈官能解讀方式，在大寫的零的干預作用下，強度是可



以實現溝通和交換的符號形態，也可以看作是強度在壓制環境下的一種妥協，如資本。

【張量 (The Tensor)】

通過張量概念，利奧塔直接與虛無主義抗爭。他認為符號學和結構主義會導致虛無主義的發生。在戲劇表演單元中，符號協同於閉鎖和大寫的零。系統的形式化手段使強度從屬於“不足/缺乏”，這種缺乏被賦予一種符號價值，這種符號價值被故意虛置。利奧塔希望在其中引入一種張力，阻止這些僵化的符號攙合意義的企圖，讓強度打破形式牢籠，擺脫封鎖，得到宣洩。張量就是為了說明這一企圖，符號也是一種張量，是系統所施加的反向張量。

【短暫膚殖 (The Great Ephemeral Skin)】

這是《力比多經濟》全書中最具有顛覆性和挑戰性的概念。它與《話語，圖形》相聯繫，表明了圖形所具有的一種破壞性分裂潛力。佛洛德對病人夢境和機理的解釋讓利奧塔把力比多和圖像聯繫起來。夢境更容易通過圖像而非理念材料（詞、符號、概念）來展現無意識。在《話語，圖形》中，利奧塔展示了話語對圖形的入侵。概念是通過肯定和否定的方式來運作的，把整體孤立到對立面；而圖形範疇沒有否定，只有差異。利奧塔試圖通過“短暫膚殖”的概念調節話語概念和圖像之間的深層矛盾。

【集中的零 (The Concentratory Zero)】

大寫的零強迫力比多帶進入規範的複製程式，因此代表對於外向的前半部的傾軋。“集中的零”則是另一種，是對於內向的後部的傾軋。它把所有過於激化的強度打回到大寫的零的管轄區內，負責維護固定“零生產”的機體感官運作，防止出現威脅自



身穩定的情況。大寫的零和集中的零不是完全對立的，分別可以用佛洛德的愛欲和死亡驅力進行聯繫。

【幻象/超限 (Simulacrum/The Exorbitant)】

利奧塔給予無處不在的可交換物這一名稱。他分析了奧古斯丁的幻相理論，後者認為之所以有鏡像和相似性是由於上帝的旨意。利奧塔認為是可交換性決定了相似性，是金錢和商品的流通決定了相似性。資本和力比多經濟是非對稱的，政治經濟學在某種程度上阻止了力比多。但是利奧塔認為所有的政治經濟學在本質上都具有力比多性。強度在流通中沒有對等物，並不說明脫離了力比多填充的資本回路。力比多的填充是無條件的。資本期待從力比多中汲取能量但又想馴服控制後者。力比多的變形力和多模態性在系統內的否定性中流動盤桓，只要能夠獲得一點透出的縫隙，力比多能量都會試圖泄出，即便有時需要接受各種形式上的妥協。

(三) 力比多政治

如何評價利奧塔在《力比多經濟》中的“歇斯底里式的異教主義”？正如利奧塔本人所言，歇斯底里的焦慮所揭示的，並不是上帝離我們太遠而無法觸及，而是上帝距我們太近，因此“與眾神親密接觸但無法目睹它們的面容”，並非是一種對《力比多經濟》的不恰當描述。利奧塔在《力比多經濟》中把延異看作一種張力，試圖把延異具體化。利奧塔告訴我們，能量隱藏在系統中，我們的任務是讓其釋放出來。這種能量是什麼？它為何總是隱藏？為何要挖掘釋放它而不是為了和諧將其埋得更深？利奧塔借此引導我們朝向一種超革命的政治學。力比多政治依舊關注馬



克思主義主題，利奧塔將《力比多經濟》看作是對“充斥著虛無主義和徹底懷疑主義的糟糕時刻”的回應。

當然不是！它同時超越宗教和無神論，類似於古羅馬的諷諧劇，我們不會滿足於展示所謂的馬克思政治經濟學的宗教性、融合性和希望所在，儘管我們根本無法阻止這類話語知識……如果我們能夠把縈繞於馬克思思想中的強度轉錄為力比多話語，那將是令人高興的，這些強度被經濟學和政治學的銅釘封存並掩飾。我們因此將會展示馬克思自己的政治經濟學術語如何體現了一種力比多經濟學。⁵³

利奧塔在《力比多經濟》中還關心重複和操作的形式，試圖發展一種哲學方法。這種方法必須保持流動性和開放性，時刻防止成為靜滯的理論，保持對於“嶄新”（*novel events*）事件的反應。利奧塔反對那種佔據統治地位的歷史假設，把概念置於對真理的探究之前。他認為所謂的永恆普世真理在面對具體問題時無不需要追加限定和說明，力比多式的理論呼籲一種流動的真理，在不斷的重複實現中汲取能量。利奧塔指出資本主義理論的“共存”特性：確定一個客觀物體並大量複製。

凱撒名言“骰子已擲，吾意已決”包含著神靈的自我創制性，凱撒未來經歷的命運也即包括在神聖的總體話語性中。不妨用世界十大銀行經理們所組成的委員會去替代萊布尼茨心中的上帝，這樣你就會明白你正在做什麼，你能夠做什麼，你就能夠從周而復始的無窮發生中進入資本所構成的真實性。思考某物就是去製造它，複製它。沒有首次的概念，重複就是核心，概念和商品就是組成部分。如果某物不能被重複，不能被等價交換，那麼它就不是系統的元素。⁵⁴



利奧塔通過創造新的具有虛無主義特點的瞬間來與虛無主義發生互動。德勒茲提倡一種肯定哲學，《力比多經濟》可以看作和德勒茲的《尼采與哲學》一致強調有限理論的危險，也可以看作是一種同情的姿態，對於尼采和德勒茲天真無視的同情。利奧塔強調要警惕提喻法（以局部代表整體）和換喻法，因為現代性理論看似完成了總體化企圖但實際上失敗了。⁵⁵ 通過以上兩種方法，子系統既可以被納入到另外的總成系統中，也可以被拆散後供其他目的使用。利奧塔拒絕一種理論和實踐的二分法，認為社會實在都是通過事件來呈現。

值得注意的是，在利奧塔的“力比多政治”和“差異政治”之間存在區別。例如它們所主張的對抗集權恐怖的做法。在《力比多經濟》中，採取的是一種宣洩的策略，即利用欲望和感覺的不確定釋放讓恐怖失去鎮壓的目標，通過欲望和感覺的強度迸發躲避自己並破壞已有的壓迫結構。⁵⁶ 然而力比多經濟的這種反抗往往不是針對具體目標的，因此無法克服偶然性、流動性和不確定性的問題。後期利奧塔轉向差異政治，並採取了一種新的反抗壓迫策略，即通過喚起和聆聽崇高感為無法解決的分歧作證。

關於資本主義我還一字未提。我想對你們指出的只有一點。任何物體和任何行動都是可接受（允許）的，只要它們能夠進入經濟交換，這一原則在政治意義上不是極權主義的。但就語言而言它是極權主義的，因為它要求話語的經濟樣式的絕對霸權。這一樣式的簡單標準公式是：我會讓你得到這，如果作為回報你讓我得到那的話。除了它的其他特性以外，這一樣式總是要求新的這進入交換（比如現在，是技術科學知識），並且把支付作為抵消它們作為事件的力量的手段。顯然市場的擴展和共和主義的普遍性毫無關係。資本在政治或經濟上都不需要審議。但在



社會上它需要，因為它需要文明社會以重複它的迴圈。社會對資本來說是單獨的這或那的毀滅（消費）的不可缺少的階段。

從極權主義的觀點，來對資本主義現在的狀況進行檢驗將是極為有用的。資本主義容納了共和制度，但不能適應恐怖（恐怖總是毀滅市場）。它與專制主義相處得很好（正如我們在納粹主義裏面看到的那樣）。它幾乎不受普遍性的大敘事（包括人類不斷增長的繁榮的自由主義敘事）衰落的影响，可以說，資本不需要合法化：在義務的嚴格意義上，它什麼也不指定，因此沒有必要援引一個實例來製造一個規範性指令。資本無處不在，但是作為必然性而不是終結性。我認為，我們能夠理解為什麼它似乎是必然的，如果我們分析它特有的話語樣式的標準公式的話，我們可以看到，在這種表像的後面仍然隱藏著一種終結性：贏得時間。這是一個普遍正確的目標嗎？⁵⁷

對於分歧的肯定並不意味著要尋求一種元語言以達到溝通的效果。正如男性和女性的關係，這種性別差異本質是無法化約的。傳統的漸進和漸變的發展聯繫觀點，實際上把許多無法化約的異質性遮掩或扭曲了。利奧塔的差異政治認為，我們能做的和需要做的是在佔據統治地位的一端中創造新的習語，使其不能夠被吸收和同化，並且永遠提示和顯明不可通約的差異性的存在。所以差異政治主張，應該鼓勵政治辯論中的參與者通過創造新的未被同化的習語，揭露通行的價值評判標準的非合法性，並證明被強勢一方宣佈為“異端”的弱勢一方其實也享有平等的正義權利。差異政治的實踐目的是明確的，即通過行為證明絕對界限和範圍的存在。差異政治的運轉目的也是明確的，即用差異的標準衡量事件，將事件歸置於在事實層面和語言層面都不可通約的體裁、樣式、類型。利奧塔並未將這種政治實踐方式定義為一



種普遍責任和普遍義務，而是將其看作是一種呼喚和激發正義的有效手段。他設想如果存在這樣一種方式，那麼我們就可以從閉合的、排外的政治共同體內部發聲，阻止其被更廣泛接受的評價系統所強行吸收，因為一旦如此局部的正義就會難逃被消音或汗名化的結局。

力比多政治中的實踐並不是為了確定差異或反抗系統，事件的發聲並不是由於差異和矛盾導致的，因為差異本身也變成了偶然和不確定的發生，力比多能量的“主動消極性”（active passivity）是無法預測的，不可通約性存在於強度和結構的關係中。力比多政治不是結構層面上的面對面策略對抗，是一種用流動性消極固化的方式，因為我們一旦創造出具體的鬥爭策略並且固化，那麼為了反抗此時的壓迫機制的手段，以後就有可能變成新的壓迫其他客體的手段。然而這種方式也帶有自身的缺點，一是沒有精準的目標定位性，二是缺乏對於批判霸權和匡扶正義的有效宣稱。

因此，力比多政治的態度便是：任其發生。

《力比多經濟》不是一部反哲學著作，而是一部新哲學著作。政治的可能性在於行動，在於只有通過沉默，通過基本的不一致才可被感知的欲望，這些欲望存在於政治呈現的模式和結構中，存在於社會交流和經濟說明中。從這一角度看，利奧塔與他所反對的現代主義者仍然存在某種關聯，他對於現代性的“移位”是為了反抗結構化的壓迫，現代性的信奉者試圖通過“自治”的假像把社會呈現和社會溝通中的壓迫“透明化”。利奧塔在《歧論》全書末尾對阿爾及利亞革命進行總結道：共同體通過自己的名號和宣傳進行反抗資本主義霸權的鬥爭是錯誤的，因為首先一切此類抵抗將會推波助瀾已有的霸權情況，其次它會把普遍歷史觀丟在一邊，擔心倒退回依靠傳統來確定合法性的情況。⁵⁸ 也就是說對於霸權的不恰當反抗會更加導致以



暴制暴的結果，資本主義經濟手段使得交換過程成為永恆，但交換物和被交換物卻是無法通過爭訟裁決來歸一的，因為等價的成立永遠無法被規定。

《力比多經濟》為一種方法論辯護，而這種方法論依據這樣一個事實，即資本主義社會中事件和系統是相互混合和相互依靠的。這種方法論引出了一種力比多政治，它既在資本主義社會中運作和發揮作用，又與其發生衝突。這種力比多政治與那些旗幟鮮明地試圖推翻和面對面反抗資本主義制度的政治主張不同。首先，力比多政治認為“掩飾”是事件和系統實現相互融合的核心概念，但“掩飾”同時也具備從內部顛覆這種互動架構的能力。其次，力比多經濟的要義主旨與虛無主義存在某種平行關係，但是並不相同。

話語之間以“令人信服”的方式相互阻斷是《力比多經濟》的主要發現。⁵⁹ 掩飾是一種試圖去呈現的嘗試，文本借助這種能力通過“杜撰”幻象掩蓋自身的真正企圖，實現政治目的。系統總是通過“掩飾”的方式隱藏自身並粉飾與其他系統的不調協、不一致、不統一。“掩飾”的目的是為了盡可能地釋放和隱藏在系統運行中產生的衝擊碰撞強度。這種強度和烈度是由於大系統之中各個子系統之間標準和方法的不通用造成的。這種充滿自我矛盾和自我彌合張力的原理，是力比多經濟所揭示的馬克思主義的影子。

四 審美拯救

利奧塔前期明確的思想資源來自現象學、佛洛德和尼采，後期明確的思想資源則來自於康德和維特根斯坦，當然還有始終存在的隱性思想資源存在（海德格爾、列維納斯等）。從前期到後



期，利奧塔思想發生了醒目的轉變。這種轉變就是：從一種反形而上學的主體性哲學轉變為反人類中心主義，後現代立場在這一過程中從模糊變為確實。但在某種程度上，利奧塔的前期思想從未徹底消除，而只是從前景變為後景。其中包含的兩條主線，一是康德的審美判斷力問題，二是維特根斯坦的語言本質問題。

（一）審美判斷力

康德是利奧塔倚重的思想源頭，原因在於康德是理性批判的巔峰。利奧塔決非反理性主義者，這一點確鑿無疑。康德區分理性存在的幾大領域，是為了維護理性的絕對自主，用一個閉合的理性空間對抗經驗事實的偶然性制約。事實上，利奧塔並不反對康德對於理性的多元劃分，而且利奧塔的理論體系實際也遵循了這種劃分。但為了撇清不必要的誤解和突出自己的後現代立場，利奧塔對於“理性”這一字眼的使用相當謹慎。其實，真正導致利奧塔與康德分歧的，是對於理性的“同一性”本質的態度。康德認為，儘管理性表現為多種形式，但理性的最終目的和最高形態是統觀，是表像世界和主體世界的完美同一。在這一點上利奧塔堅決反對康德，他認為理性的最終目的只有一個，即證明分歧（差異）的本質合理性與正當性。

導致利奧塔與康德分歧的原因並非僅此一處。對於純粹理性，利奧塔並非根本否決。他開列出三種元敘事（啟蒙運動提出的人類解放觀、唯心主義主張的精神目的論、歷史主義秉持的意義闡釋學），是為了說明當代科學話語如何衝破應有的限制並攫取霸權，而這並非全是理性知識的錯，主要原因在於啟蒙理性給出了一個虛幻的承諾。對於實踐理性，利奧塔具有模稜兩可的矛盾態度。一方面正如上文所說，依照他的後現代立場，似乎不應該反對康德式的道義論，因為這已經隱含了一抹語境論色彩。



然而利奧塔似乎更傾向於將其推向極端，並提出一些極端案例（奧斯維辛屠殺），這實際上否定了康德對於實踐理性可以最終程式上解決任何倫理對峙的自信。另一方面，利奧塔又極度嚮往一種“承認他者”的普遍化德性，並因此在後現代語境中滑向古典的至善目的論。對兩者的調和始終是利奧塔的難題。對於康德的判斷力批判，利奧塔的態度最為複雜。在歷經分道揚鑣與複歸之後，利奧塔對審美判斷力的思考成為他思想中頗具特色的部分。

在完成前兩大《批判》之後，康德意識到認知（事實）和道德（價值）不能解釋愉快和痛苦這類情感體驗，所以試圖通過判斷力批判建立一個閉合的批判哲學體系，但卻最終被第三《批判》的發現所攪亂。康德考察審美判斷力，希望將理論世界和實踐世界合二為一，使“自然”與“自由”重歸於好。然而他實際發現的卻是，反思判斷力無法彌合這一鴻溝，或者說無法以理性滿意的方式彌合。⁶⁰ 除此之外，康德通過崇高感所面對的無限反思，開始領悟到實在的偶然性位置。但他相信，一定存在著一種建立在我們對美和崇高的判斷之中的知識。這種知識雖然拒絕將個別事物歸於預先存在的範疇或規律之內，卻依舊是理性的。

問題隨之而來，那就是康德難以證明反思判斷力的有效性，最終只能以假設的“審美共通性”來說明。然而頗具意味的是，正因為反思判斷力所堅持的既不是先驗原則的普遍主義，也不是純粹追求按照效力原則來評價行為的實用主義，反而被思想家們引申出一種政治學的基礎性意涵。這種意涵主要體現在兩大方向，一方以哈貝馬斯、阿倫特為代表，另一方則以利奧塔、拉克洛、齊澤克為代表。哈貝馬斯與阿倫特認為，社會是被富於想像的同情和常識結合在一起的，而反思判斷力可以看作是因果性（生產）、目的性（目標）和交互主體性（交往）等概念範疇相互交疊的“變體”。哈貝馬斯將康德的“審美共通性”看作“邏輯



共通感”（這很可能是哈貝馬斯的誤解），從而論證了溝通理性中一致性邏輯的基礎。⁶¹ 阿倫特在《論康德的政治哲學》中則直接試圖從反思判斷力中分離出“第四批判”（政治判斷力批判），並將城邦視為實現公共領域的有效場所。⁶² 他們忽略了這一事實：城邦中的生活也可能依賴意見一致性邏輯並不允許的情感聯繫。哈貝馬斯和阿倫特過於拘泥審美批判普遍有效的申認，忽視了反思判斷的不確定性對於政治改造的意義。⁶³ 與哈貝馬斯和阿倫特不同，利奧塔、拉克洛和齊澤克等人受到第三《批判》方案中的“偶然性”、“變位”以及“不透明”理念的吸引，從中引申出一種激進民主制度的旨趣。

利奧塔與阿倫特的假設基本相同：既然康德的《政治理性批判》沒有完成，那麼康德的政治學就要在審美反思判斷力中尋找。⁶⁴ 但是利奧塔排除了“愉快”和“痛苦”，將判斷力融入尼采式的政治版本中。他直接宣稱：“例如，我為何更加傾向於亞里斯多德而非柏拉圖？這也是我對《判斷力批判》感興趣的原因。我建議我們暫時忽略《判斷力批判》是對愉悅感和痛苦感的批判，轉而將它全部視為對感覺的批判；我而且還建議通過這種簡單的斷言來解釋感覺：我贊成，我反對，是的，不是。廣泛的一致性被認可或者被否認。我認為，任何政治判斷說白了其實都是這種解釋感覺的結果。”⁶⁵ 因為審美判斷力拒絕說出它的物件範圍，所以給任何正義理論都帶來了巨大困難，利奧塔的正義理論對康德美學的領域不確定性保持尊重，但又試圖轉向對反思判斷在當代民主社會中處境和任務的更一般表述，康德的“崇高”觀成為利奧塔後現代反思判斷的核心。⁶⁶

利奧塔認為，反思性判斷就是在物件出現的那一刻，思維迸發出的澎湃激蕩、自由馳騁的直覺狀態。本質上，反思性判斷既是一種情感，一種審美，也是一種創造的想像力。然而在現代社會中，反思性判斷卻被規定性判斷排擠至邊緣，工具理性統治



下帶來的是日趨機械僵化、缺乏創造力、極度扭曲的生活世界，因此必須要通過弘揚反思性判斷來重新恢復個體與客觀世界之間的本真聯繫。美感與崇高感是反思性判斷的兩種體現形式，但兩者又有區別。美感是一種和諧統一的狀態，而崇高感則是與差異和衝突的直接面對；美感反映的是想像力的實現，即審美衝動在理性範疇內找到了恰如其分的象徵，從而印證了兩種判斷的統一性，而崇高感反映的是想像力與知性之間的不可調諧，即我們無法運用理性去描述、定義、重現那一瞬間的審美感受；美感帶給我們的是直接的、積極的愉悅，而崇高感帶給我們的則是由於不可言說造成的痛苦與敬畏。

（二）崇高體驗

在康德那裏，崇高感是一種模稜兩可的“矛盾情感”，愉悅與痛苦被以一種特殊方式並置在一起。康德的本意是借助審美與崇高鋪就一條跨越事實—價值間異質深淵的通路，但卻最終沒有成功。利奧塔不僅否認了這種可能，而且把現代性借助元敘事所搭建的試圖彌合兩個世界的通路斥責為一種罪過。⁶⁷ 利奧塔對於崇高感的重視主要基於兩個原因，一是通過崇高感給主體帶來的難以名狀的情感衝擊和頓悟體驗，試圖將崇高作為主體在霎那間得以瞥見世界本質的視窗。也就是說，崇高感證明了在我們所能想像到的生活體驗之外，仍有無窮盡的我們無法想像和歸類的發生（差異）。崇高感在讓主體獲得無法言說的情感體驗同時，也讓主體意識到世界的本質就是綿延不斷的事件流。當每一個事件從可能變為現實的同時，也就帶來了無盡的差異。二是利用康德所說的“審美共同感”，將崇高看作是主體獲得“他者”通感的仲介。崇高感讓主體明白自己並沒有主導事件發生的權利，只有以承認他者的態度看待差異，才是符合客觀世界本質



的生活方式。共通感則保證了主體間可以通過各種方式傳遞崇高感，形成一致認知。

雖然利奧塔把自己對崇高的分析建立在康德所作的古典分析基礎之上，但最終又與康德決裂。利奧塔脫離康德，是為了設想一種“日常生活中的崇高”的感覺方式，證明對崇高的經驗能夠而且應該在日常生活最基本的層面上被喚醒。這一嘗試的價值在於，崇高感不必再依靠偶在誘因便可被激發出來。我們在崇高感中意識到自身的限度，並與他者保持適當的距離，從而在日常生活中體驗愉悅。他對崇高的最終解釋，事實上與海德格爾後期著作的關切點密切勾連。正如利奧塔自己所說，“想要對實際事件的發生保持敏感，想要能夠聽到被隱藏在沉默和噪音中的話語，就必須要向‘事情是這樣的……(it happens that)’而不是‘怎麼了(what happens)’開放，它至少需要對極微小差異的高度提煉。”⁶⁸

綜上所述，利奧塔認為對崇高的經驗讓我們謙恭，因為這種經驗向我們展現出我們的心智在把握和理解能力上的有限性。而由於崇高中充滿相互對立的情感，所以對他者的感覺才能真正實現。利奧塔致力於發展一種觀照，從而把崇高作為抵抗社會合理化過程（及其所帶來的均質化、常規化力量）的後現代感覺方式之核心。哈貝馬斯在《現代性的哲學話語》中提出，基礎論形而上學的主要反對者選擇回避反思判斷力問題。通過上文我們可以看出，在這一點上利奧塔明顯與其他後現代主義思想家而不同。他試圖通過崇高感，彌合後現代現象世界和本體世界的鴻溝。然而問題似乎是，利奧塔以過於依靠康德本體理念世界的方式來給後現代情感之概念賦以血肉，忽視了對理念世界的沉思才是崇高感中愉悅的真正來源。如果考慮到利奧塔的後現代主義立場，那麼就很難理解他怎麼能維持一種在本體界與現象界之間做出明確劃分的觀點。



利奧塔指出，崇高感不但讓我們意識到理性的界限，更為重要的是為我們提供了一個對抗工具理性的基點。在他之前，柏克與康德分別思考過崇高問題，前者認為崇高感來自對於不確定的恐懼，這種恐懼是懸置與張而未發的，但這種懸念又會引起某種愉悅；後者將崇高感看作是對於無法把握之物件的想像，進而在瞬間激發出一種超越道德情操的理性感悟。雖然利奧塔的崇高理論部分繼承了之前兩人的觀點，但也存在重要的差別：

一是在柏克和康德的崇高觀中，崇高感以一種反應式的情感發生出來，可以經歷一個時間階段。利奧塔則對時間性作了一種現象學的拓展，強調當下現在的即刻性和暫態性，即崇高感的發生完全在於現時當下的時間點。這樣一來，利奧塔實際把崇高體驗中的暫態性極大化，從而與海德格爾的存在論思想產生了聯繫。⁶⁹ 海德格爾認為，生命的本真面貌是通過個人此時此地的具體生存形式呈現出來的，每個此時此地的環境都形成一個生存結構，任何生存結構都是不可取代、不可通約的。利奧塔吸收了海德格爾的觀點，認為正是由於崇高感的這種存在特質，才使得事件本身充滿了矛盾性、特殊性、突發性和不可確定性，並賦予其斷裂和突破規範的內在張力。

二是儘管康德承認崇高感的存在，但他本質上仍然希望在特殊與普遍之間達成某種平衡，而不是徹底地割斷崇高與理性間的關聯。換言之，康德不希望看到由於崇高感造成的規定性判斷與反思性判斷之間的斷裂，為此他提出崇高感經歷的兩個時刻，試圖借此維護兩種判斷的內在統一。在第一個時刻，主體意識到自我言說與審美衝動之間的矛盾衝突；而在第二個時刻，無法言說的情感會喚醒主體內的超驗理性，並在超驗理性中找到所對應的表像。⁷⁰

然而，利奧塔徹底否認了康德為實現統一的主體性所作的此般努力，否認崇高與知性實現統合的任何可能。他堅持崇高



感對於不可規定、不可呈現之物的開放性，認為“不可呈現性”的最終答案是不可能康德的主體自我獨斷中找到的。利奧塔取消統一的主體性，並不是要完全取消人的主體地位，而是要取消康德以理性為名的超驗主體。在他看來，崇高是對連貫、統一的主體性的徹底打亂，崇高不該是也不能是橋樑，崇高的存在是為了讓主體在感性直觀中直面和理性之間迸發的、無法消弭的矛盾與衝突。⁷¹

三是在後期的哲學闡釋中，利奧塔尤為推崇現代主義先鋒派藝術，並將其看作是對於崇高本質的淋漓展現。康德將崇高看作是一種對於無限性的否定性呈現，利奧塔認為先鋒派藝術正是從康德的這一思想萌發，先鋒派作品首先傳達出的就是對於不確定性和不可表現性的呈現。利奧塔指出，傳統美學追求審美愉悅的共同感和時空表像的形式感，先鋒派藝術則將它們徹底拋棄，著力追求藝術的當下性和暫態性，以呈現不可呈現之物為使命，體現出了真正的崇高邏輯。⁷² 通過分析以紐曼為代表的先鋒派藝術作品中所體現的崇高，利奧塔讚揚了先鋒派藝術展現未定性、暫態性的努力，以及呈現不可顯示之物的際遇追求，他認為先鋒派藝術解放了藝術的規則和形式，打破了被理性禁錮已久的個人主體性和社會總體性，使藝術成為一種喚醒創造力的哲學探索。

利奧塔十分看重先鋒派藝術對於“瞬間”的表達，認為先鋒派藝術使得作品本身成為一種際遇，先鋒派藝術家試圖喚起的是一種對“此刻”的感受力，然而“此刻”又是意識所無法認識的，它總是存在著，不可得到又不會遺忘，不可重現又不能放棄，它是一種不可預料的降臨，一旦到來便立刻在所形成的網路中佔據應有的位置，帶來一種獨特的、不可重複的感覺體驗。先鋒藝術不希望受眾從中辨識出這樣或那樣的形象，得出這樣或那樣的理解，它的目的在於通過取消意識的主宰地位，通過意識意想不到的形式貧乏和枯竭，獲得最大可能的想像的豐富性。



綜上所述，利奧塔認為理性和語言符號僅僅可以反映客觀世界的偶然情況，話語本身能夠呈現的客觀世界也極其有限。因此，我們必須學會面對“無法呈現未知世界”這一困境，而崇高便發生在想像力無法表現客體之時。利奧塔認為，人類應該以崇高情感為契機意識到自我想像力的有限性，實現對於理性的某種超越，達到對於世界未知性和無限性的認同。換句話說，利奧塔是將後現代定義在一個崇高的位置上，他認為後現代性應該通過事件展現不可表現之物的存在，並通過不斷尋求新的表現方式來傳達一種強烈的不可表現之感。

（三）審美政治

審美和倫理之間的分離對應著兩種心靈官能，即愉悅和非愉悅感，以及欲望感。第三批判希望把知識和意願相連通，審美便是“這座雙拱橋的中間橋墩”。利奧塔認為這一嘗試最終是失敗的，但失敗的根源值得關注。與此同時，把思想統一於主體性內的全部希望也消失了。感受和欲望之間的差別似乎永遠存在。而且，個體也沒有把純粹審美的愉悅感和依法行事的規定感相混淆的意願。

康德認為審美隱匿了一種目的，一種知識旨趣。這種知識旨趣和實踐理性所規定的遵守道德律的知識旨趣是一致的。實現兩者相交匯的是一種借助視覺想像的官能，即把視閥內的審美激發物與不可見之物相類比。不能直觀呈現的理念物件，可以通過直觀類比進行“符號式”的轉化體現。因此康德斷言美就是道德的象徵。

正因為康德奠定了從美中推出善的“形而上學”基礎，才可能有以下後繼命題，如“個體如果從審美中感受到善，便會實踐善”，“如果讓他人體驗到美感，也就是讓他人行善”。通過



審美中隱含的給定前提，個體的精神氣質與政治動因便結合起來了。因此康德始終提倡恢復一種“審美教育”，而對於類比的使用也提出告誡。康德寫道，我們可以通過類比不同事物形成一些概念，但我們不能通過這種類比得到任何推斷，所以只是“是美的也是善的”這樣的共生描述關係，而非“如果是美的，那麼也是善的”這樣的推斷關係。因此，始終缺乏審美和政治倫理之間的一種邏輯合法性，這被康德稱之為超驗的幻相。

利奧塔認為不能夠混淆審美渴望和具體的審美行為，如文學、繪畫、音樂。個體也不應該混淆對於道德律的遵從行為，和對於理性規定的普遍義務感。為了把審美作為道德律的直接“證據”，需要模糊審美形式之間的界限，但是各種審美形式帶來的審美愉悅是很難混為一談的，這就是為什麼不能混淆的實際原因。另外，審美行為和政治行為之間的區別是不能僅僅通過“形而上學”對接而彌合的。“愉悅和厭惡的二律背反”不能混淆為“欲望官能的二律背反”，“判斷力的審美式應用”不是“合法性邏輯的理性使用”。⁷³

不但愉悅感和實踐範疇存在差異，官能多樣性的事實同樣反對把愉悅感置於知識範疇內。感受是一個含混的概念，介於兩種判斷之間。康德在第三批判試中試圖勾畫一種策略，可以把對於時空的理解，以及裁決和反思之間的關係，從萊布尼茨的決定論中解放出來。康德在第三批判中把善和美區分，是對於“意志哲學”的排斥，後者把倫理政治歸納為價值觀，並把不同的價值觀看作形式上的區別。尼采的“肯定”是一種藝術性創制。首先是善，其次是真，都只依靠各自的美來支撐。這是對於形式的極端化迷戀，體現一種前定和諧，權威被去除了。

利奧塔指出，類比方式遠不夠成為連接真和善的真實橋樑。對於這一脆弱通路的過度使用將會引發諸多危險。康德試圖加固這一通路，因為他最終的同一理性目標極度需要這一仲介。如果



我們把崇高感置於倫理思考中，可以更好地評價康德這一構建通路的策略。關於審美的政治運用，利奧塔認為存在兩種不同的論證。⁷⁴ 第一種論點宣稱審美和道德判斷具有相同的超驗性質，這也是類比方式得以有效的前提預設。利奧塔將這種論點稱為純邏輯性的，因為它把這種對比限定在僅有先驗邏輯參與的情況下。另一種論點認為藝術形式中隱含著基於自然合目的性的規範理念，這種理念就是把零零總總的具體存在串聯在一起的“引線”。第一種論點需要一種目的論原則來把自然王國和自由王國打通，第二種論點只需要經驗之上的概念擴展。

利益位置的倒置是道德批判的核心部分。並非是法律由善的意願推出，而是法律規定了什麼是善。這是一種矛盾的方法。正如康德在《實踐理性批判》中所言：“善與惡的概念全都是一個惟一的範疇亦即因果性範疇的模態，只要它們的規定根據在於一個因果性法則的理性表象，理性把這法則作為自由的法則立給自己，並由此先天地證明自己是實踐的”。⁷⁵ 也就是說儘管善惡的理念看起來似乎是前設於道德律的，但又必須通過律法得到確定。為了防止滑向一種懷疑論，這種決定論順序必須要扭轉過來。法規通過責任感直接滲透入行為意願中，不需要任何客體。法規就是在描述意願的自我規定和自我命令。現實的道德行為只是道德律的各種模態，是無法完全展示的道德律的部分展示。這種道德律解釋預設了在主體性中的普遍存在。

利奧塔認為如果把審美利益和道德利益做相似類比的話，這種類比本身就已經過頭了，也就是通過認定審美旨趣和道德旨趣都是相似的“即時性”判斷。道德律不是具體的規定，而是給予當事者行為自由以決定通過如何做來體現善。利奧塔認為這種觀點並非是一種“自由”的觀點，而是體現了一種絕對因果性理念，即實現道德。因此倫理學旨趣就完全基於一種實現理性自由



的“第一原則”。所以，法律規範不再是細分如何做才是實現道德的正確方式，而是在某種情況下如何才可以實現自由。

所以區別在於，善的旨趣在於自由必須被實現，美的旨趣只在吸引力層面而不一定包括反思行為，即如何實現美。基於理性的理念都有一種實現的衝動在裏面，而且會轉化為針對個體的普遍責任感。所以，利奧塔堅持把善和美做類比是不恰當的（善既包括終極因，也包括具體裁決，美只是當下的感悟）。利奧塔宣稱在“感受”中壓根沒有任何旨趣，只有情感的立即性。倫理學的旨趣是第二位的，是從法律規範中精確推演出來的。

“人類在不斷進步嗎？”無論是從利奧塔抑或康德的角度回答，我們只能承認無法預知進步。如果說人類實踐是完全依照客觀規範行事，那麼這在本質上是與人類的絕對自由相違悖的，前者並不能成為後者不斷演進的原因。康德因此把人類進步的希望寄託於主體性的潛能，這種沉睡的潛能由在某個特定時刻發生的客觀事件所觸發，但這種解釋顯然已經十分勉強。事實上，在三大批判之後康德本人也已經意識到，即便說自然和自由之間的因果聯繫是存在的，那麼也是相當隱晦不明的。利奧塔認為崇高感體驗一方面讓人們習慣於用否定思維面對現實中的兩難處境，即在面臨衝突和矛盾時權衡取捨，但另一方面又會激發主體的想像力，這才是生活世界中政治實踐的基調。

在審美過程中，我們的直觀感受不需要經過概念中轉，而往往是在審美愉悅產生之後，主體反過來試圖找尋某種概念認知來概括自己的審美體驗。同樣地，人們在政治實踐中往往會基於一種審美激情而不由自主地行動，如法國大革命中民眾的狂熱，或者基於一種崇高體驗的習慣而做出決斷。無論是上述哪一種情況，所謂永恆的價值理念（民主、博愛、平等）實際上在人們的行為中所起作用十分有限。哲學的確告訴我們人類的進步理念為何，但是如果我們嘗試完全依照這些理念行事，結果必定失敗。



康德所構建出的理性觀念，事實上也就是康德所認為的“真正的人”，是完全脫離人的本能體驗的。

利奧塔之所以反對康德式的理念論，就是因為康德所建構的“理性化理念”實際上是把人性完全客觀化了，但是人類進步的潛能恰恰蘊含在康德所不屑分析的本能主觀性之中。簡言之，人類進步所必須的想像力，就是在審美範疇和政治實踐範疇中通過反思性判斷醞釀產生的。顯而易見，利奧塔的現象學背景在這裏已經完全展示出來。審美激情是崇高感的常見模態。康德認為人類要依靠理性進步，利奧塔則認為人類要依靠審美激情進步。感性是人類的希望。利奧塔把康德解構了，康德試圖用來彌合純粹理性和實踐理性的審美判斷，被利奧塔反過來用作割斷二者並揭露理性局限的武器。雖然說利奧塔的觀點具有某種激進性，但為我們反思理性宰製提供了一個新的角度。

（四）正義判斷

對於純粹理性所遵循的因果律和實踐理性所遵循的道德律之間的隔閡，其最早的批判者並非是利奧塔而是黑格爾。對於康德來說，雖然在自然王國和自由王國之間假設通路是可能的，但是康德對於其發生的先後順序和可能條件作出了嚴格限制。康德認為理論理性對實踐理性並無優先性，因此科學對道德也無優先性。但是反過來，實踐理性可以決定純粹理性，這種影響不是體現在認知的意義上，也不是試圖改變因果律，而是讓自由王國的超驗性降臨於自然王國的主體性體驗。康德據此論證，我們可以判定自然中其實蘊含著自由世界的合目的性。所以，並不能說實踐行為導致自然現象，卻可以說自然現象中透露出自由意志的目的性。利奧塔否認了康德試圖通過審美共通性自上而下地連接實



踐領域和思維領域的可能。那麼問題隨之而來，實踐領域和思維領域的關係究竟是如何的呢？

利奧塔認為回答這一問題的關鍵在於通過類比（analogy）實現的反思性判斷。這種類比式的自反式判斷是指這樣一種習慣，即借助已有的在某個給定領域的合法化模型或示範，將其推廣延伸到主體所處的類似的當下環境中，這樣便主體便“彷彿”（as if）是在處理已經存有先例的情況，原有的模型或示範經過微調便可以繼續在當下的環境中使用，其合法性也得到了延續。我們所遵循的規範就是通過這種方式從一個局部領域延擴到另一個局部領域。顯然，利奧塔的這種類比觀完全顛覆了實踐理性的客觀有效性標準，某種程度上也對康德的先驗實踐理性構成了致命性打擊。利奧塔認為，康德在其最後時期的著作中已經透露出這種政治歷史觀。換言之，利奧塔認為這就是康德未完成的“第四批判”即政治理性批判的真正主旨。

更進一步說，利奧塔認為康德晚期已經意識到道德理性和政治理性（或許稱為政治實踐更為恰當）其實並非屬於同一王國，前者所遵循的先天絕對命令的形式原則不足以解釋政治實踐中的種種事實性例外，所以有必要分而治之。在政治實踐領域，類比式的反思性判斷才是法律規範得以推行的根本原因，而倫理道德領域作為政治實踐的源頭，依然遵循先天絕對命令的形式法則。在生活世界中，主體不自覺地把美好的審美愉悅當作是道德良善的象徵，這正說明審美範疇的反思性判斷和政治實踐領域的反思性判斷其本原上是主體反思能力的不同運用方式。

如果承認利奧塔的上述觀點，那麼所帶來的直接後果就是我們要放棄為行為尋找終極正義依據的嘗試，因為我們之所以這樣做僅僅是因為我們覺得有責任或有必要如此，它的運作機理存在於反思性判斷中而非先天絕對命令。這也就是說，正義和倫理道德已經幾乎完全脫鉤了。利奧塔指出，近代史上的一切反人類事



件都可以通過這一模式得到解釋，如奧斯維辛屠殺就是納粹首先自認為“有必要如此”，隨即才炮製編造出大量“合法化依據”。事實上，在奧斯維辛事件中倫理道德的約束不但完全掛空了，而且淪為了政治實踐的附庸，這在根本上是本末倒置了。利奧塔同樣意識到了讓政治實踐“自行掌舵”巨大的風險，即在某種程度上政治實踐雖然是獨立運行的，但是如果脫離了倫理道德的統攝和制約，便很可能會走向邪惡的歧途。因此，我們仍然需要倫理道德這一超驗層面的引導，需要某種“元政治”規範，所以利奧塔轉而從列維納斯思想中獲得支持。

在關於共同體的認識上，利奧塔與康德產生的分歧最大。前者的差異政治觀著眼於承認和見證紛爭，後者則試圖證明主體本質上含有一種世界主義的審美和政治本性。康德通過“感性共通性”這一概念，表達了從開放的價值觀紛爭向共同的政治判斷過渡的可能。利奧塔把康德的共通感定義為共用偏好的超驗環境，試圖將共通感限定在審美範疇內。因此，利奧塔反對把共通感看作是連接道德、政治、審美的仲介。所以，問題的焦點就在於共通感作為一種超感性的感官官能，究竟能不能超越審美範疇進入客觀判斷領域且依舊保持普遍有效性？利奧塔顯然認為是不能，審美共通性只能在主體審美範疇內才是有效的。

康德用個體偏好的趨同來證明審美共通性的存在，並且從感官的相似性上升到判斷的相似性。利奧塔為了捍衛自己的差異政治觀，試圖通過提出“個體鑒賞力”這一反共通感的解釋方式，來抗拒由於審美共通感所導致的共同體可能。利奧塔試圖論證的是，儘管審美共通感是內在於主體之中的且蘊含著溝通的潛力，但是審美共通性所包含的審美偏好並不是必然唯一的而是多元開放的。所以儘管個體與個體之間可能存在審美偏好的趨同，但這只是“個體鑒賞力”的偶然性巧合，並不意味著個體和個體在其



他範疇中也能夠實現“共通”。因此，我們無法通過審美共通性支撐政治共通性。相反地，利奧塔引入審美體驗中的“崇高感”，試圖利用主體感官上特殊的不調協感進一步證明：審美體驗的非普遍性和政治實踐的非普遍性是相通的，這種矛盾感在主體內部都是無法被化約的，更枉提主體間的一致性。

《歧論》之後，利奧塔的政治哲學發生了實用主義轉向。如何在崇高感和理性理念之間的張力中證明差異的存在，成為利奧塔的主要關切。然而，對於絕對差異的證明是相當困難的，其原因在於差異在生活世界中並不總是單純體現為反思性判斷的差異，更多情況下還摻雜有理性理念的爭辯，即體現為不同主體之間關於自由、平等權利的理性申訴和仲裁要求。面對從理性觀念中抽離出絕對差異的困難，利奧塔又轉向了否定性。其矛盾之處在於一方面利奧塔需要用崇高感的普遍性去打破理性理念的普遍性，另一方面，如果要徹底消除普遍性，則只能採取逐例審查的模式，而這無論在量上還是質上根本不足以打破理性理念的鉗制。

從《正義遊戲》開始，判斷力成為利奧塔政治思想的新關注點。在該書中，泰波從力比多哲學的角度向利奧塔發問，倫理判斷和政治責任成為兩人持續七天討論的中心。利奧塔並未回避泰波所提問題中，對於力比多政治缺點的質疑，而是在承認問題存在的基礎上考慮如何把力比多政治的初衷和生活世界中的類別、標準、規範結合起來。換言之，利奧塔在《正義遊戲》中開始思考：判斷力能否成為調諧器，讓力比多強度有次序、有向度、有標的地釋放出來？政治實踐是以確定性為絕對目的的。政治判斷是連接外在可能性和內在思維與感官模式的仲介，是一種主體尋求在外界環境中處境位置的主動聯繫，所以相比於力比多政治的“主動消極性”，這是一種更為積極的態度，在事實層面上勝



過“游離的逃避性”。《正義遊戲》提倡一種“微觀的判斷”，這種判斷不足以設立規範，區分類別，但是卻可以作為一種前規則的預備性練習，即通過允許提出各種不受壓制的政治判斷，為最後的事實性裁決提供一個全面的和兼聽的依據背景，這樣起碼有可能使得最終裁決變得更加相對公正。

五 話語遊戲觀

一直以來，國內學界對於利奧塔的討論大多圍繞《後現代狀態》展開，但這樣容易割裂《後現代狀態》與利奧塔其他著作的關聯性，難以把握利奧塔的思想全貌。從《公正遊戲》開始，利奧塔在其著作中逐步展開對於現代理性秩序的批判，《後現代狀態》是他的首次全面嘗試。在該書中，利奧塔從知識的合法性切入，援引語言遊戲概念，宣佈了元敘事的終結，並將後現代敘事的合法性建立在“誤構”（paralogy）原則之上。沿著《後現代狀態》開啟的“話語轉向”之路，利奧塔不再局限於劃分語言遊戲種類或說明不同遊戲規則的異質性，進而關注話語事件本身以及它們之間的銜接關係，試圖將自己的後現代主張置於更為深厚的語言哲學背景下，《歧論》則代表了他的這種嘗試。

威廉姆斯指出，利奧塔著作中有四個反復出現的主題：描述的界限、事件、絕對差異、前衛。⁷⁶ 在他前期的力比多系統中，能量（情感/欲望）作為事件是不可描述的，形象的不可共存即絕對差異；在他後期的後現代構想中，語句和崇高情感作為事件是不可能被完全描述的，語言遊戲的不可公度性即絕對差異。在《歧論》中，這些主題同樣構成了利奧塔的敘述重心，但先前的歷史現象學分析模式卻轉為了語言哲學分析模式。



（一）語言的本質觀

利奧塔倚重維特根斯坦先驗哲學的目的，不僅僅是想與其他後現代主義者一樣，借助語言這一突破口揭露被現代性粉飾的理性幻景，而是希望更進一步，為自己的後現代倫理主張構築必要之根基。對於維特根斯坦的後期思想，利奧塔既有欣然接受的一面，又體現出一種激進的擴展意圖。從某種角度來說，利奧塔後期思想體系的框架從整體上看無疑是康德式的，而維特根斯坦思想猶如一枚楔子。通過借助維氏的思想，利奧塔對康德的純粹理性進行了在他看來所必須的修正，並且試圖打通本體世界與表像世界的隔閡，為後現代實踐理性尋找一個穩固的源頭。

總體上，利奧塔對維特根斯坦思想的吸收主要體現在兩方面，一是對敘事本質的界定，二是對不同敘事間關係的看法。借用維特根斯坦的術語，前者表現為“世界圖景”，後者表現為“語言遊戲”。維特根斯坦認為，命題所“描述”的不過是一種“世界圖景”。命題不是對客觀實在的真正描述，而只是一些神話。但命題卻把世界在我們看來是什麼樣子固定了下來，並以某種特定的方式表現在我們關於世界的經驗描述中。可以說它們屬於一種世界觀。利奧塔接受這一觀點，認為所有試圖對世界進行系統化解釋的理論體系不過是一種敘事模式。敘事模式只是代表了一種在歷史階段中形成的認知方式和認知習慣，並非是世界本質的直接反映，而只是接受特定世界觀的知識論態度。按照敘事模式所賦予的常識觀點，世界就是我們所熟悉的世界。我們對某些事情深信不移，然後才能開始其他事情。利奧塔在此基礎上繼續指出，既然任何解釋企圖都僅僅是一種敘事模式，根本不存在真假區分，那麼也就更不存在孰先孰後的重要性區別。雖然不同敘事類型之間由於話語規則的不同（或相近）存在“不可通約性”（或“家族相似”），但說到底地位都是平等的，都是不同



的“語言遊戲”而已，話語的意義也就存在於不同語言遊戲的規則之中。但是，如果出現了一種敘事模式排斥其他敘事模式的情況，那便是不正常的霸權行為。

假如利奧塔對於維特根斯坦的闡發僅僅停留在以上層面，那麼他與其他後現代主義者也並無太大區別。事實上，引起利奧塔更大興趣的是維特根斯坦對於自己語言哲學的證成方式。從康德到弗雷格再到維特根斯坦，利奧塔發現了一種隱約存在的似乎可以把先驗唯心論與自然唯物觀結合起來的可能。康德承認先驗知識（認知能力），是為了對抗休謨式懷疑論。他引入物自體，但也意味著實在的不可知性。但他在“概念”中依然保留了直觀的原子論成分，使得概念分析無法把立法性要素與給予性要素分開，把非表徵與表徵分開。然而只有完成這種分離，才能得到真正的先驗論證。弗雷格在康德的基礎上實現了突破，他指出“真”內在於判斷，邏輯命題的真是自明的。⁷⁷ 邏輯命題不受實在物件是否滿足的影響，而是依據本身的結構獲得真值。⁷⁸ 邏輯不來自於對知識的概括，之所以有知識則是因為運用了邏輯。因此，弗雷格的邏輯觀念成功滌除了概念原子論，康德的先天綜合判斷被本身具備規範性的邏輯取代。

維特根斯坦繼承了弗雷格開創的邏輯觀，從兩個方向回抗懷疑論問題。一是建立先驗的語言邏輯哲學，通過“不需預設任何真命題”而將懷疑論論證歸謬。二是通過論證“意義的語境性、整體論原則”，承擔了在康德那裏需要由心靈兌現的主動性，因此也就拋棄了經驗這個概念。⁷⁹ 維特根斯坦的這種先驗哲學拒斥先天知識，是一種非實質性的知識論。維特根斯坦與康德的不同之處在於，康德要在自己的學說體系中安置實在，而維特根斯坦則希望按照他的方法論看待知識的人能夠發現自己其實已經達到了實在。這樣一來，“實在”就不是作為一個指稱性的概念出現，而是一個約束性的概念。“實在”其實已經以某種形式內置



於使用句子的行為中，它的確定性也就是句子所遵守的邏輯確定性。人類本身就是實在的一部分，因此不可能獲得實在的整體表徵。人並不從“外面”把握實在，而是始終身處其中。

利奧塔正是從維特根斯坦的這一睿見出發，進行了反向的演繹。利奧塔的第一步以維特根斯坦的這一信念為出發點：語言遊戲中的實踐形式是自明的，必然存在著某些沒有說出的假設或其他形式的一致性（共同信念、常識），它們將我們束縛在語言遊戲或“生活形式之內”。利奧塔所做的，就是試圖將語言實踐形式中蘊含的最基本“常識”推至極致並精粹化，從而界定一個所有語言遊戲都普遍遵守的超規則和元語法層面。而根據維特根斯坦的論述，意義即規則，規則的合法性來自於規則的整體，所以利奧塔提出的語言深層的構成性假設順其自然地獲得了自明性。

緊接著，利奧塔又邁出了關鍵的第二步。他是基於維特根斯坦這一見解：命題不是因為與實在處於某種關係中而具有知識論地位，而是因為處於一種辯護結構中。知識內嵌於實踐，實踐也非建立在真理基礎之上，因為真理本身便隸屬於規範性，而不是相反。⁸⁰ 更為重要的是，維特根斯坦認為他的語言哲學的上述觀照本身就是實在的一部分。利奧塔對此進行了大膽引申，他認為自己提出的語言深層構成假設是一種自洽的先驗直觀，它並非是對本質世界的某種詮釋方式，它本身就是本質世界的一部分，就是實在。他對語言深層結構的分析，其實就是客觀世界的發生本質。換言之，利奧塔認為通過他的話語邏輯，可以逆推出並證明客觀世界的本質狀態，兩者是相符的。

利奧塔這樣做的目的不難理解。他是想通過證明客觀世界的發生本質，為自己構建一個堅實的本體論支撐。他心中所假設的論證鏈結應該是：世界的實在本質就是無窮無盡的發生，人是世界的一部分，因此世界的這種本質便嵌入在語言深處，而語言的表徵特性是語言遊戲，因此語言遊戲所體現的“不可通約性”（差



異)應該成為我們生活世界的唯一規則。但在實際中,利奧塔恰恰是以相反的順序完成這一論證的。

顯然,利奧塔的這一做法存在很大問題。

一是維特根斯坦認為,我們絕不可能保持足夠的距離,從“理論上”去領悟語言遊戲中起作用的沒有說出的一致性,而同時又繼續留在這樣的遊戲之中。因為,從語言遊戲之外的任何位置看,這些相同的一致性必然是任意的或沒有意義的。這也就是說,我們只能站在規則內去理解規則,而根本無法獲得一個鳥瞰的視角(即便獲得也無意義),利奧塔所創立的語句規則是任何語言遊戲的元模式,這難免與“語言遊戲的不可通約”相抵牾,與“我們不可能獲得全貌”的命題衝突。

二是維特根斯坦認為,自己的語言哲學是一種知識論態度而非知識,我們在具體語言實踐中才能獲得關於什麼是意義和知識的理解。這樣一來,利奧塔的語句規則便無從歸置。如果它是一種知識,那麼按照維特根斯坦的意見,它不能先被假設而是必須從所有實踐中得來,而且離開一個具體的實踐我們根本無法對它進行談論。如果它是一種形而上學,那麼就等於承認主體並不全部擁有語言,語言不是我們任意支配的溝通工具,語言在支配我們。

三是維特根斯坦認為,哲學是反思判斷而非斷言判斷的領域,哲學的精華不能用命題表述。他的教誨是:放棄本體論主張。利奧塔恰恰逆其道而行之,他不但構建了一套先驗的語句規則,而且還借助其自明性進行了逆推。試圖證明他的語句體系實際上是本質世界的一個投射,客觀世界的自然屬性全部體現在語句邏輯之中。我們不需要反思,我們只需接受話語規則對我們生活世界的至高引導。

如果維特根斯坦的先驗語言規則屬實,但是利奧塔所說的敘事是話語規則,是否說明存在一種前話語規則?維特根斯坦在《哲



學研究》中指出語言不過是一種迷信，一種語法幻景。這種迷信被康德稱作超驗的假像，它對人類歷史的普遍解放這一“世界圖景”也無能為力。對維特根斯坦來說，這種“心神不寧”並無應對的良方。維特根斯坦在《邏輯哲學論》中的分析是：語言是世界的映射，因此語言因素和現實因素通過類比結構在一面“鏡子”中組織起來。知識可以以此預設為基礎，但是存在兩個局限。最大的局限是個體無法用邏輯或數學命題表達讓所有命題為真的前提（世界和語言之間的結構類比）。另外一個局限是倫理、審美、宗教、政治命題的難以表述。“應該”並不是一個命題，不是對於事情和事件的摹寫。

維特根斯坦哲學所具有的特點之一就是它是一種哲學探討的方式，而非一個哲學理論體系。這種哲學探討的方式，源自生活世界的日常生活。然而維特根斯坦的這種方法，作為他探討語言使用規則的基礎，依舊隱含著某種形而上學導向，即一種關於思想和實在及其關係本性的觀點。某種意義上，維特根斯坦的語言哲學可以看作是康德所謂的“哥白尼革命”的一種具體化和專門化。詞語的意義並不取決於詞語所指稱之物的本性，詞語的意義只取決於我們使用它的規則。從康德的角度看，維特根斯坦的上述洞見證明瞭語言的本性與思維的本性相吻合。兩人都對主體可以在何種程度上認識實在這一問題保持審慎對待的態度。

康德和維特根斯坦都關注同樣的問題：個體思維中存在的先天性和必然性因素是什麼？康德把思想的先天必然性因素歸結為知性的官能，維特根斯坦否認先天必然性因素有任何來源，語言遊戲就是本基，不需要任何其他更深層的基礎，任何嘗試這樣做的行為都是無意義的。維特根斯坦試圖證明，必然性因素存在於我們思想的本性之中。構成我們所思之物本性的必然性因素，來源於我思的本性，而不是所思之物的實在對應物。康德把思維必



然性歸結為超經驗的精神機制，維特根斯坦超越了康德的先驗心理學。

（二）語句規則類型

在《歧論》全書中，利奧塔並沒有給“語句”做出一個清晰的界定。大致上，利奧塔將語句看作是對當下某種發生的言說，正是無數這樣的言說建構出了我們所感知的世界，發生的永恆性是客觀世界的本質特點，人類通過語句來傳遞對於某種發生的某種理解。因此，世界只是各種語句的總體而非事物的總體，語句必須通過話語符號的一系列指謂活動來構建意義。

利奧塔認為，客觀世界的目的在於用流動的存在性表達自己，而存在發生的單位就是“事件”（event）。相對應地，在主體的話語闡釋體系內，一個“事件”就表現為一個“語句”（phrase）。換言之，利奧塔將“語句”看作是主體對當下某種發生的言說，正是無數這樣的言說建構出了我們所感知的世界。發生的永恆性是世界的客觀屬性，人類通過“語句”來傳遞對於發生的理解。因此，世界對於主體來說，只是各種“事件/語句”的總體而非客觀事物的總體，“事件”必須通過話語符號的指謂轉化變為“語句”，才能最終在主體意識中產生意義。

因此利奧塔指出，後現代性必須承認反思性判斷的主體地位，即語句先於規則，規則依附於語句。如果仍然堅持“規則第一、語句第二”這種決定性判斷的態度，無異於只注意到眾多語句類型中的一類，同時又把語句之間眾多可能出現的關係簡化為一種關係。正是在這樣的基礎之上，利奧塔提出了語句的概念。語句是人類描述客觀世界的語用單元，語句的生成與銜接具有無限的可能性。規則不再具有絕對的價值判斷意義，而只是用來說明具體的語句及話語內涵。在《歧論》一書中，利奧塔



的敘述涉及到“語句”的各種本質特性，核心觀點主要體現在以下五個方面。

1. 語句的銜接法則

利奧塔認為，語句並不是獨立存在的，我們的敘事往往是多個語句的集合。語句與語句之間的關係十分重要，因為後一個語句直接影響著前一個語句如何被理解，直接標定了前一個語句的意義位置。利奧塔同時又指出，語句的本質決定了先在的語句必須通過隨後的語句使自身意義得到完整呈現，語句之間的銜接是一種內在的“強制性”要求，而語句之間究竟如何銜接，則取決於敘述者的欲望與情感衝動。簡言之，銜接是必然的，但如何銜接卻不是。

單獨的語句是不能被完全理解的，雖然我們無法規定其他語句如何同它銜接，但所有的既成連接都是對前面語句的一種追加解釋。銜接的規則決定了語句之間的指稱方式，但絕對沒有所謂正確的銜接，也沒有傾向於正確銜接的方法。利奧塔再三強調，不存在任何方法能夠判定哪套銜接規則、哪種銜接風格是決定語句銜接的正確規則和正確風格。對於最初的語句來說，存在許多不同的銜接方式，這些銜接彼此衝突且不能衡量對錯，這就是利奧塔所謂的差異。

2. 語句的指謂意義

利奧塔認為語句包含四個“情境元素”（說者、受者、意義、所指），而語句的意義則來自於兩個層面：表達與處境。最初，任何語句都至少表達了一個世界，在這一層面上情境元素之間的結合方式是開放自由的。然而，一旦有另外一個語句緊跟最初的語句出現，最初語句所表達的世界便會被置於某個具體處境之中，最初語句中的情境元素就會相互聯繫起來，變得固定。換



句話說，語句產生一個表達，只有當這個表達被後來的語句置於某種處境之中時，它才能被把握。

利奧塔又指出，後來的處境永遠不能把握最初表達的全部潛在涵義，它只是把最初表達限制在更具體的處境中，並消除了最初表達所具備的眾多可能性釋義。利奧塔認為這就是語句的特性：永遠不能被完全理解或描述，任何理解或描述都是最初表達的一種可能處境。作為一個表達的載體，語句在時間中是轉瞬即逝的，它只能再現之前的語句而無法指涉自身，它的自身只能通過後面的語句得到再現。表達與處境之分意味著既存在理性無法企及的、註定要遺忘的語句，又存在著主體試圖記憶和將其再現出來的努力，實在就在這樣忘卻與記憶的過程中被建構出來。

3. 語句的語類集合

除了語句這一核心概念，利奧塔還提出了語句體系（phrase regimes）與話語類型（genres of discourse）的概念。前者類似於維特根斯坦的語言遊戲概念，但克服了對於遊戲主體的預設，擺脫了“人類中心主義”。每一種語句體系都對應著特定的言說形式，並要求按照某種方式銜接語句，如描述、認知、推理、敘述、質疑、命令等，不同的語句體系之間不可通約。話語類型則是為了達成某種話語目的，而將不同語句銜接起來的具體做法，如為了說服、幽默、壓制、排斥、獲益等言說效果，同時它不可避免地帶有時代和社會背景的印記。換言之，語句體系代表了遊戲的基本規則，而話語類型則代表了為取勝而制定出的遊戲策略。

不同的語句體系按照完全不同的方式展示客觀世界，既沒有可比性，也不存在正確或錯誤之別。但這並不意味著語句在任何情況下都不能比較，形式上的比較可以在同一種話語類型中進行。話語類型決定了語句之間的適當關聯，決定了什麼樣的銜接



方式是可以接受的。某種銜接從一種話語類型內部或許被判定為適當的或者有效的，而從另外一種風格內部就可能被判定為不適當的或者無效的。不存在必然正確的連接，只存在適當的連接，適當與否與話語類型的規則有關。

當一種話語類型決定了某個語句的適當銜接時，這種類型會傾向於把自身的銜接標準強加在另外的話語類型之上，而且人們也習慣於用某一話語類型的規則統治其他所有話語類型，現代社會中的科學話語霸權便是這樣。利奧塔認為，沒有任何方式能夠調和不同話語類型之間的差異和衝突，但我們不能剝奪差異性展現自身的機會，而應該使差異得到應有的尊重。

4. 語句的言說界限

在《歧論》中，利奧塔將客觀世界看作是富含創造性能量的實在，我們可以通過語言去釋放自己當下的衝動與情感，建構心目中的“事實”，這樣的行為便是語句。但他同時指出，語句的言說能力又是極其有限的，我們只能通過語句來表達我們想要表達的極小部分。客觀世界中存在無數欲望與情感的組合，能夠真正被言說出來的只是個別情況，話語符號在很多情況下都是無能為力的。對於在奧斯維辛集中營發生的慘劇，我們無法再現遇難者的情感，倖存者只能用沉默這種捨棄言語的銜接方式訴說它。語句的荒謬、恐怖、悲慘不僅超越了言語所能表達的界限，超越了我們的情感所能承受的界限，同時也超越了理性所能理解的界限。

5. 差異政治與反思

既然語句之間的差異與衝突是必然的，那麼一定涉及到正義的問題，這也使得語句之間的銜接成為政治活動。對於最初語句來說存在許多衝突但平等的銜接可能，但我們只能參照一種話語



類型做出恰當與否的判斷。因此利奧塔認為政治家無法行善，而只能減少罪惡，即“較少的罪惡就是政治上的善”。⁸¹ 差異是無法通過規則來調解的，政治所能做的就是掩蓋衝突。這種掩蓋或者是對其他銜接可能的斷然清除，或者是對特定銜接方式的嚴格遵循，都註定存在不公正，使任何銜接都滿意的解決辦法是不存在的。利奧塔認為，這就是差異的存在方式，我們必須承認這一事實。同時，因為語句總是置身話語類型中，所以差異政治最容易體現在話語類型層面，政治的不公正通常表現為凌駕於所有話語類型之上的元類型。而在現實生活中，這一事實往往被人們忽略。因此話語類型代表一種忘卻的方式，它決定語句之間的空白該如何填補，從而使人們忘卻掉其他可能出現的意義。

（三）奧斯維辛之思

在《歧論》中，利奧塔始終把二戰中的奧斯維辛集中營作為核心事例，關於這場大屠殺的敘述貫穿全文始終。為什麼利奧塔會如此強調這一事件呢？某種程度上說，正如阿多諾在《否定的辯證法》中對同一事件的沉重反思，利奧塔也將這一悲劇看作是對現代性的“徹底清算”——既然現代人普遍把科學知識、思辨理性、人性解放這些宏偉敘事當作人類社會的文明與希望，那麼為何會出現諸如奧斯維辛這樣的反人類事件呢？換言之，利奧塔認為正是奧斯維辛將我們從宏大敘事的沉醉中斷然喚醒，這一慘痛的回憶使我們不得不去懷疑理性的界限與現代性的意義，並開始承認差異的合理性。

利奧塔是從兩個角度來反思奧斯維辛的，他首先認為，大屠殺在現代社會無法得到正義的裁決。因為現代性的主導敘事是科學敘事，而科學敘事是一種認知型話語，它用來解決爭端的方式是訴訟舉證，在本質上是一種實證主義邏輯。如此一來便會陷



入悖論：即面對納粹份子對於大屠殺的否定，佔有正義的控訴一方卻無法舉出真正的證據，因為“要確認毒氣室的存在，我唯一能接受的目擊證人就是它的直接受害者；如果要證明毒氣室在被看時正在用於殺人，那麼唯一可以接受的證據就是那些死於毒氣室的人。現在不存在任何活著的受害者，所以毒氣室的存在無法得到證明”。⁸² 這看似荒謬的邏輯恰恰反映出了現代性的問題所在，即科學敘事的壟斷。利奧塔借此表明，用科學敘事的邏輯來處理倫理或美學上的爭端本質上是無效的，正義與合法性根本無法得到應有的申張，因此承認不同敘事之間的異質性至關重要。

其次，利奧塔認為奧斯維辛實際上宣佈了現代思辨理性的失敗。在他看來，令人痛苦的事實不在於大屠殺是史無前例的恐怖事件，也不在於極端種族仇恨是人類文明的偶然偏離，而在於大屠殺是現代社會總體性思維與同一性敘事發展到極致的合理邏輯產物。黑格爾的思辨哲學是現代性的極致狀態，他用絕對精神把“思”與“有”統一起來，用正、反、合表現絕對精神辯證發展的過程，認為概念必須經過矛盾的過程才能實現自身，但矛盾最終必然會在合題中得到解決。然而利奧塔指出，現代性的所有癥結正是由這種思辨哲學所導致。黑格爾的合題是一種辯證的統一，矛盾的解決是通過將他者吸納在自身之中，以犧牲差異的方式來實現的。然而奧斯維辛恰是一個最有力的反例，因為在集中營中納粹永遠宣佈死亡，猶太人永遠承擔死亡，不存在任何能夠將這種差異吸納並最終化解這種矛盾的主體，也不可能實現所謂的合題。在利奧塔看來，奧斯維辛代表了形而上學的終結，因為大屠殺沒有任何向更高存在轉化並成為絕對意義的理由，但它同時也標誌了“奧斯維辛之後”必然是一個拒絕昇華與揚棄，承認差異的後現代性時代。

在《美涅克塞努篇》中，柏拉圖奚落“死得其所”的概念。蘇格拉底希望死得其所，但他不希望贏得雅典公民口中的頌揚，



並且被一些雅典公民作為範例要求其他雅典公民遵守德行。蘇格拉底認為，對於活著和死去的雅典公民來說，親自去贏取被普遍認可的，堪稱榮耀“雅典人”的英雄般的功績，毫無疑問是正義的行為。但是通過富有辭藻的文體和演說吸引聽眾，並且試圖讓聽眾“理解”那些死去的英雄人物並被共同體化，則是非正義的。因為聽眾們並沒有證明自己可以為了城邦和“雅典人”這一稱呼的榮譽感而犧牲所有。蘇格拉底的假設是，那些聽眾們尚未為了城邦捨棄生命，許多將來也不會，大多數將會不遵行城邦美德地活著。修辭學通過“我們”這種稱呼混淆了英雄和普通人，是一種謬論邏輯。即死去的英雄是雅典人，所以活著的雅典人也是英雄。“我們”這一代詞首先涵蓋了演說者和聽眾，其次延伸到死去的英雄，再到你和我。在這種謬論邏輯下，最大的應該“死得其所”的理由變成了一種排外的特權，即人的出生，也就是“你生為雅典人”這一事實。

利奧塔把蘇格拉底的上述認識用來解釋納粹罪行的起因。⁸³他認為，雅利安人這一稱呼在所有的敘述話語中都包含三方（你、我、他/她），“我們”是把三方統合的手段，並直接或非直接地透露出“死得其所”的意味。我們（雅利安人）告訴自己，我們“已經”死得其所，這是我們的出身所決定的。這裏的祈使假設為：如果你是雅利安人，那麼，你所講、所聽、所做必是“雅利安人死得其所”。這裏也不能把其過度認為是直接促成具體行動的意義動因，而是最好看作為一種語句連接的潛在模式。也就是，如果你已聽，那麼講或做；如果你已講，那麼聽或做；如果你已做，那麼講或聽。所以在這種情況下，主體在涉及“雅利安人”的所有話語類型中的角色和祈使關係都已經被預先設定完備了，主體只能在聽、講、做之間輪換而無法打破“死得其所”的主題，這已經成為了一種神話敘事語類。



利奧塔指出，以上只是神話敘事語類的開始。再到後來，“死得其所”這一主題要義也可能被逐漸隱去。但是這種祈使關係卻會成為一種慣習，即：我作為一名雅利安人，告訴你我從另一名雅利安人那裏聽到的故事，所以你作為一名雅利安人也要去講這個故事並且去做。這裏語句的時間性已經不重要。現在講等同於已講和將要講，現在做等同於已做和將要做。慢慢地，去做（死得其所）的具體使動意義就會淡化，去講、去聽就意味著已做。最終形成的文化意識便是，如果你不是雅利安種族，那麼你就不能聽，也不能講，更不能死得其所。雅利安種族通過這種方式自我構建出“真正的人”的倫理地位，伴隨而生的就是本質的排外性。這就是歷史上的“野蠻人”發動戰爭的原因。

納粹主義完全複製了這種神話式話語類型。但它只能被週期性地重現，因為現代性話語類型（科學認知、協商政治、思辨哲學等）已經提出了完全不同的語句連接模式，而且現代性話語所塑造的“普世性英雄”則與神話敘事中的“種族英雄”形成了某種對立。納粹組織通過不斷向德國人民灌輸雅利安種族的整體族性優越，將德國人民導向一種畸形的審美謬論，即對於殞命者的蓋棺定論成為高尚種族生活中重要的裝飾點綴。在這種“雅利安”意識的促動下，當面臨與外來種族的衝突時，德國在才會實施對外來種族的集體滅絕行為（奧斯維辛集中營），或者是自我實施“光榮赴死”行為（斯大林格勒戰役中的德軍）。

在對猶太人實施滅絕政策的同時，納粹主義實際消滅了這種猶太式的話語類型：全部的重點在於聽者，試圖確定說者身份（上帝）和揣摩說者意味的嘗試都是不敬的和危險的。這種猶太式的話語就是“猶太教神秘哲學”。（cabbala）（中世紀猶太教士發展發展而成的對《聖經》做神秘解釋的學說）猶太習語的主題是“是否正在發生？”，納粹主義攻訐這種對於發生的關注（這也是現代性的時間觀），認為發生業已是無需質疑的存



在物。同樣，納粹式的神話敘事與辯證話語也是衝突的，因為前者不產生任何實質結論，而只是一種對於主體的形式要求。利奧塔最終指出，消除納粹主義的隱患不僅僅是將其擊潰，而是要消滅上述的納粹式神話敘事模式。否則這種話語類型導致的災難將會週期性地重演。

另外利奧塔還指出，辯證法在這裏也失敗了。⁸⁴ 利奧塔以兩個“不可能”的語句為例：他（她）死去，那是我遵從的法；我死去，那是他（她）遵從的法。這兩個分析語句所反映的程式本質是：我和他（她）永遠不可能通過各自的“同伴”獲得某種通路，成為另外的主體口中的無差別的第三者（成為同一種意義的參照物）。辯證法的“不可能性”就在於始終認為“我們”必須由我和我的合題才能形成。正因為如此，“我們”才始終被“自治的主體性”和“責任的合法性”所困擾。

利奧塔認為除了上述辯證法式的觀點，“我們”其實可以僅由我和他（組成），並且對第三方的“你”說話。“你”必須始終被安放在聽者的位置上。⁸⁵ 奧斯維辛就是這樣的範例，猶太受害者被放置在聽者的位置上，沒有說或拒絕的權利。納粹宣稱除了他們自己誰也無權質疑奧斯維辛所遵從的法律，被殺害的猶太人則懷疑上帝是否真的要求他們在奧斯維辛按照以德國人的方式奉獻生命，僅此而已。聽者的不在場意味著證人的缺席。無論從哪一個角度，奧斯維辛都無法實現揚棄。奧斯維辛的事實說明，實現雙方的最終“溝通”需要一個雙重仲介，也就是真正的第三方。這樣的第三方充分瞭解雙方對於另外一方的理解，因此可以充當證人。不滿足這一條件，所謂的雙重仲介必須是一種“揭發”和“公告”，一種公開的命名。

在奧斯維辛，“我們”消失了，因為“我們”被永久割裂。但是這一被割裂的“我們”啟動了“我們”的真正意涵，也就是並不存在一種真正的同一性的“我們”。我們所能擁有的，最多



只能是一種名不符實的“我們”，即以“書寫”為任務的我和以“閱讀”為任務的你。⁸⁶ 利奧塔認為，如果說奧斯維辛是極端的偶發事件，那麼這一現象在深層次上所反映的就是“概念化運動”的本質。也就是把兩個本質上無法通約的語句角色強行焊接到一起，創造沒有依據的標準，宣佈沒有合法性的死刑裁決。這就是恐怖。更有甚者，法國大革命中的雅各賓派最終連自己都成為“概念化運動”的犧牲品。立法者需要純粹的透明性。自治原則為恐怖留下了空間。一方面，奧斯維辛並不是純粹的理性恐怖，因為它並不從渴望從你處得到某種良願。納粹主義並不望圖從非雅利安人那裏得到任何東西，除了“終止存在”。另一方面，它又要求唯一的聽者“雅利安人”承擔淨化種族的責任，也就是對“非雅利安人”採取手段。

納粹主義的恐怖在於對純潔性的極端強調。利奧塔區分了兩種恐怖：理性主義恐怖是內包的和演進的，它將無限度的質疑投向一切可呈現之物，裁決是永恆性的；種族主義恐怖是排外的和倒退的，質疑僅限於“好的”族群。⁸⁷ 如果族群是劣等性的，關於它的所有呈現便都是壞的、零價值的和無效的。種族主義的終極恐怖不在於非正義的裁決和懲處，而是消除存在。因為劣等種族不應該存在，所以也就不能存在。這種恐怖也可以看作是宗譜學上的達爾文主義，它體現為納粹所營造出的以“雅利安人”的無上優越性為中心的譫妄和極度興奮。

（四）共識歧論之爭

一直以來，把利奧塔和哈貝馬斯之間的論爭歸置為後現代性與現代性的對立，似乎已經成為了某種“慣習”。然而正如羅蒂指出，對於意識哲學傳統，利奧塔與哈貝馬斯的態度其實並無二致。前者將其看作為必須被超越的拋棄之物，後者則盡可能削



弱它的負面之效。兩者依據各自的風格，追求一種哲學與社會的新的統合。所以，如果僅僅只是強調二人理論內涵的異質性，卻忽視了他們理論主旨的同源性，勢必會導致片面化和程式化的理解。而作為從批判理論傳統中脫離出的異見者，利奧塔的思想進路更需要我們審慎地對待。

這裏有必要再回顧一下哈貝馬斯的交往行為理論。交往行為理論可以分為交往理論和社會理論兩個部分。⁸⁸ 交往理論首先區分了四種行為類型（目的性行為、規範調節行為、戲劇行為、交往行為），每種行為都關應著生活世界的不同折射面，並針對著語言效度的不同要求。⁸⁹ 哈貝馬斯認為，由於交往行為同時與三個世界發生聯繫，所以交往理性在本質上體現了理性的統一，人類只需要確保理想化交往行為的實現，便可以締造真正的合理化世界。⁹⁰ 在此基礎上，哈貝馬斯認為社會是由“生活世界”和“系統”雙層架構組成，生活世界是為交往行為提供理解背景的因素總和，受交往理性支配，系統則是物質再生產的自我維持機制，受工具理性支配。哈貝馬斯指出，雖然現代性的確是一種歷史進步，但現代社會存在一個根本問題，即系統和體系的運行機理宰製了生活世界，造成了眾所周知的內在生活世界的“被殖民”。只有通過交往理性和強力拒止手段嚴格重置系統，才有望從源頭上抑止現代性危機。

可以看出，哈貝馬斯所作的諸般努力，是想從根本上糾正以往社會理論所走的形而上學歧路，使人文社會科學的立足點回歸真實的生活世界，以人的交往行為為基礎、為核心。而哈貝馬斯又極其看重語言在交往行為中的中心位置，認為交往行為不僅“以語言為媒體”，而且語言行為“對交往行為具有一種構思的意義”。因此，社會理論要研究人們的交往行為，必先研究作為前提的語言行為，即使批判的社會理論也要不可避免地向語言學轉向。然而，哈貝馬斯的語言哲學又不完全同於其他的語言分析



哲學，它認為語言和行為相互解釋，因此“語言變成言語的實用方面問題”才是重要的，離開真實的交往實踐，語言是無意義的。所以，交往行為理論沒有對語言進行抽象的、邏輯的、形式化的研究，而是把自然語言的意義運用與日常的非語言行為聯繫起來研究，並“把這個途徑推進到了一種普遍的實用主義”。

哈貝馬斯特別指出，人類集體意識的萌芽產生於語言交往之中，原始宗教是隨著人類語言發生分化而變化的。在命題分化語言階段，傳承下來的意義符號繼續被用作宗教符號，並成為集體意識的表現。宗教觀念中所內含的宗教世界觀，把特定的社會制度置於集體意識的背景中，從而使政治統治合法化。哈貝馬斯強調，宗教世界觀的社會整合力量來自人們對這種世界觀的認同，這種認同是在語言的交流中發生的，並通過自身的增殖成為一種文化上的積累。他同時認為，塗爾幹沒有把人們在宗教儀式中的趨同性和語言交往中的認同性區分開，這會導致人的個性與社會性之間的對立，從而無法說明個人的社會化過程。哈貝馬斯認為，這裏需要將米德的主我/客我之分與塗爾幹結合起來，主我是考察周圍世界的我，客我是採取他人態度來看待的我，兩者都是在我與他人的相互交往中確立起來的，所以社會化的過程也就是個性化的過程，兩者統一於語言交往行為中。

按照塗爾幹的觀點，古代社會的整合主要依靠宗教的世界觀，以及由它所決定的道德和法律。隨著社會進化，這種宗教的世界觀逐漸被一種理性的世界觀所取代，因此現代社會的整合依靠的是理性的道德規範與法律。所以社會進化的過程，也就是社會規範的神聖基礎轉化為世俗的理性基礎的過程。哈貝馬斯認為，塗爾幹正確指明了社會的理性化趨勢，但卻沒有從語言交往的角度來說明這個理性化趨勢，這裏需要綜合米德的思想，即社會是通過符號仲介實現規範調節的。因此可以說，道德和法律是



隨著語言的進化從神聖走向理性的，神聖基礎的語言化過程同時也就是它的理性化過程。

在原始社會，世界觀、制度和人的個性是相互聯繫在一起的，共同表現為宗教這種集體意識。當人們運用語言進行相互交往和相互理解時，會發生世界觀、制度和個性的分化，神聖的東西也會逐步地語言化。哈貝馬斯認為人類語言中包含了認知、表達和祈使三要素，這三種要素也體現在以世界觀形式出現的宗教中，認知的要素更多地表現為一種神聖信仰，規範的和表達的要素更多地表現為一種以言行事的文化。隨著語言的進化，人們以言行事的主要依據逐漸不再是神聖信仰，而是言語行為中達成的理解和贊同。這導致社會整合的規範，越來越多地加入了通過語言溝通得到相互理解的要素，最終宗教信仰社會變為交往社會。

哈貝馬斯認為在現代社會中，宗教的統合力量已經式微，科學和藝術都不能承擔起社會整合的任務，只能依靠道德力量凝聚社會。這種道德應該是一種商談道德，是指在人們自由平等的基礎上，通過交談協商形成共識的道德。只有社會成員對於社會規範達成共同理解，形成一致意見，才會自覺接受規範。因此，一個現代的理性社會就應該是一個通過語言交往整合起來的社會。綜上所述可以看出，正是受到米德從語言角度分析社會的啟發，哈貝馬斯從源頭上考察了語言與社會整合的歷史演進關係，提出了交往理性的觀念，從而最終發展出自己的交往行為理論。

早在《後現代狀態》的序言中，利奧塔就對哈貝馬斯為走出現代性危機所設定的方案表示質疑。哈貝馬斯認為共識將會經過討論後出現，利奧塔認為這違背了語言遊戲的異質性原則。利奧塔並非完全否認不能達成共識，他認為共識最多也只能是一種臨時狀態，分歧只是暫時被擱置。不管是一種由於習俗和傳統而來的共識，還是通過理性論證獲得的共識，都具有潛在的威脅個人



自由的極權風險。如果共識被奉為合法性的來源，那麼個體也就不會擺脫共同體的規則轄制和約束。

六 前古典政治啟示

利奧塔生前寫過兩本討論康德思想的專著，一本討論奧古斯丁的專著，兩本討論馬爾羅的專著，但是他對於前蘇格拉底古典政治思想的認識卻往往被研究者所忽略。事實上，後結構主義思想家並非不注重吸收借鑒前蘇格拉底古典思想，德里達、德勒茲和福柯都出版過關於古希臘思想的論著。上世紀60年末，利奧塔就寫過關於高爾吉亞詭辯邏輯的文章。1974至1976年，利奧塔在巴黎第八大學開設過關於尼采和智術師的講座。1976年，利奧塔在《弓》雜誌上發表關於古希臘詭辯術的文章。在《正義遊戲》和《歧論》中，智術師的重要性得到了最充分的論述。利奧塔試圖通過對詭辯術的探討揭示哲學的可能性和有限性。

以下討論在某種意義上或許已經超出了利奧塔研究的傳統範圍，但我認為還是有必要的。本章試圖達到的目的有兩點，一是通過利奧塔本人對於古希臘詭辯術的討論，解釋其“宏大敘事”的話語觀中所隱藏的前蘇格拉底古典影子或借鑒，因為眾所周知維特根斯坦語言哲學中對於古典哲學中的語言本質討論是缺失的，而利奧塔的話語觀在某種程度上看到了這一點並體現出深厚的語言本質的前蘇格拉底古典式思考旨趣，二是試圖說明不僅僅是利奧塔，其他批判現代性的思想家也都不同程度地意識到了古希臘思想本質在括除了蘇格拉底—柏拉圖—亞里斯多德這條線索外，其實存在著相當多的可以為當下所借鑒的精神氣質，這甚至比後世的種種倫理道德建構更加適合後現代生活。



（一）智術師修辭

在西方學術傳統上，蘇格拉底被視作一個分界點，以區分“哲學西元前”和“哲學西元後”。蘇格拉底區分了“修辭”和“言說”，哲學就是正確言說的知識。智術師、詩人、哲學家三個階層分別對應實踐、審美、認知三個領域。雅典城邦判處蘇格拉底死刑的罪名為敗壞青年和引入異邦神祇，而蘇格拉底生前與智術師的辯論也是眾所周知，阿里斯托芬的《雲》是基於蘇格拉底對智術師們的批評。那麼，根據“敵人的敵人就是朋友”這句俗諺，是否說明智術師和城邦政治之間存在某種天然的親和性？歷史事實表明，古希臘的青年人願意付出學費，向著名的智術師們學習言說的學問。那麼，今天為什麼還要緬懷智術師傳統？因為現代性的危機是啟蒙理性的危機，這一危機的種子早在古希臘哲學家對於智術師的指控中就已埋下。

智術師興起的時代，恰逢前蘇格拉底的希臘古風世界面臨重大變革，即以城邦公民為主體的民主協商政治開始興盛並對貴族統治產生壓迫。智術師群體的出現讓更多公民階層的自由人有能力參與公開場合的政治辯論，進入公共空間實踐議政參政的權利。智術師所傳授的修辭術首先通過對話語本質的剖析，讓傳統意義上缺乏文化教育的普通人民具備口頭挑戰貴族的可能，其次修辭術為已經形成定式的所謂上層語言教育注入鮮活的運用範例。與此同時，智術師也代表了一種新的政治形式，這種政治形式唯一支持的就是一種“反邏各斯政治”。智術師們把修辭看做一種普遍需求和至高無上的技藝，以下圖中列出部分前蘇格拉底古典時期有名望的智術師。

關於智術師群體，柏拉圖和亞里斯多德在論述中多有涉及。整體上看，兩人都持一種批判立場，但又有不同。柏拉圖對於智術師的批判態度要比亞里斯多德激烈，前者不認為詭辯術是一種



堪稱學問的東西，因為它完全沒有為存在的確定性做出任何貢獻，只會導致強詞奪理和思維混亂，某種程度上柏拉圖把蘇格拉底之死也看作是智術師和雅典城邦的“合謀”，因為蘇格拉底對於“無知”的堅持其實否認了城邦和智術師重視言辭辯論術的正當性。相比之下，亞里斯多德承認詭辯術是一種“技藝”，但是也試圖通過理性邏輯來解釋詭辯術的漏洞以與理念認知區分開來。儘管亞里斯多德的嘗試未必是成功的，因為他提出的普通邏輯標準反過來也讓理念陷入無限追溯的迴圈，但對於詭辯術還是給予了政治生活中的地位。

1. 利奧塔論詭辯術

在《圖形、話語》的引言中，利奧塔便列舉了詭辯術的例子。從這裏我們可以隱約看出利奧塔的一種模糊類比，即把圖形比喻作智術師學說，把話語比喻作哲學學說。然而利奧塔關注的焦點並不是智術師思想和哲學家思想的對立，他更為關心的是話語在圖像呈現過程中所起到的越來越大的控制作用。利奧塔認為詭辯術和哲學同樣代表了“真理言說過程中的斷片式話語”。他對於這兩種言說方式的對比和界定，明顯受到了海德格爾的影響，但對於海德格爾的“真理”觀又有所保留，反而受到佛洛德的影響較大。在《從馬克思和佛洛德開始的漂流》中，利奧塔在比較哈姆雷特和俄狄浦斯所對應的愛欲和死亡驅力後指出，真理一旦被言說便不再是真理，因此真理是在無言的運行中呈現自己。⁹¹ 這與《話語，圖形》中利奧塔對於佛洛德欲望解釋的倚重相吻合，利奧塔在名為“夢的工作不思想”的文章中明確指出：“夢不是欲望的言語，而是它的作品”。⁹² 如果真理自身是不言說的，那麼真理也就不能被思考為以超驗的智識為基礎。

從一種最顯白的意義上看，智術師的詭辯術體現的悖論命題特徵有：時空的不可抹除性，標準的優先性，標準規範與標準結



果的不合規性，經驗既是參照又不是參照的特性。他們的上述命題總體上反映出語言本身就是不閉合的系統，尤其在涉及實踐問題，所謂哲人無知的揶揄也是從此而來。詭辯術在利奧塔著作中佔據何種地位？利奧塔強調我們需要借鑒辯論術的洞見和主張，恢復或重建一種論證方式，一種政治類型和一種生活態度。他的這種主張最為充分地體現在《歧論》之中，但《歧論》所涉及的問題並不僅僅局限於此。智術師的惡名來自用巧舌如簧的詭辯和混淆視聽贏得聽眾的贊同，但是他們的強詞奪理在本質上卻所言無物。利奧塔實際上表示出質疑，這種關於智術師的壞名聲是否有根據的？正如尼采所言，這種汙名化是愚蠢的，因為得出如此裁決的判斷依據明顯是一種形而上學裁臆。利奧塔想要表達的是，我們需要為詭辯術正名並從中吸取有價值的見解，但同時又不能矯枉過正。換言之，我們需要的是詭辯術和哲學之間的這種張力，我們的最終目的不是支援一方打倒另一方。

在由柏拉圖開創的哲學傳統傳承中，智術師的價值最早被黑格爾所注意。黑格爾承認他們是哲學的先驅者，把思辨的形式最早引入公共生活。顯而易見，黑格爾的肯定是站在哲學立場上的肯定，這就決定了其評價並不是公允的。相比之下，海德格爾對於智術師的看法便更為“原汁原味”一些。在1930年之前的著作中，海德格爾對於智術師的看法還是相當傳統的，否認它們具有原創性和歷史特殊性。而在1930年之後，海德格爾開始承認智術師在從前哲學到哲學的過渡過程中起到了激發和促進作用，但依舊堅持不能將其看作是獨立於哲學誕生之外的事件。某種程度上，這也是利奧塔的最初切入點，即重新審視智術師在哲學形成的過程中所扮演的角色，發掘其中蘊含的合理之處和創見，為啟蒙理性批判尋求支撐。

需要注意的是，利奧塔本人對於智術師的解讀是逐步變得激進化的，並不斷延伸至詭辯術所蓄有的言外之意。從《正義



遊戲》開始，利奧塔已經明確提出回歸智術師所代表的政治智識傳統，即丟掉政治決斷的成文規範，在規範和事實之間完全傾向後者，在事實和事實的差異特殊性上做出基於生活世界的社會化裁決。在《歧論》中，利奧塔的觀點進一步推進，認為我們需要承認一種基於智術師傳統的本體論觀，即把詭辯術和哲學的關係完全倒置過來。是詭辯術“安排”和“決定”了哲學的形式和內容，影響了哲學對於語言和存在的認識。客觀而言，這是符合歷史事實的。是智術師的詰難開啟了哲學對於價值、概念和意義的“艱難”定位。

利奧塔在《歧論》中的激進態度最好理解為對真理的一種估量：真理是流動的，真理無法被框定。所謂歧論，利奧塔最為看重的含義即“意見的不一致”，這種最為原始粗糙的解讀蘊含著最為強大的生活世界的本真動量，意味著一種難治性，一種僵局，一種雙方或多方之間的無從應付。在利奧塔看來，這才是生活世界的本來面貌，即我們所感受到的有秩序的生活是建立在更多的矛盾處境的基礎之上，沒有終極的和圓滿的和解。我們生活的本質只是用矛盾來解決矛盾，用將來的矛盾解決眼前的矛盾，用深層的矛盾解決表面的矛盾，用內部的矛盾解決外部的矛盾，而以上的主題在智術師思想中得到了充分體現。

最後需要指出的是：利奧塔認同真理的歷史性特質，認為不可能在當下社會重現或恢復前蘇格拉斯時期的真理認知面貌，任何以此為目的的嘗試只能被證明為謊言。但是，我們可以根據當下時代的危急程度，揭示真理曾經是如何實現自己的，以及真理如何在今天的經驗實踐中被盲視。現代性理性偏離了蘇格拉底的追求，變得“狂妄自大”。用智術師傳統則可以拆穿理性的狂妄自大，恢復理性的本源。以下將圍繞利奧塔在《歧論》中所重點關注的三個智術師例子以及所做論述，探討詭辯術與利奧塔後現代政治思想的聯繫。



2. 普羅泰戈拉之訟

利奧塔在《歧論》首先討論的是智術師普羅泰戈拉的著名例子。古希臘智術師普羅泰戈拉以教習法庭辯之術為名招收了學生伊阿索羅斯（Euathlos），兩人事先簽訂師徒契約。合同規定伊阿索羅斯先行支付給普羅泰戈拉一半學費，剩餘另一半則需滿足條件才能支付，條件便是伊阿索羅斯學成之後，要替自己的代理人打贏第一場官司。如果第一場官司就被判負，則證明普羅泰戈拉沒有教會本領，那麼剩下的另一半學費伊阿索羅斯可以不必再交。沒想到伊阿索羅斯出師後既不出庭打官司也不支付剩下的學費，普羅泰戈拉無法再等就向法院提起訴訟。在法庭上，普羅泰戈拉的申訴理由是如果伊阿索羅斯打贏了本場官司，那麼按照合約他應付另一半費用。如果伊阿索羅斯輸了，那麼按照法官的裁決他也應支付另一半學費。所以不論官司贏或輸，伊阿索羅斯都得支付另一半學費。不料伊阿索羅斯也有自己的申訴，即如果自己打贏了官司，那麼按照法庭裁決便不必付給普羅泰戈拉另一半學費；如果自己打輸了官司，那麼按照兩人合約自己也不必付給普羅泰戈拉另一半學費。所以無路是贏是輸，自己都不必付給普羅泰戈拉學費。

普羅泰戈拉和伊阿索羅斯簽訂學費協議。其矛盾在於，兩人都可以根據不同結果支援自己的申訴。後者同樣可以利用老師的證詞為理由拒付學費。如果我在辯論中獲勝，那麼證明我的主張是對的，也就是不用支付學費。如果我在辯論中失敗，那麼證明我還沒有學到在辯論中獲勝的能力，那麼根據協定，也不用支付學費。智術師在這裏代表了一種基於隨機偶然性的“精明”智慧，即對於短暫和不可預見性的把握。讓利奧塔感興趣的正是這種矛盾的力量。利奧塔指出普羅泰戈拉的策略在於認清沒有具備某種屬性的永恆主體，沒有哪一種屬性是優先或高於其他屬性



的。不同的情景有多少，主體和主語就有多少。通過運用不同的時態表明屬性差異，造成學生和訴訟對手之間角色的調換。所以利奧塔在《歧論》中指出：“這便是為何（普羅泰戈拉）用希臘語中的不定過去時態（不表明動作是否完成或仍在繼續）表達自己的申訴，即如果你獲勝，我就是贏者”。⁹³

普羅泰戈拉的反駁顯示出良好的論證和證據關係，通過打破真理性習語和真理。用語言表述的運用打破邏各斯與所言之間的真理形而上學紐結。智術師的計策在於戲弄邏各斯。柏拉圖把真理定義為表述和物件之間的一致，這是語言的特性。比詞和物之間的對應關係還要重要的就是語言的上述描繪功能，詭辯術就是設計陷阱，抵消論證效果或使其自相矛盾。後來利奧塔曾一度關注於判斷力問題，但最終又通過異教主義概念來體現詭辯術。

利奧塔還發現，在普羅泰戈拉的例子中，伊阿索羅斯只是在聽者的位置上，只是普羅泰戈拉在自說自話自聽，以自己的話為依據，所以伊阿索羅斯無法指出謬誤。利奧塔由此在《歧論》的第27小節中區分了“不能說（be not able to speak）”和“能不說（to be able not to speak）”的區別。⁹⁴前者是一種話語權的剝奪，後者是一種否定性的訴說，是一種通過沉默訴說的方式。亞里斯多德指出，人是言說的動物，如果沒有語言人也就不再是人。只有人擁有邏各斯。在希臘語中，言說（ekhon）首先是擁有的意思，而不是“說”。言說還意味著“棲居於”。利奧塔區分“不能說”和“能不說”，是想指出一種場景，在這種場景中人不能言說。因為無法言說，所以這一場景即便存在過但是由於沒有辦法被恰當地言說，因此所以這一場景在他人看來也就不曾存在過。這就是消音的現象，利奧塔認為奧斯維辛正是這樣的例子。利奧塔還指出，除了場景讓我們無法發言，沉默實際也是一種發言，但是他者不一定具備聽到這種沉默發言的能力。⁹⁵換言之，受害者用沉默訴說，這種沉默的訴說又被沉默了。



3. 科拉克斯之訟

科拉克斯（Corax）和蒂西雅斯（Tisias）被視為修辭學的奠基人和開創者。西元前5世紀中期，科拉克斯在古希臘西西里島的錫拉庫斯創立了以“勸說的藝術”為本質特點的修辭學，並把它傳授給學生蒂西雅斯。隨後，高爾吉亞（Gorgias）把二人的修辭術思想帶到了雅典，於是修辭學在雅典興盛繁榮起來。在《歧論》中，利奧塔援引了科拉克斯為當事人辯護的例子。科拉克斯的當事人身強體壯，但卻陷入一樁訴訟，即被一名身體孱弱者指控其毆打自己，理由為眾所周知只有體壯者才有能力毆打體弱者。科拉克斯的反駁如下，正因為眾所周知只有體壯者才有能力毆打體弱者，所以他的當事人為了躲避這種偏見，才不會去毆打體弱者。

在利奧塔看來，科拉克斯體現了一種雙重論證（雙重邏輯）（Dissoi logoi），他將其稱為駁斥。⁹⁶ 在科拉克斯的例子中，不是概念成為爭論焦點而是意見成為爭論焦點。意見是屬於既可能被採納又可被反駁的論述，法官依據前面的意見得出後面的意見。意見不僅僅與過去相關而且與未來相關，是充滿變數和偶然性的，與語境的關係過從甚密。所以科拉克斯也讓人們意識到判斷力的重要性，建立在可能性之上的判斷是無法斷言的，這樣的例子每時每刻都在生活世界中發生，這才是辯證法的本義。⁹⁷ 駁斥意味著把對手的指控反過來又拋回給對手，這一行為是把對手的指責當作一種絕對條件，作為最後一個詞。然後再把它放到一個相對的環境中，詭辯就是二者之間的轉換。利奧塔認為麻煩之處在於智術師總是可以以對手的最後一句話為支撐進行反駁，如果可能性是法官裁決的依據，那麼我們就需要把運用可能性的可能看作一種受譴責的行為。

通過對於科拉克斯的討論，利奧塔還討論了立場搖擺問題。即不存在關於實踐的知識，因為沒有確定該如何行動的終極規



則，亞里斯多德因此才引入實踐智慧。正因為大家不認為弱者是施害者，所以弱者才恰恰可以利用這一點放心欺凌別人。法官用來裁決的依據不是經驗事實，而是一種可能性，建立在約定俗成基礎之上的可能性。科拉克斯的策略是理念的極端化，他的例子已經包含了康德超驗邏輯中的多元理念。⁹⁸

亞里斯多德和科拉克斯的區別是，科拉克斯預計到法官將會依據一種約定俗成的意見來斷案，將會反觀之前已經生效的判例並作為此次裁決的依據，所以他有意反其道而行之，並非直接駁斥約定俗成的見解是荒謬的，而是借用已經被廣泛認可的這一觀點，申明他的當事人正是預料到將會有身陷此般指控的時候，所以絕對不會做出這樣的事。事實上，科拉克斯是根據已有的習俗所做的詭辯，但看起來卻又絲毫沒有違背既有看法之處。這種約定俗成、廣泛接受的見解，並不夠格稱為法律，智術師和亞里斯多德看作是習俗。它可以被輕易地扭轉。我們除了身陷科拉克斯的詭辯計策之外，還發現如果離開了康德所說的對於目的的分類，這種詭辯也就很難實施。

在這裏科拉克斯通過例子充分展示了如何利用“辯證的事實”得出與被指控的觀點完全相反的結論，而且個體可以在需要辯解的場合中充分使用這一技巧。我們可以確定，這不是一種使用概念的論證方法。（辯證法的本義是從同一前提推出矛盾結論，是與不同其他論據的組合，是一種優先度上的有意安排，是把個人動機和約定俗成的行為動機的混淆，概念是理性方法，利奧塔開始意識到兩者的區別）。但是如果把概念推至極端，康德則批評其為又落回了智術主義，二律背反和歸謬推理就是這種辯證法手段的使用。康德拒斥辯證法，因為辯證法實際上是關於“是”與“不是”的選擇，但它在生活世界中卻無法被根除。

亞里斯多德接受詭辯術，並將其稱作修辭術，認為是一種技藝。然而，亞里斯多德在《修辭學》中卻對科拉克斯的例子提出



批判。他認為其混淆了兩種可能（絕對的可能和相對的可能）。絕對的可能是指不依賴其他參照的宣稱，如太陽明日升起；相對的可能是對於某種條件的依賴。混淆兩種可能就會讓強者和弱者的位置對調。亞里斯多德認為智術師只想說服戰勝對手，毫不關心真理。利奧塔指出一切話語類型存在共同之處，即形式本質和連接選擇，智術師關心的是在聽眾身上所取得的效果，所以柏拉圖認為他們更注重向誰說，而不是說什麼。柏拉圖不把詭辯術看作是技藝，認為是不過是一些竅門和投機鑽營的小聰明。而智術師則把其看作是最高技藝，不僅有技巧而且要會選準時機使用。柏拉圖認為修辭要研究的是實際的語言表達方式和習慣，對此亞里斯多德並不十分同意。

在《純粹理性批判》中，康德區分了“理性純粹概念”和“理解性純粹概念”，並把柏拉圖和亞里斯多德的理念稱作種類。康德把純粹理解性概念稱作“範疇”，範疇在各種客觀物之前。康德指出即便是三段論也無法解決前設公理問題。近代的辯證法已經成為了合題的工具，然而辯證法的真正價值在於其批判性。超驗的辯證法在合法性和非合法性之間的區別，不是為了提供知識只是為了提供條規。如果理念不是為了知識而只是為了約束，那麼都可以是合法的。

4. 巴門尼德詩篇

巴門尼德殘存的《詩篇》是關於存在和存在者的最早論述。在《歧論》中，利奧塔借助高爾吉亞闡述了巴門尼德的一系列著名命題：“無物存在”，“不是‘是’不是，是也‘是’是”。利奧塔認為，高爾吉亞的轉述包含了兩個悖論。第一個悖論是“唯一的指示物”回答了所有的“命名”。如果你不同意別人，但又認為你們所講的是同一事物，這是因為事實上你和你的對話者是在講兩個根本不同的事物。假設你們真的在講同一事物，你



們就會給與完全相同的名稱，也就不會存在意見不一致的情況。安提西尼所說的“各為各用”應該被理解為“名稱的指派”，反之亦然。如果在語言中不存在命名錯誤，那是因為在語言中沒有“無”。即便是對於虛假語句所援引的參照，也不能將其定義為虛無，而應看作是一個語言客體。

利奧塔指出了語言和本體實存混淆的問題。在《歐緒德謨篇》篇中，兩智者批評巴門尼德關於“存在和言說”的詩歌。高爾吉斯認為巴門尼德“既非存在，亦非虛無”的觀點存在以下問題，即在判斷某人所言之物的真假之前，需要確定他所言為何。但如果不聯繫已有的語言實在，我們便無法得知他意欲言何。這裏所需的語言實在又需要別的语言實在來定位，所以形成了一個迴圈。命名就是為了打破這一迴圈，它是對於參照的一種強置規定。柏拉圖把安提西尼的“愉快設計”歸結為同一種類型。新的名稱並不是從已有名稱中歸納出的或者是由於已有名稱的推動，除非所有名稱的本質意義已經完全獨立於名稱本身而被理解，否則不可能實現。因此上述兩人的設想是荒謬的。命名本身是一種實用主義設計，它把特殊性隔離，這也是對巴門尼德“既非存在，亦非虛無”的損害。

第二個悖論是邏各斯作為指示物並不能提供合適的說明。諸如“這是什麼”的問題並不能用邏各斯進行回答和定義，而只能用“這是哪一類”來回答。例如，對於“什麼是銀”的最便捷直觀的解釋便是“類似於錫”。通過這樣的方法，物質的聚合性質中的一部分可以得到一定的理解。所以要嚴格區別定義和命名。語言中的言說之物是被命名的，而非定義，因為後者語言根本做不到。我們傳統上所認為的定義，實際只是簡潔的命名形式，儘管體現為一個詞但至少包括主謂兩個因素。

客體只有在不被完全知曉的情況下才會被命名。命名試圖把認知中的不穩定性以及客體的聚合方式固化。認知需要的不僅僅



是語言辭彙和本真世界的對應，我們只是假設認為名稱和客觀世界的本真實存是一一對應的關係。但是本真實存並不是言語認知的物件，所以我們無法最終得知對於本真實存的指稱是真是假。合適的名稱就像是指示詞，是對於實在的標定。它不應有意義表示的功能。（利奧塔認為名稱就是標定一個場，一種情景，而不是給予意義）但是名稱所做的又往往多於指示詞，它把各種各樣可能的描述都摒除了，除了所採納的一種。名稱把“即刻”轉變為一個日期，把“在場”轉變為一個地點，把“你我”轉變為具體的人名。甚至把沉默轉變為上帝。

利奧塔指出一種現象，語言邏輯論證可以賦予不存在的事物以真實性，也可以把存在物的真實性抹除。這種依靠語言完成的“本體論證明”邏輯從巴門尼德和高爾吉亞就開始了。奧斯維辛毒氣室說明，我們必須承認有一種“不可見（證）的真實”。我們話語論證的習慣是不斷引證，除了解決形式邏輯的問題，往往忽視了所引證的實在性，根源上的本體論證明必定是形而上學。從本質上，語言論證是一種哲學論證方式。科學論證則是通過觀察現象得到證明。話語不僅指示意義和理性，而且表達和影響情感。所以對於智術師來說，可以永遠宣稱被表明的話語意義並沒有窮盡所有意思的可能。

詭辯術是尋求利己、方便、適宜的藝術，抓住環境機會的能力。隨機應變，合適的時間說出合適的話。“策略”（Kairos）做決定或採取行動的有利時機。“策略”允許從同一證據中得出不同結論，所以沒有什麼是永恆榮耀或永恆羞恥的，“策略”可以從同一中創造羞恥或實現榮耀。言說時機對於希臘人來說異常重要，如同行動的效率。這種技藝與醫療、航海、宗教和軍事密切相關，掌握了這種技藝便會助人成功。但是僅僅掌握了基本的語言知識是遠遠不夠的，修辭和演說是古希臘城邦生活中至關重要的技能。利奧塔從詭辯術對環境的依託入手，認為其核心就在於



環境、原因、行動三者缺一不可。我們要從不變的事實價值，轉而去追問什麼是當下的情景所需要的事實價值。⁹⁹ 相比之下，利奧塔更願意用“habitus”（體質、習慣、習性），而非技藝來稱呼詭辯術。“Habitus”包括三個方面，一是在辯論中製造駁斥，二是把對手的論點反過來對付他自己，三是把絕對可能或假設的絕對可能放在相對化和具體化的環境中，從而導致自相矛盾。¹⁰⁰ 智術師就是這樣運用實際經驗對抗哲學家的智慧。

利奧塔在《歧論》中還提到了羅素著名的說謊者悖論。羅素在數學原理中禁止對絕對反斥。通過讓語句成為自己的指謂參照，智術師的駁斥實際摧毀了知識及其參照和所指的本質區別。羅素旨在禁止這一破壞。羅素認為當一個命題指涉一個同一性命題時不能把自己算入同一性之中，否則同一性就不再連貫和具有意義。羅素發現了真值的非永恆性，而且只有涉及總體性時才會出現悖論。所以他認為如果涉及真值判定的命題，智術師的反駁應該被禁止。但是智術師實際上揭示了羅素的邏輯本質就是用論證的目的來限定和界定邏輯規則以及真值。

利奧塔在此基礎上區分了兩種陳述，並指出第一類陳述不能影響第二類陳述。¹⁰¹ 我真誠地說（第二類）我說謊（第一類），這是兩個陳述。第二類陳述表達真值。看似解決了問題，但是又陷入了循環論證的難題，即為了不一致我們往往還需要鋪設第三層論述，以至無窮無盡。為了阻止迴圈，必須設定一個開端，我們好像又回到了形而上學的原點。利奧塔認為羅素也沒有解決詭辯術的問題，羅素實際上和智術師沒有區別。

利奧塔的這種區分還可以看做是從康德處發現了智術師習慣秉承的線索。康德在《純粹理性批判》中區分了普遍邏輯和超驗邏輯，超驗邏輯是關於前思維的，是經驗本能之前的邏輯。超驗邏輯才是真理性的邏輯體現。經驗邏輯只是事實呈現。但是存在一種誘惑，即只憑普遍邏輯證明真理的終極性，這超出了其界



限。康德把邏輯的誤差稱為“辯證法”，辯證法就是邏輯的錯覺和誤用。先驗邏輯同樣需要注意使用範疇問題，否則就會導致二律背反。普遍邏輯只能用於經驗事實領域。

通過引入巴門尼德殘篇中關於“非在”（not-being）的論述，利奧塔實際在暗示我們應該如何理解詭辯術和哲學的關係。在《修辭學》中，亞里斯多德對詭辯術混淆存在和非存在展開批判。因為如果是這樣的話，虛假會看起來真實，真實會看起來虛假，這還是其次。更重要的是，這會完全毀壞真和假之間的界線。如果智術師運用言語的力量組成了某物的證據，那麼這種混淆了存在和非在的做法將會同時毀掉證據的可信性。所以把存在和非存在顛倒過來，會直接危及存在自身的地位。

對於存在和非在的玩弄反映出詭辯術的巧舌詞簧和非合法性。它從絕對存在中抽出虛假的意義。“非在是非在”，這裏的“是”，是作為係詞來說的。“存在者是存在”，這裏的“是”，不是係詞。亞里斯多德在《修辭學》中討論兩個“是”。第一個是，是不依賴任何其他參照的“是”，由這個本原的是所引出的其他都是係詞，所以在本質上是可錯的。亞里斯多德反駁的基礎是認識到存在（being）是有許多不同含義的。有的東西可以用存在形容其本身，有的則必須形容為與其他某物的關係和性質。所以存在“絕對的是”和“相對聯繫的是”，這就涉及到了實體。亞里斯多德區分了兩類實體概念，即作為某物定語（限定物）的真實和某物自己的真實。實體的兩種形態是合在一起的，某些情況下是不可分的。所以亞里斯多德賦予“it is”以優先性，並且強調“是”（is）本身就是存在者，不是屬性。這裏亞里斯多德與柏拉圖區別開來，後者以為理念不是真的。

柏拉圖割裂了當下眼前和別處的存在者。任何眼下物都是真實存在的構成者之一，但不能代表實在。真正的真實是不可見的，存在於思維努斯之中。利奧塔指出問題在於參照物真實性的



丟失。¹⁰² 我們首先理解的是 it（有物存在），其次再從中衍生出這一物的本質是什麼（這是第二位），所以亞里斯多德所說的真假之分來自第二步，即賦予存在物以細節和特殊性。所以真假就是邏各斯識別的問題，真假究竟存在於我們對於存在物的賦予性質過程中，還是存在物開端的存在之中，亞里斯多德產生了模糊性。這是關乎真理的本質為何的問題，卻又與詭辯術不可脫離聯繫。亞里斯多德的問題出在基於已有預設真理的立場上回顧前真理和前存在階段。

巴門尼德所說的邏各斯，是被包含在開端處的“是”（is）之中的。邏各斯不是一種創制，不是對於存在的開顯的原始描述。對於亞里斯多德來說，邏各斯已經不是巴門尼德所說的了，不再是開端處的易逝的呈現。亞里斯多德用指涉性取代了邏各斯的原來的真值判斷（與存在聯繫），改為用邏輯判斷（一致性），只有這樣邏各斯才是真的。因此，柏拉圖才會說巴門尼德和赫拉克利特更靠近神。所以亞里斯多德試圖去消解智術師的詭辯術，但最後自己也陷入了泥沼。根據高爾吉亞，本體論的最關鍵之詞“是”（is），並不保證任何東西。所以利奧塔在《歧論》中關於柏拉圖的疏證中說道：“蘇格拉底所描述的激起憐憫和悲傷的眩暈感來自於命名和情景無所不在的搭配，受者聽到的言語全部假設其並不在場……語言是個體不知存在者的存在時而使用的符號”。¹⁰³ 這實際上意味著邏各斯的衰退。

語言不再從存在的易逝性的開顯中獲得原創性和開端，而是獲得了“自創生”能力，它可以自己創造真實性，自己創造指涉和客觀。語言不再是對於存在的被動接收，語言也具有了外向活動。柏拉圖和亞里斯多德目睹的本體論的崩壞，所以需要為邏各斯的邏各斯設立規範（如何生產邏各斯）。這就與現代資本主義社會的系統性聯繫起來了。一方面，我們需要規範話語邏輯以防止本體論的徹底崩壞，拒斥虛無主義；另一方面，創制成為了邏



各斯的模式或種類，這不是邏各斯的本意，這種創新是在語言掌控下的創新，邏各斯源頭上的創新性消失了。

本質上說，詭辯術和哲學都不是本體論的模態，而是符號理學體系的模態。邏各斯的意思不是重心和遵守，而是言說和爭辯。這樣的情況發生在不知應該誰言說時。個體既可以為了言說的愉悅而言說，也可以為了辯論而言說，在言說中可以爭辯說理也可以使詐。哲學通過爭辯是為了確定性和真理，詭辯術則是為了辯而辯。利奧塔認為高爾吉亞試圖利用巴門尼德思想的嘗試實際是在毀了辯論。¹⁰⁴ 巴門尼德的初衷是告訴我們真理之路為何存在，為何需要首先懂得這層關係之後才能向存在敞開。高爾吉亞讓我們走入歧途，存在和非在是不可辯不可分的，“非在也是存在狀態”。我們用一個“是”（is）表達兩者。所以亞里斯多德指責智術師只是為了言語上的爭勝逞強。但是智術師最大的價值在於揭示了邏各斯其實是由語言建構的，只是後來柏拉圖又掉入這個陷阱。

利奧塔對於詭辯術並非沒有批評。他認為智術師不尋求語言的外在真理，只是尋求語言的內在矛盾，一味這樣做是無益的。個體不是被語言所指涉的物件引導，而是被言語本身引導，哲學在智術師看來不過是眾多言說方式中的一種。去說就是去戰鬥，去創制習語，改變語句和意義，說服別人，但這必須存在某種約束。因此，利奧塔在《歧論》中不僅表達了一種差異的哲學，還有對於詭辯術的思考，後者對於後現代政治可能更為重要。通過詭辯術，或許可以把歧論和前兩部重要著作聯繫起來。利奧塔在歧論中重返詭辯術是為了限制哲學開端的真理，《歧論》裏呈現的並非只是一種語言觀，還有重建和批判地限制一種語言哲學的傾向。



（二）人性的歷史重合

亞里斯多德早已意識到，人類社會是以意見而非理性作為中心的，我們生活在言語修辭和爭辯之中而非哲學之中。爭端如何形成？雙方皆認為自己是有根據地正確的，但單一標準的唯一結局要麼是被宣判“渺茫希望”，要麼是被宣判“盲目固執”。換言之，標準的單一化本身就是非正義的。這裏引出了另外一個問題：解決爭端的不是理性，而是感性，是友愛、信任和同情，羞恥。對於利奧塔所堅持的後現代語言遊戲而言，若任由參與者沒有底線地盡情玩耍，仍然無法徹底擺脫極權主義的危險。因此對於後結構主義者來說，人性中的真誠、信任、羞恥、友愛才是防止出現霸權和宰製的最後一道倫理防線。在後現代的孤獨感和迷失感之中，對於人的良善本性的發掘依然值得重視。以下幾位思想家對於人的本性的思考，可以構築成為利奧塔後現代政治的底線。

1. 威廉斯的羞恥觀

伯納德·威廉斯對於古希臘倫理觀的創見為利奧塔後現代政治的實踐提供了拱頂石。如果說後現代主義重新歸置了一切，那麼唯一不可撼動的是人性。威廉斯認為，排除了動物性本能和理性的宰製企圖，人之所以為人的東西就是對自己的關愛，對他人的摯愛，對世界的友愛。他在《羞恥和必然性》中試圖證明希臘人的世界觀，尤其是古風時期和西元前5世紀的希臘人，要比我們通常所設想的更加接近於我們當下所處的時代。威廉斯指出，希臘人從起初就崇敬智術和學識，並試圖用語言讓那些值得效仿的情緒氣質流傳下來，英雄詩史和希臘悲劇便是集大成者。然而這一習慣後來卻被蘇格拉底以及柏拉圖所利用，他們對英雄史詩和神話傳說進行抽象分析，從而把抽象化的德性和知識等同起來。



這樣一來，道德榜樣的主體功能特別是與行動相關涉的心靈部分，便從一種難以說清的主觀判斷力轉化為通過倫理學意義範疇來界定的基礎主義邏輯，這種由柏拉圖完成的精心設計從此成為西方倫理思想淵源中根深蒂固的東西。柏拉圖在《理想國》中把靈魂三分，其引入靈魂劃分的根本目的是為了營造兩種動機的衝突以便為自己的倫理道德學說設定理由，以至善為最高表現的理性能力和受單純欲望驅使的感性能力的對立與不可調和就此被建構出來，這種有目的的理論設計後來成為唯一的宗源。《理想國》的理念論提供了後世學者用之不竭的資源，但也走向了歧途。因為人們不再去思考行動究竟是什麼。

威廉斯區分了兩種必然性，即經驗的必然性和神聖的必然性。經驗的必然性是指：行動者會尊重具備相同內在觀點的他人，體現為社會期待和自我尊重，其意義在於個體認為一個人在做了某些事情之後他就沒法再活下去，沒法直視他人的目光。¹⁰⁵ 亞里斯多德在《優若謨倫理學》中對“不自製（akrasia）”的討論明顯具有道德意義上的貶損意味，他說道“能自製者的行為是公正的，且比不能自製者的行為更為公正；因為自製是德性，德性使人更公正。”¹⁰⁶ 在這個意義上，德性範疇被“自製”和“公正”綁架了。換言之，古風時期的希臘人在行動之前並不是首先從道德範疇出發進行思考，這種誤解是自柏拉圖以來才有的謬見傳統。古希臘人的行為應該首先看作為思考的、行動的、血肉畢現的人的統一性，作為生者和死者的統一性。¹⁰⁷ 這裏我們還可以看到梅洛-龐蒂的肉身概念的影子。

正如只有那些期待世界為善的人才有“惡的問題”，也只有那些認為自願觀念可以通過形而上學深化的人才有自由意志的問題。事實上，儘管自願觀念可以用不同方式擴展或是壓縮，它幾乎不可能得到深化。威脅它的乃是要



使之變得深刻的嘗試，而試圖使其深化的後果是使它全然不可確認。希臘人並沒有被捲進這樣的嘗試。而正是在這種地方，我們與希臘人在深刻之中保持膚淺（being superficial out of profundity）的天賦不期而遇。¹⁰⁸

威廉斯認為，來自不同法律體系的要求使得現代道德回應的角度太多。如果我們不是從國家、公眾、社會、鄰人、受害者所要求的回應來展開論題，而是從行動者對自己的要求開始，古希臘人的本真緯度就得以彰顯。¹⁰⁹ 換言之，體現在古風時期希臘人身上的行為理念並不能被認為是極度個體化的任性和隨意，而是與整個社會之關聯性的內化。即便某些不可控之事在現代社會的評判體系中完全不需要被涉及的個體擔責，但在古風時期的希臘人看來卻仍然必須要鮮明地確認自己的行為責任，因為自尊使然。在這個意義上，古風時期希臘人的責任義務觀實際體現了最高程度的社會化，而霍布斯則揭示了最低程度的社會化。這難道不正好與利奧塔所希冀的後現代性境況相吻合嗎？

康德極力肯定人類倫理觀念的必然性，即義務無疑是理性主體的內生產物。然而威廉斯卻用古希臘的事實表明，古希臘人眼中的“必須”之舉卻幾乎都缺失了康德先天絕對命令意義上的“如果”。也就是說，康德所極力證明的條縷清晰的道德原生邏輯在古希臘人的生活中徹底掛空了，這與利奧塔在《歧論》中所批判的“if……so……”模式如出一轍。因此威廉斯直言希臘人是前道德的，或按照皮亞傑的道德發展說法，希臘人實際上是年幼的孩子。¹¹⁰ 孩童式的歡愉和憤怒來源於對自己榮耀的在意和維護以及對他人榮耀的認可。當自己、自己的群體、自己認可的他人面臨榮耀遭受漠視、嘲諷、挑戰的情況時，孩童式的古希臘人會感到直接的憤怒，而不會去通過康德意義上的倫理道德分析判定自己的激動情緒是否合理。所以這種古希臘人通行的情操氣度把



整個希臘城邦關聯成為一個情感共同體並產生內聚的向心力。通過遵照史詩中的英雄人物，古希臘世界中高尚的人對自己所為血肉之軀的外在世界具有某種期待，而且信定外在世界通過神啟的方式早已為自己在世設定了一種方式，這種外在世界對自己的期許通過現實生活中的種種境遇體現出來。因此，無需思考原因，只需坦然面對。

威廉斯所描述的古希臘人的羞恥觀，既不同於霍布斯所發揚的基於生存條件和工具理性的功利至上主義和道德實用主義，也不同於基於文化人類學和道德譜系學的群體權威模式和輿論流俗傳統。它的單純性和廣含性在於把後世視為罪責、禁忌、避諱的東西統統歸置在以羞恥為單一背景的範疇內。因此古希臘人是通過做了什麼，而不單單指其後果是在他人身上發生了什麼，反過來指向我是什麼樣的存在。現代道德意識讓罪責比羞恥更加透明，但是罪責比羞恥更加孤立於一個人的自我形象的其他要素，孤立於一個人的其他欲望需求。¹¹¹ 柏拉圖和康德都認為理性是道德毫無疑問的和唯一的神聖源頭，所以他們主張的道德自我沒有特殊個性，只有抽象化的普遍個性。假如理性的能力並不足以區分善惡，假如理性無法毫無困難地通盤解決倫理兩難問題，我們還是要期待在人的自律中存在某種限度，在人的心中存在一個自律的他者去承載真正的社會價值。¹¹² 因此，羞恥感仍然可以為我所用，為現代人所用，為後現代人所用。以一種實質性的方式，通過內在化的他者，告訴一個人是誰，他希望成為什麼樣的存在。¹¹³ 威廉斯不無惋惜地指出，這就是古風時期希臘人的倫理心理學，而現代人將罪責孤立出來是讓人遺憾的。從單純且廉恥鮮明的古希臘人到聰明且精於計算的現代人，希臘式的模糊但又無處不在的羞恥感召力衰敗了，但是繼而為之的精確的規範條目和量刑標準反而在很多情況下無能為力。



古希臘人信奉世界由超自然的神聖力量把控，個體生命歷程的先在設定已經在出生時被“預言”，因此個體在情景中的目的性無非是上帝視角中朝著自己必然命運的靠近。威廉斯特別指出，希臘人承認如下事實，即人的生活和倫理身份可能都取決於機遇，這最充分地體現在古希臘的奴隸觀中。希臘人清楚明白地知道奴役意味著什麼，但僅僅將其視作為壞運氣的範式而不是制度上的缺陷。希臘人並不把奴隸制看作是關於正義和非正義的道德僵局，而是看作社會和經濟必然性的需求。¹¹⁴ 所以在前蘇格拉底時期的希臘城邦中，大多數希臘人都不會認為自己的社會角色、心靈追求和自然世界之間是一種黃金分割式的穩固聯動關係，換言之看似和諧的分配可能隨時遭遇無情的變故，追求高尚並不能杜絕從主人到奴僕的變故的發生。反而是亞里斯多德根據已有的城邦形式創立了一種精緻完美的運行形式，強調各司其職的重要性。事實上古希臘人並不把上層人和下層人的命運看作是心安理得的，他們需要隨時面對可能發生的逆轉。亞里斯多德的做法讓人具有依賴感，反而導入了更多的混亂和不安。

現代古典學研究習慣於認定古代世界把社會角色理解為與自然的連線，即認為根莖葉花果實種子對應著社會機制中不同層次的人。正是基於這種無法抗拒的出身決定論，啟蒙主義者反其道而行之宣稱自然不具備規定人的地位的資格，從從中引伸出一種可以利用的解放性力量。啟蒙運動所宣揚的大寫的人正是把社會身份的必然性踩在腳下，開始追求平等的自由權利。威廉斯指出，認為擁有還是缺乏必然身份觀造成了古希臘人和現代人的觀點差異，在很大程度上是不正確的，尤其在對待奴隸的態度上，現代人對於古代人的揣測和古代人自己的觀點具有本質性的反差，因為古人並沒有把奴隸看作一種社會分配給個人的角色。¹¹⁵ 現代自由主義和希臘人世界觀的真正差異在於，自由主義認為



“必然性”和“運氣”這些概念不應該取代有關正義的思考，如果個人在社會中的位置命運不得已要由經濟和文化外力以及個人運氣決定時，所有這些應該在制度的框架內發生，這些制度確保了程式和結果的正義，使社會成員享有平等對待的機會，現代自由主義由此構建出了社會正義框架。¹¹⁶

不同於康德把自由視作為理性的本質，威廉斯認為古希臘個體無法實現行動自由的原因不是主體理性的發揮受到了影響，而僅僅是個體被他人脅迫屈從地行為，也就是說主體的行為選擇權利被有目的地限制和剝奪了。所以個體缺乏自由的結果不是由於理性在和欲望的抗爭中落於下風，而是由於地位權勢更高的他人主觀地進行支配並強行貫徹自己的意圖。威廉斯設問道，難道沒有不處於別人意願支配下且選擇不受限制的情況？在《斐萊布篇》中，普羅塔庫對蘇格拉底說道：“蘇格拉底，我以前多次聽過高爾吉亞的講話。他經常說，說服的技藝遠遠優於其他一切技藝，因為這門技藝不依靠暴力，而依靠自願服從來征服一切。”¹¹⁷ 柏拉圖則借用蘇格拉底之口回應道：“我用少量純粹的白優於大量的不純粹的白說明了這種性質，那麼你是不會冒犯高爾吉亞的——你必須加以考慮的是我們心中的這門技藝是否可以被合理地說成在其純潔性上擁有最大程度的理性和理智……”¹¹⁸ 可以看出，柏拉圖一直試圖證明詭辯術是不足以作為一種技藝被稱道，因為它既有標準又沒有標準，但這與古希臘人的行為觀是相似的。

如何安放靈魂使其不受俗世庸擾，如何使作為靈魂之魂的理性無限制地運化客觀自然並在主體內產生永恆的真理理念，並且堅決地拒止任何經驗感受尤其是欲望對於靈魂的玷染，這是柏拉圖最為在意的問題。理性和欲望的矛盾如何解決？柏拉圖意識到了這一挑戰的棘手性，而康德和尼采也給出了不同的回答。或者



是強制壓抑，或者是操縱轉化，或者是任其釋放。把問題從靈魂轉向城邦，威廉斯指出理性對於勞苦大眾的統治當然是通過欺詐來確保的，在極端情況下只能通過暴力。當亞里斯多德將主人和能力的關係同靈魂和身體相比，男人和女人的關係同理性和情感相比時，實際上是用一種不那麼殘酷的方式回避了過於陰暗的現實。¹¹⁹ 柏拉圖的著述全部用對話體寫就，全部存在著交鋒和辯論的物件，這暗含這一種越辯越明的真理觀，但卻忽略了在行為範疇內並不存在說服而只有妥協和遵從。因此哲學討論實質上是在理性說服外表下的交換，這種交換必然含有屈尊和狡黠的因素，必然帶有冠冕堂皇的修辭和利益交換的待價而沽。

反觀後現代社會中，生產系統漠視恥感，因為恥感無助於系統的穩定和效率，換言之，系統以沒有完成生產任務為恥。公眾的輿論壓力成為興奮點但又轉瞬即逝，個體反思的聯繫被切斷，個體以適應不了系統為恥。在這種意義上，如果我們回顧希臘人的想法，我們會讓自己所需的倫理想法更有意義。所以，後現代性也不必過度譴責啟蒙運動的理念，只要啟蒙支援的是對社會和政治真誠的追求，而不是道德的理性形而上學。¹²⁰ 亞里斯多德提倡中道，因此會在柏拉圖和康德堅持道德普遍自我的態度之外，創立一種看似較為“妥協”的倫理實踐觀，即把倫理意義進行分層和細化，把行為的倫理動因解釋與具體的施動情境關聯起來。也就是說，個體心靈會根據所處條件對自己行為的倫理意義進行某種反思。如果個體自身的修養和領悟力足夠的話，他就會自然而然地判斷並找出最為合適的應對方式，以解決倫理矛盾和兩難問題，並且精巧地維護各方的利益關係。坦白而言，這種無損的倫理實踐方式的確具有相當的道德吸引力。但是利奧塔已經為我們戳穿了這種倫理道德架構的極權特性。所以，古希臘人的羞恥觀在某種意義上更適合作為後現代社會的一種政治精神嚮往。



2. 福柯的主體解釋學

在1981–1982的法蘭西學院授課中，福柯以“主體解釋學”為標題，轉向古典美德研究。通過解讀柏拉圖的《大希庇亞篇》，福柯把“修身之術”看作為古希臘美德教育的典範。古希臘時期，修身是貴族和上層統治者培養後代繼承人的必備環節。正如《國家篇》中蘇格拉底所言，即便把德育功能歸因為城邦和法律，父輩權威的重要使命依然是通過一整套自省躬行和社會實踐的方式把關於城邦和美德的信念傳承給後代。其目的是使為了未來的統治者轉向自身，轉向他人，轉向城邦。而且正如麥金太爾所指出的，在亞里斯多德那裏“道德的美德”（moral virtue）並不是同義反復，美德的實踐也不是為了美德之外的善，美德就是美德自身的目的、酬報和動機。¹²¹ 基督教的原罪救贖觀把德行的決定權轉交給上帝，強調通過現世全心全意的隱忍修行和堅貞信仰獲得救贖，“摒棄贖罪之身以求解脫”成為實現美德和自我愛惜的律令。啟蒙運動頌揚大寫的人，關愛自我和實現自我的方式首先被“我思”和“我識”的理性崇尚觀所取代。某種程度上，當代的“道德虛無主義”危機在於各種思想的道德立場申言被知識和科學話語深深浸透，任何以宗教或友愛或法律為根基的道德邏輯都無法逃脫認知語句的色彩。乃至在現代社會的生活戲劇中，美德成為一種客觀的心理學性情。福柯希望通過思考古希臘以修身實踐為導向的美德倫理，重新界定自我，因為這種修身倫理實際也是一種生存藝術和生存解答——人作為群居的生命體如何自治和治人？¹²²

福柯認為：關心自己事實上就浸透了他人的存在，既包括作為生活導師的他人，也包括作為朋友和父母的他人。¹²³ 對自己的關心其出發點不是自我，其路徑也不是從社會到個人，而是一種對於社會關係的感性社會體驗，其目的是為了讓自我更好地返回



社會和融入社會，並把個人與社會的紐帶看作是牽引自我不斷完善的強化途徑。古代政治是站在主體間性的位置上出發的。修身之術的成果在某種程度上體現為亞里斯多德的實踐智慧，即主體在實際的例子處境中訓練自己如何作為道德的行為主體行使理性決斷。在這一過程中，通過對事件中的矛盾和各種關係的爭訟作出法官式的裁決，個體實際上是在熟悉主體間性的特質並將其納入主體性中。所以關心自己絕不是把自己隔絕於社會進行隱居式修行，而是積極地投身生活世界，在各種現實事件的洗禮中成長並塑造全新的自我認識，用世界的角度重新教導自己和發現自己。關心自己不是為了顧惜自己的純潔性而不與世俗為伍，而是恰恰相反把自我建立在世界的無限性上，從而明智且坦然地尋得自己在社會中的位置，成為城邦體制平穩運轉的合適的維護者。因此在外在的向度上，關心自己就是以恰當的時間、地點和方式行事，讓我們作為人群之間的維繫。¹²⁴

通過向自身內在的轉向，伴隨這種自我啟發和自我內省式的實踐產生了一種以整體性優先的倫理立場，個體恰如其分的行為是由於真正理解了這種內化的整體倫理觀，後者實際上也可以引申出個體在各種具體情境中的最佳行為策略。只有通過自我修身，個人才有可能把這種整體倫理觀真正用於糅合了法定關係、權力影響、利益衝突等負責情況的複雜案例中。人和自身並不是誰凌駕誰的關係，而是相互尊重的關係，個體在這一過程中學會控制自身，學會成為有羞恥感的主體，通過自身戰勝自身，通過自身控制自身。¹²⁵ 福柯的政治觀聚焦於個體如何參與公共政治生活，這也是主體性和主體間性進行碰撞的焦點。福柯認為不是要讓自我的理智去指導公共政治生活的正確性，而是公共政治生活的先在性為自我的完善指明了方向並成就了自我。社會身份都是易逝易變的，而自我的角色是不變的，所以人在社會中的政治任



務不是去學會用權力強迫別人，而是學會如何在權力中平衡自己和運用自己。換言之，要努力在社會政治生活的複雜性中學會成為一個獨特的社會化的自我。

在1976至1979年的法蘭西學院授課中，還福柯考察了“國家譜系學”，國家被認為既是總體化的又是個體化的。現代國家把教士治理的結構和國家理性的結構合二為一，把人民和個體的雙重角色涵蓋於一身，福利國家則是現代國家終極形態。¹²⁶ 福柯區分了三種鬥爭方式：反對政治支配的鬥爭、反對經濟剝削的鬥爭、反對倫理馴服的鬥爭。¹²⁷ 新的鬥爭無法冒充為個體解放，因為國家就是個體化的母體，但福柯的目的不是力圖讓個體擺脫國家及其制度，而是讓我們擺脫國家和與此相關的個體化形式，並宣導新的主體性形式。¹²⁸ 在福柯看來，這種權力形式是以拯救為導向的（與政治權力相對立），它是奉獻（與君主權力相對立）和個體化的（與司法權力相對立），它與人生及其過程有著共同的外延，它又與一種真相（有關個體自身的真相）的生產有關，個人與共同體的利益權利關係，既相互完善又相互反對，是對立面之間的共謀關係。¹²⁹ 福柯的上述觀點，對於利奧塔所描述的後現代語境下的個體存在同樣具有深刻的啟發性。

3. 德里達的友愛政治學

德里達在《友愛的政治學》試圖討論友愛在古希臘政治架構中的地位和作用，以及友愛在現代社會中的政治處境。德里達發現，雖然亞里斯多德宣告對於友愛來說，主動的愛比被動的愛更有價值，但首先提出來的卻是正義和公正問題，因為正義刻畫了一種公平行為方式的特徵，友愛就成了正義行為的同義反復，友愛就在於正義的行動。¹³⁰ 《呂西斯篇》中確立了幾種正義的難題，但仍然無法精確解釋何為友愛。德里達指出，如果按照亞里斯多德的思路，發現友愛的唯一途徑就是質問愛的行為和體驗。



然而在行動之前友愛也本質地蘊含著主動性，所以我們就會陷入互為因果的循環論證。因此，亞里斯多德又提出“本源友愛”，這種完滿的信念既可以超越時間性，也能安置時間性。除了本源友愛，亞里斯多德認為還具備一種讓友愛成為可能的先天習性。但同樣沒有明確說明這種先天習性是首先體現為主動的愛，還是首先體現為對至善之愛的感悟。

根據亞里斯多德的闡述，某種程度上友愛和德性是同一個問題。通過友愛和德性的互構，友愛問題、民主問題、公民問題和主體問題便彼此敞開。¹³¹ 友愛問題也就是政治問題。政治上的衝突和兩難選擇也變成友愛的選擇性問題。也就是說，必須在你愛的人之間，你必須愛的人之間，你可能愛的人之間做出選擇，在他們本人之間選擇，在他們與別人之間選擇，在他們所有人之間選擇。¹³² 但是德里達指出，德性並非自然存在。因為德性依賴自由、決斷和反思的信賴感，所以不可能僅僅是自然的。因此，友愛和德性又分屬於內在和外在的特性，內在的友愛的信念呈現為德性的理由在於它的自律和獨立決斷。

德里達還認為，我們需要調和本源友愛的絕對性和主動友愛的不對等性，換言之，亞里斯多德的愛的哲學中存在著張力。因此，我們必須需要一種政治智慧。在這裏，德里達認為我們可以借鑒尼采在《查拉圖斯特拉如是說》中強調的兄弟友愛觀。¹³³ 根據尼采的指責，古希臘的友愛觀中存在內生性的矛盾，這個矛盾在於一方面，古希臘哲學家把友愛看作是最為高尚的情感，只有哲人才有資格去體驗和實施這種情感，但是哲人實施友愛的手段相當匱乏；另一方面，作為城邦的統治者實際具有實施友愛的最佳條件，但是哲人認為他們根本不懂何為友愛，因為他們沒有哲學智慧。所以友愛的主動性始終無法發揮，哲人意圖發揮但沒有途徑，城邦統治者有途徑但卻不知如何發揮。¹³⁴



德里達指出，希臘城邦的組成結構像是同一個家庭中的兄弟，希臘城邦之間的分歧最後都能達成某種消解，甚至在異邦人和野蠻人的看待問題上也比後人想像的更加友善。這種生活世界中的友愛其根基在於實際的血親關係，這種友愛的基石是同族同種性，是同胞之間的本然互愛，來自於有機團結的共同體的穩定遺傳性。這種血親關係不僅由言語表達方式表現出來，而且表現在行動的相似性判斷中。換言之，保證這種友愛關係永恆有效的不是其他，就是事實上的同宗譜系學。這樣，哲學家們所談論的友愛就在現實經驗世界中找到了物質源頭。然而德里達反復引用亞里斯多德的一句話，即“朋友啊，根本沒有什麼朋友”。這從一個側面反映出，友愛作為一種情感從古希臘時期就與政治存在某種不吻合。

事實上，在整個《友愛的政治學》一書中，德里達圍繞亞里斯多德的這句話層層深入，就是想弄清楚一個核心問題：友愛的政治究竟是否可能？而且，德里達在書中直接安排了一個與友愛政治學針鋒相對的對手，即施密特。後者的政治觀以敵我的區分為前提，這與友愛的情懷是截然不同的。德里達想要通過亞里斯多德的悖謬式命題提醒我們，雖然友愛的使用受到諸多局限，但友愛的範疇是可以超出敵我的境界的。這種主動發出的善念，是可以超越自希臘以來的關於政治對立的種種傳統的，這種友愛不僅僅是站在同一個敵人的對立面的朋友間的友愛，而且是可以化解敵人的友愛。德里達的意思或許是說，這樣的友愛才是後現代社會的希望所在。

4. 列維納斯的他律倫理

在猶太教傳統中，對於“上帝的選民”這一理念的堅持使得遵從比思考重要得多。由於已經把自己無條件地託付給了上帝，所以質疑便是最大的僭越。猶太教律法經典《塔木德》更像是猶



太教對於上帝隱微之義的集體解讀和認定，因此個體只有在親身躬行中感受上帝之愛的任務，沒有質疑的權利。換言之，行動之前的斟酌和遲疑只能說明你還沒有資格去感受上帝的教誨。然而列維納斯試圖指出，現代性的席捲卻讓人們不再甘於聽從無條件的訓命而是落入工具理性的宰製之中，虔誠的信仰被功利性的謀劃算計取代，人的智慧淪為卑微的物質奴隸。由於歷史上猶太人所遭受的顛沛流離之苦和殘酷統治壓迫，猶太傳統始終強調個體的渺小與細微，強調在苦難之中低首聆聽來自上帝的福音，更為重視上帝的訓誡力量所喚起的敬畏之感和絕對服從。相比之下，希臘的神話史詩傳統由於重視人的鮮活本性，因此在轉向基督教後依然保留有一種人的自尊痕跡，體現為一種通過仰視上帝的偉大使自己得到救贖的信心。兩種傳統都試圖追求類似於康德在第三批判中所描述的崇高體驗，但是前者是一種虛化的追求，即認為無法在現實世界中發生純粹的面對面的天啟感受，而後者是一種實化的追求，即相信只要通過虔誠地祈禱，上帝便必定會通過直面的顯露表示嘉許和憐憫。或許是在重重苦難中已經喪失了作為一個種族的的存在優越感，猶太傳統並不過分強調一種末世逆轉的彌賽亞觀，而是主張在現世中遵規篤行，在萬事萬物中體驗造物主無處不在的關注和關愛。猶太教義的實踐不依賴權威公理的監督，也沒有如中世紀基督教特權階層對於國家和人民日常生活的壓制盤剝，只是單純地信奉真理理應在日常生活世界中被點滴地無條件實踐。宗教就是生活，生活就是宗教，猶太傳統代表了一種倫理化了的神學嚮往。¹³⁵ 猶太傳統中的正義意味著逐例判斷，即不依賴任何先在的概念，只是根據當下的情景和語境進行裁決。

在戰後法國的思想家中，列維納斯是最早一批指出正是由於“他者”始終處於啟蒙運動以來“我認知”的陰影之中，因此才導致了現代文明的道德危機。其中最為負面的例子就是海



德格爾在猶太人大屠殺事件上的沉默。在西方的“柏拉圖—基督教—啟蒙”脈絡上，主體與他者的關係始終是極為不平等的，體現為佔據優勢地位的“主體認知”能力與始終處於劣勢地位的“被認識”之間的主僕關係。在主體哲學的科學話語光環下，他者在傳統上就僅僅是被定義為被從“我思”立場出發去認識和同化的客觀物件。換言之，他者最多只是我眼中的相對他者而非絕對他者，我亦拒絕任何從他者發出的倫理道德向度。列維納斯通過“臉”的比喻和“不可殺人”的絕對倫理命令，試圖堅定維護“絕對他者”的超驗性本質，即他者作為存在者的存在是絲毫不依賴主體的，他者的源頭類似於海德格爾所指的存在之神秘本源，既不可能被主體通過理性理解，也不可能被主體內化和操縱。列維納斯試圖完全扭轉自我與他人關係的不平衡性，讓主體完全處於被動狀態，讓對他者的責任先於主體意識的發生，行動的義務先於行動的內容而存在，接收者無論如何行事都首先處於義務的狀態中。¹³⁶

這就是為什麼那天我在說，我背叛了列維納斯，因為顯然我借用他的學說或理論，即借用他的指令描述的方式本身，和他自己的方式是格格不入的，在他看來，在指令的關係中，即在指令的語用關係中，也即在（幾乎沒有）經歷過得義務的經驗中，正是他者的超越性質才是真理本身。這種“真理”不是本體論的真理。對我來說，它不可能是真理。¹³⁷

當我說“超越”的時候，我借用了列維納斯用過的術語，康德也用過，他說使我們承擔義務的某種絕對超越我們智力的東西。對我們來說，語言最首要的是說話。但在有的語言遊戲裏重要的是傾聽，這種遊戲的規則是有關傾聽的。公正遊戲就是這樣的遊戲。在這種遊戲裏，我們只是就我們聽到的東西發言，也就是說，我們作為聽者發



言，而不是作者。這是種沒有作者的遊戲。同樣，西方的思辨遊戲是沒有聽者的遊戲，因為思辨哲學家所能容忍的唯一聽者是門徒。那麼，什麼事門徒？門徒是能夠成為作者，能夠繼承師傅衣鉢的人。他是師傅唯一對之說話的人。這是種屬於語用關係上的特權；它規定了語言遊戲的範圍。¹³⁸

利奧塔通過不斷揭示話語體系中“說者”和“受者”間的制約與被制約關係，試圖佐證列維納斯對於“主體”和“他者”之間存在傳統的壓迫關係的論斷。“我-你”不同於“我-它”，因為“我-它”的道路會不自覺地走上“主體-客體”的知識論傳統。“我-你”關係不是物件關係，你不是我的認識物件。¹³⁹ 列維納斯將其轉化為自律和主動屈尊的倫理思維，這既不是單方言說的倫理學，也不是雙方商談的倫理學，而是靜靜傾聽的倫理學。¹⁴⁰ 利奧塔認為語用倫理學中最重要的是受者，他者的外在性體現為時間維度中的語用事件，他者的絕對性體現為語句鏈結的必然和語句發生的必然。列維納斯堅持倫理學是第一哲學，正義性就在於面孔之間的關係中。列維納斯用“有”（ilya）而不是“to be”，是為了體現人在現代性社會中主體性的喪失，人變成了一個純粹的客體，而在這樣的冷漠社會中，最大的公正就是實現對陌生人，對他者的主動的愛。¹⁴¹

列維納斯的倫理學在利奧塔思想中處於一個特殊地位，因其所代表的希伯來傳統與希臘傳統對照鮮明。對列維納斯來說，道德首先來自與“他人”的面對面，來自“他人”對我的道德呼喚。利奧塔在列維納斯“對他者的責任”這一倫理主題中獲得深層共鳴：即從相互責任轉向對於責任不對稱的關注，從出於規範、義務、制度層面的責任轉向對於務實的、情境的、行為的責任的關注。事實上，利奧塔與列維納斯始終堅持康德關於“描



述”與“規定”的區分，反對將“責任”形而上學化為一種超驗條件，強調責任只能在具體行為中被體現，把責任看作導致某種規範行為的原因在本質上是錯誤的。責任本不應該被理解為自然、社會、文化的建構物，但是現代社會的話語類型在合理化體系的力量影響下，各種規範性責任已經與話語類型牢牢捆綁在一起，表現為一種用來裁決和評判行為的超驗道德約束。換言之，利奧塔的話語批判觀點在列維納斯這裏得到了印證。列維納斯是當代西方最為明確提出回歸猶太教《塔木德》式責任觀的思想家，利奧塔在《歧論》和《正義遊戲》中試圖將其納入自己的語句邏輯體系，而最為矚目的便是對“異教主義”的宣稱。利奧塔認為猶太教經典中鮮見抽象的善惡標準，而代之以豐富的具體處境中“做什麼”的定言指令，這種把情境條件下的道德判斷轉化為行為命令的方式就是異教主義的精神實質。此外，列維納斯對於“第三方”的論述還揭示了主體和正義的無限性，因為“面對面是一種終極的和不可還原的關係，幾乎不能被思考者用概念表述，除非他立即意識到一個新的對話者的存在。這使得社會的多元性成為可能”。¹⁴² 相比之下，列維納斯的倫理學是一種要求很高的“神聖理想狀態”，而利奧塔的政治倫理則始終與“不公正”和“霸權”進行面對面角力。利奧塔所持的語言遊戲觀和多元正義觀與列維納斯存在緊密契合的關聯性，後者關於“倫理學是第一哲學”的思考賦予了利奧塔檢視自身的角度。

七 現代性批判

某種程度上，現代性的失敗在於把應對複雜性挑戰的人性和應對生存性挑戰的人性混為一談。後現代性的關鍵不在於“後”，而是“再/類似/徹底從頭到尾”，在於重拾被遺忘的原初。啟蒙



向人們昭示自由的地平線，勾畫出“世界公民”的憧憬，但後工業時代的技術複雜性使得人性面臨巨大挑戰。一方面，本雅明和阿多諾的“顯微科學”試圖尋找還未被現代性塗抹粉刷的痕跡，撫慰情感上的傷痛點追憶，還原失真圖像。另一方面，現代公共知識份子的做法已經無法培養出公民意識和人性。對現代性失敗根源的探究是利奧塔畢生思考的問題，也是他歸置人類社會後現代出路的前提。在《後現代狀態》中，利奧塔對現代社會中知識和權力的互生關係進行了淋漓盡致的剖析。

自柏拉圖開始，科學合法化的問題就與立法者合法化的問題密不可分。從這個角度看，判斷真理的權利與判斷正義的權利是相互依存的，儘管這些陳述分別服從於各自的權威，在性質上並不相同。這種被稱為科學的語言和另一種被稱為倫理政治的語言之間有密切的聯繫，兩者都來自同一個地方，或者說來自同一個“選擇”，它的名字叫西方……知識和權力是同一個問題的兩個方面：誰決定知識是什麼？誰知道應該決定什麼？在資訊時代，知識的問題比過去任何時候都更是統治的問題。¹⁴³

政治的本質是從意見到行動。現象學、康德、馬克思主義，都是一種反省反思批判性的學說。現象學和康德的精神要更近一些，都是懷疑知識的可能性並從主體性入手，檢驗主體到底能知道什麼。不同在於現象學完全從經驗的感性直觀入手，拒斥先驗主體性。所以如果要從主觀到客觀劃分程度，意識形而上學應該在最左側，其次是康德，再次是現象學，最後是馬克思主義。馬克思主義完全從社會事實出發，對哲學進行完全逆向的批判並說明以往哲學的錯誤，因為只要我們依舊提及“意向性”，便還是從思維的尤其是哲學思維場來看待政治，因此永遠不可能是徹底的。利奧塔正是在上述意義上不斷提醒我們把這種背景“除魅”。



本章旨在超越利奧塔對於科學知識和權力關係的論述，從話語、倫理、歷史-政治和宏觀社會等角度更為深入地挖掘利奧塔對於現代性批判的深度。

（一）現代性話語

利奧塔指出，如果我們羅列出所有的語句種類在一種協商政治形式中，我們會發現各種語句類型被孤立和交纏於一起，但卻沒有如現代性所期許般融合。他對政治範疇中存在的語句種類進行了一一列舉。¹⁴⁴

1. “疑問-規定性”語句——“我們必須做什麼？”(what must we do)——確定目的(determination of ends)
2. “疑問-描繪性”語句——“我們能夠做什麼？”(what can we do)——對手段的認知，對生活經驗進行認知分析(the cognition of means, the analysis of the data of experience)
3. “想像性”語句——“這是我們能夠做的”(here is what one could do)——擬制、對於模式的闡明(simulation, the elaboration of models)
4. “修辭性”語句——“他人是錯的我是對的，相信我”(the other is wrong and I'm right, believe me)——公開爭辯、意見之爭、宣傳(public polemics, opinion campaigns, propaganda)
5. “裁決性”語句——“我們決定了一種模式以便提供負面效應最輕的對於規定要求的回應”(we decide about a given model that it gives the least bad response to the interro-prescriptive phrase)——決議、計畫、投票表決(resolutions, programs, voting results)
6. “規定性”語句——“你必須與給定的模式一致行動”(you must act in accordance with a given model)——法規、條例、教令、通告(statutes, decrees, laws, circulars)



7. “規範性”語句——“這一描述具有合法性”（this prescription is legitimate）——憲法（constitutional law）
8. “審判性”語句——“這種行為與合法性陳述不一致”（such and such an action is not in conformity with the legitimate prescription）——裁定（verdicts）
9. “政治性”語句——“不遵從的行為遭受壓制”（nonconforming action is subject to repression）——不服從便採取威壓和脅迫（coercion）

這些語句的真實有效性如何確定？真實性的有效性需要通過過程式認證，而柏拉圖創立的傳統是驗證理念和指涉物件是否同一。利奧塔指出這種真實觀後來演變為：我們相信某物存在，它便是真實的，即便無法驗證它的存在。這還帶出另外一種情況，如果個體面前有一張桌子，他便可以宣稱桌子是真實的，即便沒有任何證人或證據存在。利奧塔認為，存在性不是從經驗事實中歸納總結出來的先在預設，關於本體論存在的爭辯也是無意義的，因為我們總是首先相信某物存在，繼而才得出它的存在性。存在性的真實性完全取決於主體是否能夠提出有效性認證。從這一角度看，真實性似乎無可避免地帶上了虛無主義色彩，這也是古希臘智術師所開創的詭辯傳統。

利奧塔認為，對於真實性的確認其源頭是一種“直證”（deictics），也就是主體在此時此地的感覺確認。¹⁴⁵“我”、“時間上的此刻”、“空間上的此處”是完成這一直證過程的必不可缺的因素。在這裏，利奧塔尤為關注時間性標誌“此刻”（now），以及言說角色的區別和關聯（說者、受者、我、你），因為它們都對最後的論證信度產生直接影響。換言之，話語通過時間標識和角色標識，可以向我們遮蔽某些對於存在性的意義質疑，並“創制”存在性的意義讓我們信以為真，利奧塔通過以下例子來說明。¹⁴⁶



A問：“你何時離開？”（When are you leaving?）

B答：“現在。”（Now.）

B陳述：“我現在要離開。”（I'm leaving now.）

利奧塔通過B的兩種言說方式來分析“此刻”的時間性意涵。他認為在第一種問答情況中，“此刻”是自我指涉的時間意象，具有不受前因後果影響的自主價值和自治功能，是大寫的“Now”。而在第二種陳述情況中，“此刻”不是自我指涉的，而是被安置在語句呈現中的時間性參照，它的作用是構造一個語句發生的時間維度，並向前向後對前設語句和後繼語句延伸出連接端點。利奧塔接著又舉出另一個例子。¹⁴⁷

A “法國大革命點引起觀眾激情。”（the French Revolution aroused the enthusiasm of its spectators.）

B “康德所言法國大革命點引起觀眾激情。”（Kant said the French Revolution roused the enthusiasm of its spectators.）

利奧塔指出B所代表的語言現象在科學認知的統治下是普遍存在的。隨著反復地多層引用，最初康德關於法國大革命觀點的論證關係被稀釋和抹平了。換言之，B的有效性成立的論證焦點不是檢驗康德本人對於法國大革命和觀眾之間關係的論述是否正確，而是轉移到聚焦於這種表述究竟是不是康德所說。A代表康德最初的一種待定的，可對可錯的敘述。但是通過B這種方式，A被轉化成為一種“概念性命名”，繼而逐漸獲得客觀實在性。A的這種客觀性本質上應該是臨時賦予的並且與歷史環境密不可分，但是慢慢地人們就遺忘了它最初的狀態，並認為本來就是如此。所以，隨著後續語句的不斷復述連接，我們把偶然性敘述和歷史性敘述的客觀性以及實在性都混為一談。利奧塔把這種現象稱作有效性宣稱從p變為q的情況。¹⁴⁸ 利奧塔繼而指出，通



過以上的方式，被援引的證據甚至可以發生在結論之後，也就是對於引述過程的邏輯有效性論證反而被當做所引述結論的證據支撐。在利奧塔看來，這就是現代性宏大敘事的具體操作手段。

更為可怕的是，柏拉圖以來的真實性傳統始終傾向於通過“命名”（name）的方式，把真實性的指涉程式過程固化下來，使得真實性與直證源頭完全割裂。這裏利奧塔又以 t 和 $t+1$ 時間為例，即通過命名這種方式，其實預設了現在的 t 時刻和未來的 $t+1$ 時刻的關聯性。¹⁴⁹ 只要這兩個時刻的敘事都採用同一個名稱，那麼不論是否屬於同一個語句類型，都有一種潛在的趨近性。現代性敘事正是利用這一特點進行表面上看似“合理”的統一。通過賦予“待定的真實性”以“概念化”外衣，話語所期待和依賴的真實性變身為一種永恆普遍存在。真實不再是我們感受到的真實，真實只是理念和話語邏輯的真實。利奧塔的現象學背景再一次發揮作用，他的上述批判實際上與現象學所強調的通過本質直觀體驗意義不謀而合。

利奧塔認為，命名的真假判斷和本質的真假判斷本質上是不同的。按照柏拉圖的真理判斷標準，命名和本質之間的一致性才是真理的基礎。但是現代的結構主義語言學和維特根斯坦都已經論述過能指和所指關係的任意性，所以判斷名稱的真假是沒有意義的。利奧塔在此基礎上更進一步，認為本質的真假判斷同樣不是唯一的，也就是說本質的意義非但不是直接顯露的，而且無法通過一種手段便可完滿地反映。存在的本質意義還內嵌有歷史環境的因素，所以我們只能探知某些意義而不可能得到全部意義。

利奧塔指出，認知語句若要形成完整的論證結構，必須借助例證語句。或者說，認知話語的論證源頭是例證，例證是認知話語中概念名稱的直接支撐。例證在認知話語中的典型形式體現為“以此為例/便是如此”（Here's a case of it），這裏的“它”（it）就是概念名稱或概念圖式。但是利奧塔強調，這裏



看似用具體例子為概念名稱提供了直接證據，但實際上是一種“同義反復”（tautology），是名稱和客體之間的“同形同構”（isomorphism）。因為我們完全可以認為先有概念和名稱存在，然後再通過概念和名稱尋找例子。因此，認知話語所構建的真實也並不是真正的真實，真實是感覺的真實而不是客觀物的真實，是生活世界中現象的迭次顯現。

現代性敘事的證據是通過否定建立起來的。否定是現代性敘事的核心，邏輯否定代替了本質否定。我們在論證過程中展示的不是感覺，而是被命名之物。在利奧塔看來，話語的證據不是證據，反而會毀了實在性的真正依據。如果我們拋棄現代性敘事對於“證據”的狹窄定義，那麼只有直觀感覺是可信的。但現代性敘事的概念化對於直觀感覺同樣是威脅，在這種背景下胡塞爾意義上的反對理念論回歸直觀便重新具有了後現代意義。歷史的存在性不在於流暢和同一，而是在於分歧和爭訟。

利奧塔認為應該嚴格區分政治（political）和政治學（politics），後者是認知話語對政治領域侵越的結果。政治的本質功能是規定歧論，一味追問政治性的起源並無益處，政治就在社會生活中。社會由語句的廣大外延決定，政治就是語句的連接模式。政治理應是形式上的，但在現實中政治自身又成為了一個語類。政治的作用在於無偏見、無預設地見證各類語句的發生，在於開放地承認語句之間的不同。利奧塔指出，在古希臘城邦中沒有政治學的概念而只有政治的概念，城邦允許不同的陳述間通過爭訟的方式互競，所以古希臘具有多元政治的特徵。¹⁵⁰ 現代性以來，工業革命賦予科學話語以優先權，資本主義又賦予經濟話語以優先權，所以現代性背景下話語連接模式的互競存在兩個層面。

政治的本質特性和政治的區分依據都是話語類型。政治就是話語分歧的弱勢一方如何在爭訟中被馴服並被植入“規範”的連接方式。各種政治實踐形態都有其存在的理由。但是利奧塔同時



指出，還是有沒有被完全馴服和同化的“剩餘物”（residue）存在，它們總是在等待時機以便從話語連接的空隙中掙脫出來，從俗語的束縛中突破並實現起義。¹⁵¹ 為了壓制“剩餘物”的反抗，現代性把某些特定的責任說成是人性的剩餘物，試圖用構建起來的倫理話語中和剩餘物的能量。利奧塔認為，強調忍讓、奉獻、犧牲的政治理念本身就是一種“壓迫”，它試圖為了達到政治治理的有效性，通過虛設的有限理念掩蓋事例的無限性事實。另外，知識份子在其中也起到了負面作用，知識份子成為了現代性抹除歧論的從犯。

利奧塔堅持必須在康德的立場上區分理性話語的“公開使用”和“私人使用”。¹⁵² “遵守（obeying）”只是私人使用理性（維特根斯坦已經明確無誤地指出）。在社會範疇中，受者是社會機器的一部分而且是被動的，他的理性使用是受到普遍利益制約的。在這種情況下，個體作為社會範疇中的受者不應對命令產生疑議，個體也根本無法反抗社會。有學識的個體會去質疑業已形成的理念，並作為自由思考者去理解理性。他會撇開本能直觀的呈現和普通個體的關注，嘗試去開拓理性能力空間。康德稱之為對理念的懷疑和敏感，並將其看作是人類的神聖權利。沒有任何人有權去阻礙理念語句的自由公開，而且對理念的仿製和重現是來自人類文化中的根深蒂固的影響。

康德認為權威哲學的實現是依靠“宛如（as if）”的類比手段，而批判思維所用的語句通路模式則是“宛如公眾已經被意識到（as if the republic were realized）”。批判思維往往宣稱一個民族作為理性存在物會與理性理念的發展相悖，從而拋出設計好的理念。理念發展的重要一環在於去招納和發展受者，即營造“讀者世界”，也就是公共領域的開源討論。私人的寫作行為是與上述讀者世界的斷聯，因為作者把理念作為客觀普遍物和思維的有機目的行為，而不作為官能的本能反應，但是私人寫作卻可以補充



科學論和目的論背景下的現象。普通個體強調物質目的，讀者世界強調自由公眾領域和倫理理念。人把自然的終極性思考為一種目的，這本身也是一種理念。正因為“共同體語句”的存在，哲學家們雖然提倡自然權利，但都不會直白地告訴受者，也不會充滿信心地宣稱。因為對他們來說，共同體已經不是倫理政治領域的潛在受眾，只是社會學的指涉物件。但是異見者（學者）必須公開自己對於理念的論點以求儘量實現。在這種情況下，哲學家與思考世界的理想對等起來，與人類理性的終極目的對等起來，他的讀者並未存在而是正在趕來和正在形成。因此，任何當權者都絕不可以擾亂理念的流通和競爭。

（二）現代性倫理

倫理語句的關鍵在於“盲視”（blindness）。在於把自己置於他人的位置上，中和他者的超驗性。但是主體和他者的“不平等”關係成為倫理語句隱在的先天缺陷。傳統上對於倫理話語的論證總是試圖確定一個至高、至善、至聖的本基，利奧塔卻並不認可這種策略。在《聖經》“創世記”中，上帝吩咐亞伯拉罕拿兒子來獻祭。後世的各種詮釋總是試圖用神聖的目的性解釋亞伯拉罕作為上帝虔誠子民的獻祭“責任/義務”，利奧塔認為這種話語嘗試都是虛妄和修辭。同樣地，奧斯維辛悲劇也是意義和行為的脫節。如果說納粹用“上帝懲罰子民”的神諭來解釋對猶太人實施種族滅絕的“合理性”，這本質上是一種強加的犯罪，是納粹主體強迫猶太人他者無條件接受並遵從的意義。所以，利奧塔認為責任絕不是外加的，而必須是內在的和理解性的。

利奧塔進一步指出，上述用至高、至善、至聖本基演繹出倫理責任的策略“讓行為義務成為主體責任意識的醜聞”。¹⁵³ 也就是說，由話語所陳述的行為義務使得主體喪失了對自己身體的



自由控制。而在康德的意義上，自由才是主體的最高責任，自由的義務驅動著理性的運轉。所以上述話語策略實際上是讓倫理和自由對立起來。通過話語的說服力和影響力，話語拋出的“責任觀”讓主體深深地恐懼如果不這樣做，我便不再具有資格去追求至高、至善、至聖意義上的圓滿的、整體的我。所以，倫理話語“威逼利誘”主體不得不通過遵行被認可的責任來重拾一個完整的自我，用某時某刻的行為向著被構建的終極性靠近。利奧塔尖銳地指出，這種傳統的倫理話語策略是人為地製造“自我”（ego）和“自身”（self）的分裂。¹⁵⁴ 為了兼顧“自我”的“完整性”（totality）和“自身”的“終極性”（finality），主體不可以讓自我的意識衝動在自身產生行為效果，也不可以讓自身盲目偶然的行為違背自我的信仰堅持。在這雙重枷鎖的束縛下，主體只能虔誠地完全依照被肯定的教義規範去思考，去行動。

倫理意義上的“自我”（ego）並非是完全的從他者開始的逆推，而是他者在我意識中的降臨和突入。用辯證法來看待自我和他者的關係是不恰當的，因為他者只能是我眼中的他者，如果非要把自我劃分為“內向的本真自我”和“外向的他者自我”並讓二者對置起來，這就是把主體的意義理解力荒謬地看作是從兩個完全對立的方向上發起的，現實中的主體絕不可能是這樣一種分裂狀態。內向自我的形成離不開外向他者的角度，但是自我揣摩他者看待自己的立場，對他者的責任是自我在第三方角度上的判斷，但同樣是自我揣摩旁觀者看待你我的立場。因此，利奧塔再次印證了自己的觀點，即把他者看作時間、地點和本質的實體是一種實在論假像，他者意識是主體內生性的變位，而不是什麼由規定性話語開啟的主體從未意識到的意義。利奧塔直言，“自我”不是被外在賦予的“自我”，如果沒有自我的本性直觀的理解力，倫理觀作為一種信念是不可想像的。¹⁵⁵ 但是現代性為了建立起從知識話語到倫理話語的通路，恰恰是要求主體



忘記本性自我，完全依照外在的倫理規範行事，這樣的他者觀本質上是虛假的。

鑒於此，利奧塔反復強調倫理責任中的“我”不是“我/你”的複合，“我”只是“我”。責任的合法性並不是先在的權威給予我的，而是我給予他者的。¹⁵⁶ 正義不是別人的正義，只能是我的正義。事實上，傳統的倫理話語最大的問題就是把“自我”掛空了，被告知的“責任”異化了自我。自我只能處於受者的位置上，說者要麼是基督教傳統中的上帝，要麼是現代性道德中的絕對命令，無論哪一種情況自我和責任都是分離的。在現代性話語中，“責任”被體現為語句連接的規定，即“如果……，那麼……”，語句類型把它所允許的責任規範內化在言說語法中，主體別無選擇。倫理話語的最終目的是讓主體進行“自我審判”，讓自我既是說者又是受者，讓被外在規範掌控的自我自覺地驅使自己如期待般述行。利奧塔指出，責任不是可以被證明的事實，而是主體感受和理性推理，是一種跡象和徵兆（sign）。¹⁵⁷ 另一方面，所謂的自由觀則是在經驗事實的因果建構中被否定推導出的理念，事實上在打破傳統的倫理話語束縛後，責任和自由本身就是一體兩面，責任就是自由的選擇。對於康德斷言道德律是自創生的，利奧塔既有同意的理由也有反對的理由。同意之處在於康德規定了認知和道德的界線（儘管在更高的層次上又歸於理性的同一），不同意之處在於道德律的說法仍然帶有規範強加的意味。儘管倫理語句不能轉化為認知語句，但這不代表倫理語句不會對其他話語類型產生影響，施加影響的方式便是“彷彿”（as if）這一主體感受仲介。

《判斷力批判》中提到的認知官能包括理解、判斷、推理。利奧塔認為感受力也應該被包括在內，而不是被康德出於對經驗的排斥所輕視。以上這些官能都會自我識別客體，但是判斷力官能更重要的作用不是確定物件而是確保通路，它是一種掌控背景



的能力，協助各種語類建立起自己的島嶼所有權。康德寄希望於通過理性的同一性建立起真、善、美之間的統合，但是利奧塔認為這不過是一種超驗幻象，是被認知語句偽裝的辯證法。由於主體無法給出一個完滿的認識物件，所以理性便把概念極大化，使其成為不受任何條件約束的存在，給予理性話語合法性的也不再是一般的經驗現象而是極大化後的概念。通過辯證法，同一的超驗幻象披上了來自現象層面的偽裝，這就是符號化過程的本質。

康德相信美就是道德良善的象徵。利奧塔認為康德藉以實現這一目的的手段就是符號化的雙重作用，具體地說就是“類比”（analogy）。類比的第一重作用是把概念應用於感覺客體，第二重作用是把對這種直覺過程的反思規則運用到其他客體或客體符合上。康德本人給出了例子，即通過機器和手磨機來比喻國家體系的運轉。利奧塔對此表示質疑，他認為被符號化了的抽象客體（國家）與實際客體的符號化（機器和手磨機）之間儘管表現出了相向而行的態勢，但仍舊是迥然不同的，完全的通路仍不可能。反思性規則用於國家和反思性規則用於機器、手磨機，兩種反思性規則的同一正是通過類比實現的。利奧塔斷言，美與善之間並不存在關聯，美與善的發生需要時間上的即刻性，利益無涉關係，以及主體自由，但這都是前提條件，在具體的範疇中不是恒定不變的。¹⁵⁸ 自由在審美範疇中體現為想像力，在道德範疇中體現為和諧相處的能力。

利奧塔繼而指出，如果說美符號化了善，那麼它們之間的唯一可能的聯繫就在於二者在感覺層面上是相通的。審美的物件沒有實體性，同樣地，道德指令“你應該”也不應有具體物件而首先是一種尊重感。可是在實際情況中，主體作為受者更多是被法律震懾而不是被善念所感染，主體作為說者更多是出於理性意願而非想像力發揮。這就全部依託了符號化過程，在不同語境中把不同範疇的例子進行排列、置換、串聯，既不是對客體的遮蔽，



也不是對客體的直白表述。康德試圖用想像力解決個體意識內的“私人印記”（monogram），想像力因此不再是理念而成為理想。想像力對於可感性（感受力、鑒賞力）的影響是生成一系列的“類比圖式”，無概念的直覺取代了概念（康德在這裏透露出了現象學意味），主體構建出屬於自己的主觀目的論和客觀目的論。¹⁵⁹ 康德把這種類比圖式看作是不同範疇攏合的前提，另外則還需要反思性判斷的具體操作，康德稱之為反思性判斷的“引導線”（guiding thread）作用。反思性判斷會貼近那些遭到認知語句貶斥的個體特殊性因素，在紛繁複雜的獨特性中搜尋並發現相近的理性秩序因素，並在此基礎上完成判斷的類比。

利奧塔分析指出，政治的合法性權威並不是歸納出來的，也不是來自於話語類型之外。¹⁶⁰ 現代性對於政治權威的證明方式主要有四種：一是迴圈繞圈（我對你的權威來自你認可我如此的權威），二是接連反問（權威化的權威性通過權威授權實現），三是無限後退（x的權威由y授予，y的權威又是由z授予），四是個人語型的悖論（主體宣稱自己是唯一的見證）。現代性政治運作主要通過述行性語句（performative phrase）和規範性語句（normative phrase）實現，其中述行性語句是政治運作的主要話語形式並直接與行為相關涉。述行性語句的功能在於否認任何實體具有確定責任的權威，除非在說者的位置上並且把行為責任轉化為規範。利奧塔指出這本質上是一種重言邏輯，所以責任本質上不需要權威和規範便可發生。¹⁶¹ 通過把受者吸收到“我們”的主體位置上，述行語句把規範內化到受者的思維理念之中。

利奧塔進一步認為，責任理念也是不公正壓迫的結果。不同的規範性語句所秉持的責任之間也存在不平等關係，與合法性聯繫緊密的責任限制和壓迫了其他責任。正是通過規範性語句，倫理語類和政治述行語類聯繫起來，倫理範疇被引向政治範疇。規範性語句重新歸置了受者和說者，並伴隨著責任的“強加”。正



如前文所述，利奧塔堅持責任只能是內在的且不可轉化的，規範性語句卻把述行責任普遍化，所以利奧塔在這個意義上把規範性語句稱為“元語言”。利奧塔用一種幽默的口吻指出，法律應該被戲謔地對待，因為它對於語句連接方式的規定無法讓人充分尊敬。¹⁶² 另外，法律和正義的關係本身也是一種循環論證，因為宣稱正義所以才能夠是法律，因為是法律所以必定代表正義。利奧塔主張從正義著眼，因為正義是與政治實踐和生活世界直接相關的，但是現代性恰恰把正義和法律的優先順序顛倒了過來。現代性認為法律的一定是正義的，但利奧塔通過奧斯維辛審判解釋了法律的不一定是正義的。當然正義的也不一定是法律的，但是正義的多元開放性和主體視角要比法律的內在選擇性壓迫更好，所以利奧塔認為弘揚正義就是好的政治。

（三）現代性“歷史-政治”

康德的第四批判從未寫就，而第四批判理應就是“歷史-政治”批判。利奧塔認為在康德著述所體現出的歷史政治觀中，對於政治物件的多元肯定無疑是核心所在，並且這一認識已經影響到了“第三批判”。利奧塔大膽指出，在《判斷力批判》的序言中康德不僅意識到了語句類型的分佈，而且實際上已經提出了尋找通路的問題。¹⁶³ 主體的判斷官能就是要回應語句表達呈現的有效性，判斷力就是一種確定模式，確定如何在給定的語類中安置客體。利奧塔在此提出“群島之喻”，即每個語句類型都是海上的孤島，主體判斷力則相當於駕船穿梭於其間的海軍上將或物資補給者。他們在各島之間往復探險，不斷地放棄舊的航線，維持目前的航線，並尋找新的航線。他們在各個島嶼上都展示自己已經其他島上發現了什麼相似物，以及如何才能登上別的島嶼。通過這種相似關係（as if），他們給其他島嶼上的先在之物賦予合



法性。不論島嶼之間是融合關係還是敵對關係，海軍上將和物資補給者所代表的干涉主義都沒有固定的客體目標，他們也不擁有自己的島，因此始終穿行在海洋這一環境和背景中。在利奧塔眼中，群島之喻就是古希臘愛琴海城邦文明的某種投射。

何為“歷史-政治”實在？利奧塔認為“歷史-政治”實在就是概念本能對於現象呈現之中物件的確定。歷史政治的本質就是現象事實，不可以再繼續混淆概念物件和現象事實。在現代性的歷史政治科學中，統計指標和經驗事實成為類別綜合的前提。革命的政治學基於一種超驗幻象，它混淆了認知語句的物件和“思辨/倫理”語句的對象，換言之，它通過類比混淆了例子和概念圖式。因為從根源上看，“進步”無法通過經驗直觀判斷出來，只能體現為一種預兆。理念是指沒有經過本能直觀體驗的概念，理性存在是指沒有客觀物件的概念，前者是後者在具體歷史政治環境中的具體化。康德本人強調區分對於自然世界和自然歷史的描述，對於自然世界的描述展示的是系統，而對於自然歷史的描述只能通過一種回歸假設，在已經發生的歷史意義上假設未來。

在力比多政治學階段，利奧塔把對於否定性的依賴斥為虛無主義，提倡強度的填充和恣意釋放。後期利奧塔出於對正義性的強調，開始慢慢轉向奉行“怎麼都行”原則的力比多政治的反面，重新拾起否定性。利奧塔在這裏提出“非人”的概念，“非人”與主體的力比多衝動和感官感受沒有直接關聯，利奧塔是想通過這一概念凸顯主體複數性的不可化簡，話語言說語類的不可通約，以及向傳統的人性理念中所包含的總體性宣戰。利奧塔並未直接反對現代民主政治體制，他擔心的是如果任由人性理念和宏大敘事不斷強化現有的民主政治體制，會產生弊大於利的負面效果。在《歧論》中，利奧塔專門把民主制歸為一種協商語類，即遵照亞里斯多德和康德的辯證法模型進行的語言遊戲。利奧塔指出：“在現代民主的協商政治中，分歧是暴露的，然而相信存



在一種終極解決方案的超驗信念不斷地促使分歧各方忘掉分歧，使得分歧可以被承受。”¹⁶⁴

傳統的對於民主政治體制的擔心，來自與外部的極權主義威脅和內部的虛無主義威脅，前者毀壞民主政治的體制保證，後者毀壞民主政治的信念保證。利奧塔對於民主政治體制的擔心更多地來自於其內部，即理性觀念和宏大敘事的結盟，因為它們形成了幾乎牢不可破的現象政治意識形態。利奧塔指出，儘管現代民主政體主張在法律、經濟和政治框架內討論人權價值，並給予歷史性的辯護，但這一系統本身已經被資本主義“剝削”了。也就是說，分歧被控制在一定程度內，而且有大量的規範標準去約束分歧的表達。利奧塔認為：“協商是一種比敘事更加脆弱的言說方式，它直白地展示出不同話語類型的分歧……這種分歧直接威脅社會紐帶。”¹⁶⁵

某種程度上，《歧論》可以看作是差異政治的前章。利奧塔在書中使用分散的警句箴言，實際上就是打破同一性敘事的姿態展示。把自己的差異觀和崇高觀與實踐結合起來。利奧塔認為法國大革命很難被確定為具有人性普遍性意義上的合法性，因為1789年的《人權和公民權宣言》僅是由代表和代理人簽署的文檔。他指出：“《人權宣言》分割出了兩類言說主體，法國作為民族國家和人類作為主體，《人權和公民權宣言》通過普適性的語句，把歷史政治範疇和哲學範疇納入到同一個文本中呈現。”¹⁶⁶

康德把法國大革命看作是孤立事件，它與1789年的革命激情並不是一回事。前者作為一個歷史事件的發生並不是由於某種強烈的單一信念持續推動的結果，而是多元理念相疊加相互角力後產生的可能性結果中的一種。利奧塔因此指出，我們當下所處的后現代社會的“事件”需要由“新的崇高”（對比於我們賦予大革命的崇高意義）引領。這甚至需要有比“激情”更為矛盾的



呈現方式。不僅僅是理念內部的斷裂，還有語句種類和合法性表述直接無可掩飾的碰撞互競。這是因為在現代性社會的政治模式下，已經出現了各種不幸的政治“事件”，如奧斯維辛（關於人權理念的語句陳述失效），如1956年的布達佩斯事件（關於人民權利的理念敘述失效），如史達林時期流放犯人的科累馬公路（工人階級的獨裁），如1968年法國“五月風暴”（民主幻象下的權力和主權）。

利奧塔強烈批判現代性歷史政治觀的掩飾特性，即政治的歷史總是會被判定為“彷彿”朝進步方向又邁進了一步，而且人類的政治良願和政治技巧似乎總是在不斷完善。他認為對於理念的自由探索必然導致多元目的的無限性，而把政治看作是單一的驅使和呈現的觀點已經成為了一種政治威脅，政治災難就是在這種預設前提下發生的。利奧塔把述行性語句看作是政治運行的主要方式，因為它既連結了哲學領域也連接了政治領域。¹⁶⁷ 在哲學領域中，政治語句被當做其他語句的指謂參照（公共空間之內），一切未知語句進入這一領域後都要首先建立起與政治語句的聯繫，找到自己在規則層面的意義歸屬，否則便沒有立足之地和存在空間。

利奧塔認為如果要把這種閉鎖的政治領域打開，首先需要的是一種政治正義的建立。但是在現代性背景下，述行性語句成為各種語句進行政治聚向和連接的首要條件。科學話語變成政治學，陳述話語變成政治史，理念變成政治頌揚，審判話語變成公共法條。這實際上體現的是哲學施應於政治，知識和權力的結合是為了政治。政治不再是本身作為一種語句規則可以被指涉和參照，而是融入到其他各個語句類型之中。簡言之，政治成為現代性社會中實際上的“元話語類型”。¹⁶⁸ 所以，政治在謀求到了這種俯瞰的地位後便不再需要去投送自己，而是成為了話語言說的前邏輯，成為“社會現象學”還原過程中的前現象環節。政治雖



然不再是顯性的和矚目的，但是它對於社會生活各個維度和層面的掌控力卻得到空前的增強。

激情是崇高的一種情態，是一種試圖呈現理性理念的想像力，也是直接感性的迸發。激情總是不成功的，因為現代性話語讓我們不再習慣直接感受客體而是首先從人性理念的角度出發。在康德的審美判斷力中，崇高感是在非終極性中體現終極性，在痛苦中體現愉悅。利奧塔則更進一步，強調激情作為崇高的極端狀態的意義。激情不僅僅是主體所體驗的痛苦的愉悅感，而且是主體試圖把這種極端矛盾的感受推廣出去，以一種直接否定的方式呈現給其他主體和生活世界。利奧塔認同康德把激情的典型形式定義為“感染力”。歷史政治激情還不同於倫理話語信仰，前者包含一種審美有效性，包含一種能量流動的標識。利奧塔坦承馬克思主義並非已經結束，它的失誤在於把一切語句連接都歸結為資本，但馬克思主義對於異見和分歧的承認使得其不會走向終結。¹⁶⁹ 馬克思認為工人階級要求共產主義，共產主義代表了語句的自由連接和對原有壓迫語類的摧毀，所以需要激發工人階級的抗爭激情。

對於康德來說，哲學首先需要的是反思性批判，而政治也並不在哲學之外。哲學就是一種政治道德，理念就是德性的存在方式。從世俗意義上看，大多數從政者的理想都是成為“道德政治家（moral politician）”，但康德同時指出還存在“政治上的道德主義者（political moralist）”，後者堅信自己有一套善惡評判標準，並可以逐例甄別“正確的”話語。¹⁷⁰ 相比而言，“道德政治家”沒有什麼過度執著的標準，而是尊崇一種總體善的引導，把自由看作是合法性原生的開端，總是根據一種潛在的政治意願作出決斷。對於“政治上的道德主義者”，康德所持的肯定態度要高於“道德政治家”。因為後者可以讓特定的個體或群體借由一種方式非直接地展現出政治場景中的優勢，而且道德政治家往往



會用“宛如自然律”之類的說辭把特定的政治主張和特定群體的利益所在勾連起來，彷彿共同體理想是自然目的的完美體現。正因為如此，道德政治家才會總是陷入利益之爭，這與批判性哲學家陷入門派觀點之爭是一樣的。

利奧塔認為根據康德的二律背反，可以把康德“歷史-政治”構想的旨趣區分為實踐的、質疑的和流行的三部分，分別對應著倫理範疇、理論辯證範疇和政治範疇。對於普遍歷史觀念的追求屬於政治範疇，因為在知識領域中康德所說的二律背反實際上已經宣稱了絕對知識的不可能，所以辯證話語不能跟知識話語相混淆，前者在本質上就是政治性的（與古希臘對於辯證法的認識高度吻合），後者才是純粹知識。在辯證語句範疇，效用主要體現在受者並取決於哲學和政治的相互抗衡。因此利奧塔相信康德的著述不僅僅是為了論證理念，而且是為歷史政治領域內可能的理念衝突提前設置規範。利奧塔把康德涉及政治的文本界定為一種“道德政治學（moral politics）”。¹⁷¹ 當哲學家把歷史政治當做自己的參考時，他必須選擇一種語句方式去言說歷史政治範疇，語句的通路作用就在這裏體現出來。某種程度上，語句決定了什麼是真實的，歷史政治的片段化事實又決定了語句本應是多元呈現的，但是一種整體的歷史政治觀始終在暗中限制語句類型和語句連接的可能性。利奧塔認為康德在《老話重提：何為啟蒙？》的最後已經開始質疑自己的論證。一方面，康德承認如果主體不試圖去用一種世界理念創造統一的歷史觀，是令人詫異的。另一方面，康德又把這種“理想”僅僅賦予那些具有政治抱負嚮往的人，因為“它是有益的”，但言外之意似乎又是很難以被永遠保衛得住。換言之，康德似乎認為很難去斷言一種世界主義的政治構想或歷史理念是正確還是錯誤，但是我們卻可以說它有用或無用。



康德在《純粹理性批判》序言和《論永久和平》中都曾直接或間接地提到，政治領域中存在一種偏好，即通過推理的方法論也就是哲學化方法解決政治爭端。人們更願意用哲學語句去聚合學派之間的偏見，並把它們上升為一種公開的論爭，現實分歧從而演變為哲學分歧。這已經成為了柏拉圖以來的一種根深蒂固的傳統，即通過哲學語句的互競解決政治問題。可是如果我們繼續深究就會發現，在柏拉圖以前的古希臘城邦中政治與哲學的相互關涉並非如此之強，而且在優先程度上政治的地位要高於哲學，轉變就是從柏拉圖的理念論真理觀開始的。當現代性的合法性降至語句層面，也就打破了哲學學派的門戶之爭，判斷是根據語句在語句類型中的呈現方式。但是利奧塔同時指出，理念的威力是不會被完全消除的，語句連接方式和理念之間的鬥爭會一直存在，後來就會轉化為自由訴求和法律條規的抗衡。利奧塔從康德的上述認識出發，還得出一個頗為獨特的解讀。¹⁷² 即康德認為國與國之間的戰爭狀態不是通過和平企圖來解決的，因為和平並不是保障理性自由的環境，自然有意通過互競和融和的狀態來牽制獨裁的出現。換言之，戰爭並非一定是負面的，換一種稱呼也可以被叫做革命，是最為激進的政治調整方式。這裏是否需要一種元倫理存在？利奧塔和康德都沒有給出明確的回應。

（四）現代性社會

讓-呂克·南茜（Jean-Luc Nancy）用母體來比喻政治關係在現代性社會中的浸入式特質，利奧塔則主張用海洋作為符號化喻示。正如前文已經提到的，利奧塔用海洋作為喻象旨在暗示任何通路都是有可能的，在語句類型的各個島嶼之間沒有永恆不變的航線，開放性和可能性始終存在，有創造便有遺棄。島嶼之間的任何路徑都要通過海洋完成，這是必然性因素，然而海情的瞬息



萬變又決定了必然不能只從同一位置抵達，這是偶然性因素。連接是必須的，連接又是沒有先設條件的，真正自由的航行不需要體系和條規。除此之外，利奧塔特別指出，並非僅在語句類型島嶼之間是這種情況，島嶼之間的通路還可以跨過語句類型直接對說者和受者進行連接，換言之，主體理念作為各個語句類型島嶼上的居民可以通過島嶼間的航船實現遷移，這其實暗合了康德《判斷力批判》中所試圖證明的“共通感”。¹⁷³

康德建立自然王國和自由王國主體間性通路的關鍵是認同一種先驗的主體同質性（共通感），這種近似性不需要任何其他的保證。但是利奧塔認為在後現代條件下，一方面力圖實現趨同構想的的政治能量在不斷地後退並隱藏自己，另一方面一種斷裂的趨勢在不斷侵襲著這種趨同性。因此，後現代性的特徵除去知識話語和宏大敘事的殘留影響，更多地體現為實質性斷裂和系統頑強修復力之間的矛盾張力，割裂和彌合共存，破碎和複湊並存。利奧塔認為語言遊戲觀應該始於康德。對於康德來說，僅僅只是宣稱超驗理性的大一統是不夠的，還需要去制裁多元並存的責任觀。而康德恰恰是在旨在由多元分置推導出超驗同一的過程中，有力地論證了語句種類之間的異質性互動。如果摘掉康德極力捍衛的形而上學帽子，我們可以說康德在理性的實踐層面是認可語句之間的“遊戲狀態”的，因為如果他承認了語句之間的融合關係，那麼也就等於說理性實踐也是不可分的，他對於自然王國和自由王國的區分也就沒有意義。

社會性的本質是判斷。社會判斷就是對於判斷依據和指涉物件之間關係的不斷重複建立。這一環節發生在裁決之前，作為例子存在。任何裁決都必然危害某一語類，而決定某一語類盛行的原因則是文化。利奧塔特別強調，我們不可以說階級鬥爭或革命一定要比自由民主政體的審判更加正義，因為馬克思主義推動變革的方式其不同之處只是在於把分歧明白無誤地擺出來，而不



是試圖在訴訟審判中對其進行遮掩。但是無論通過那一種方式，即便換了不同的審判機制，任何政治最終都會導致不公正。利奧塔據此宣稱，我們應該把政治家的少為惡看作是善，而所謂的惡就是對於語句發生可能的不公正拒止，以及對於語句發生的選擇性漠視。¹⁷⁴ 在這一意義上，我們也可以看出利奧塔崇尚分歧的端倪。因為分歧是訴訟的前階段，既然任何審判都會無可避免地導致不公正，那麼把裁決之前的爭訟激進化也是某種程度的有效抗爭。

利奧塔認為時至今日，後現代巴別塔中語句的概念和呈現依然受到一種冒充為主體的控制和暗中操作，這就是資本。作為真正的主體，人們在後現代社會中依然遭受著傀儡化的下場。在資訊社會中，語句的剩餘價值就是交互性，語句資本通過述行能力進行交換流通。由於資本神通廣大的冒名頂替能力，資本成為了批判性審判的標準。因此利奧塔指出，如果我們要在後現代社會中重建一種批判的、反思的裁決機制，不可能再依靠主體理念和主體哲學做到，而是要通過多元語句之間的通路實現，所以這種語句哲學和後現代事件發生的本質更加貼近。¹⁷⁵ 反思的理想和目的也不是把分歧轉化為虛妄的和解，而是用法庭和俗語作為戰場對不公正現象開戰，在結果必然不公的情況下，要利用審判發生前的“公共領域”讓弱者充分發聲。自然通過人類歷史的自由實現合目的性，利奧塔認為這種目的論必須被徹底拋棄。反思的責任在於覺察差異，在於使差異得到充分尊重，在於把不可通約性牢牢維護起來。努力去發現每種語言之中不能被其他語言所表述的東西，這才是康德思想中有所蘊含但他本人卻沒有充分認識到的文化和自由的真諦。

利奧塔認為在現代民主協商政治中，分歧的特徵已經充分暴露。儘管超驗的單一目的性試圖提供各種方式，以解決分歧，遮蔽分歧，忘記分歧和接受分歧，但是並不十分成功。其中一種矚



目的策略是建立起某種“歷史-政治”哲學，並通過“詰問式的規定性話語”（interrogative prescriptive phrase），向倫理語類試圖提出更高要求，回答“我們應該是什麼”（What ought we to be）。利奧塔指出，首先歷史哲學不應該在政治學領域內討論，因為容易造成往復論證。¹⁷⁶ 其次通過詰問式的規定性語句，歷史哲學首先確定的是“我們人類”這一總體性稱呼，其次便是細化為“我們法蘭西”，“我們工人階級”等群體概念，這種製造“我們”的手法與規範語句是一樣的。¹⁷⁷ 接下來，詰問式的規定性語句會試圖讓主體相信，如果你想成為某種身份，就必須去做某事，強加的責任便通過這樣一種巧妙的方式被植入，實質上則是“to do”和“to be”關係的倒轉。在這一過程中，詰問式的規定性語句還會要求認知語句進行配合，通過政治科學的方式提供掩護（如各種專家顧問和統計數字），認知語句成為一種行動修飾。

利奧塔宣稱，現代性社會下語句的創生實質上是一種“腳本提綱”（scenario）或“擬制”（simulation），它們都是對於“不真實之物”的述行。¹⁷⁸ 政治協商也通過辯證法和修辭術的形式在腳本提綱中運行，目的就是為了說服參與爭訟的另一方，或者讓其安靜（說不出來或者被聽不到）。所以政治爭辯的焦點在於如何說服和取信於具有審判和裁決權的第三方，還有聽眾們的意見輿論。在現代政治中，爭訟雙方的“我對/你錯”的主觀申訴意見已經無關緊要，決定權轉移到第三方，但裁決的主觀性本質沒有改變。在腳本提綱的情節切換之處，觀眾的投票和法官的裁定是最終選擇出“危害性最小”方案的兩個路徑，但是最終審判性語句還需要規範性語句賦予合法性。

利奧塔堅持認為，把“我們該”（We ought to）和“我們能”（We are able to）結合起來是現代性的一種強修辭模式。¹⁷⁹ 這種“鑒於……所以……”的語句跨界連接方式抹除了審判和事實認知的區別。對於協商政治的本質問題，利奧塔認為協商政治要比



純粹的敘事政治模式更加脆弱，因為前者讓不同語類的異質性更加直接地暴露出來，在社會主體意識愈來愈強的情況下更會危及社會紐帶。換言之，現代性政治是從傳統的敘事政治（神話/基督教）模式中的脫離，其中異教主義模式就是用純粹敘事完成政治功能的典型範例。現代性規範語句的核心就是“我們應該為何？”（what ought we to be?），辯證法在主題和反題間的往復變換缺乏目標，因為辯證法處理的即便不是宇宙論也是一種人類學理念。利奧塔斷言，敘事是一種單純的語類，而協商則是各種語類的複合體，本身理應能夠容納各種歧見的發生，但是由認知話語和經濟話語所主導的現代性讓我們對於歧見的包容度大大降低了。為了滿足展示進步的需要，現代性敘事必須轉換語類進入人類學模式，其試圖證明的核心命題就是“人性是人類進步的原因和原動力”。¹⁸⁰ 這樣一來，主體行為的偶然性和人性的自由本質觀之間的張力便需要得到解釋。康德認為事件本身只能作為歷史進步規律的“附錄”而非主旋律，一個偶然事件究竟是主體臨時起意的行為還是具備這歷史的必然深意，康德本人也並未給出圓滿的回答。

八 後現代社會政治

利奧塔在名為“重寫現代性”的文章中指出：“我應當說，正相反：在現代中已有了後現代性，因為現代性就是現代的時間性，它自身就包含著自我超越，改變自己的衝動力”。¹⁸¹ 但他隨即又指出，尼采思想的中心主題在於揭露“沒有任何事物有‘和諧可言’，因為沒有任何事物能是第一或初始原則，沒有‘緣由’（grund），就像柏拉圖的善之理念（Idée du Bien）和萊布尼茨的充足理由原則（principle de raison suffisante）那樣。任何



話語，包括科學和哲學的話語，都僅僅是一種觀點，一種世界觀（Weltanschauung）”。¹⁸² 那麼我們自然會問，是否存在一種戒絕了現代性之弊端的後現代社會政治體制？利奧塔本人對這一問題答案的思考顯然是樂觀的，但又不乏一種嚴肅的審慎對待。本章試圖從利奧塔的著作中歸納與後現代社會政治構想相關的幾個主題方面，以便勾勒出利奧塔對於後現代社會政治存在形式的探索。

（一）後現代治理

在《後現代狀態》中，利奧塔認為現代性的本質便是宏偉敘事，現代社會就是以“科學啟蒙的大敘事”、“思辨理性的大敘事”和“人性解放的大敘事”為標誌的。但他同時繼承了維特根斯坦的“語言遊戲”概念，認為科學、哲學、政治實際上是規則不同的語言遊戲，本質上不具有可比性，只是存在“家族相似”。因此，科學話語在現代社會中的唯一合法性從根本上說是虛妄的，解決合法化危機的首要條件就是承認差異，承認語言遊戲之間的不可通約性，給予平等的尊重。利奧塔進一步指出，人類生活中的話語形式遠比科學話語豐富得多，它不僅涉及指示性話語，還涉及規定性話語、描述性話語、技術性話語和評價性話語等，在這些異質的話語之間更不可能形成共同的規則，只有無法克服的不可公度性與不可轉換性。

在《後現代狀態》中，利奧塔認為科學知識作為話語類型之一，在近代依靠元敘事獲得合法地位後，便逐漸消解其他敘事方式的合法性從而成為話語霸權。這顯然是不合理的，因為“科學知識並不是全部的知識，它曾經是多餘的，它總是處在與另一種知識（敘述性知識）的競爭和衝突中。”¹⁸³ 隨著這種情況的加劇，科學的合法性與政治的合法性同體化了，判斷真理的權利也



同樣是判斷正義的權利。於是在當下的資訊社會中，科學就是權力，知識問題本質上就是赤裸裸的統治問題。¹⁸⁴ 利奧塔上述思想已經具有了話語建構的色彩，使人聯想到福柯的“權力-話語”觀。然而與福柯不同的是，利奧塔並不滿足於對現實的批判，而是繼續在話語建構的框架內提出了自己的解決方案。

利奧塔參照維特根斯坦的語言哲學，認為不同類型的敘事都是互不干涉的“語言遊戲”。語言遊戲依靠規則運行，規則本身不具有絕對的合法性，而只是遊戲參與者之間的共識。為了破除科學知識的僭越與霸權地位，利奧塔主張各類敘事通過“誤構”來自我尋求合法性依據。即通過提出反例、尋找悖論、發現難題，證明總體性合法化框架的錯誤，並通過制定局部的遊戲規則，實現各種小敘事的合法獨立。至此，利奧塔的話語建構理念已經從社會關係（科學-權力）擴展到社會分類範疇（各類敘事的合法性）。¹⁸⁵ 需要注意的是，利奧塔在《後現代狀態》中將稀釋遊戲主宰規則和促使發生自相矛盾看作是克服理性主義片面性、絕對性和非公正性的關鍵，而他在隨後的《歧論》中卻又徹底顛覆了這一看法。

因為利奧塔很快發現，誤構的實踐效果依舊無法與系統的自我續持和自我穩定的修復能力相抗衡。因為一方面，由於科學話語的統治力過於強大，即使有個別敘事類型通過誤購脫離了科學話語體系，但依舊無法獲得平等獨立的地位，反而會在科學話語的操縱下被遺忘；另一方面，誤構本身仍然屬於理性主義原則，即便它可以幫助敘事類型獲得合法性，但卻無法阻止某種敘事類型重蹈科學話語之路，在佔據統治地位後再次壓迫其他敘事類型。面對話語遊戲規則無法解決的困境，利奧塔在《歧論》中從維特根斯坦轉向康德。

我們應該如何看待利奧塔的后現代政治？



後現代性首先體現的應該是一種包容性。在這一點上，現代性以虛構的幻景批判後現代性，不肯承認自己的局限。上世紀80年代，伊格爾頓曾指責利奧塔身為知識份子卻不積極投身實踐，利奧塔平淡地回應說他自認為很少有知識份子能比得上自己年輕時對政治的投入，但是後來他意識到知識份子的責任首先在於揭示問題的本質。從這種意義上說，利奧塔對於伊格爾頓看似平實的回應是深刻的，因為後者沒有意識到哲學和政治的界限。從這種意義上說，後現代性其實比現代性更加呼喚愛和包容，不同的是利奧塔更加認清了理想和現實的差距，更加著眼於效度而非宏大目標，因為過於美好的東西往往是不現實的，託付給理性帶給人類自我吞噬的危險。利奧塔並非完全等同於羅蒂所主張的哲學只是個人事務，而是希望把哲學和生活結合起來，並不過多干預，為任何主張留出通道。脫離我們的生活之外提出某種目標是不可取的。

因此，利奧塔所思考的“第三條道路”，就是探索哲學家和政治家協調問題的道路。哲學的工具是理性，政治的本質是人性。剝離開人的生物本性，人性分為愛欲和死懼。理性也是出於人對自己的愛。正是出於對未知恐懼的克服。責任就是對我和我們之間關係的一種界定。政治極權和惡行的根源在於對我和我們的自愛已經把他和他們推至只能接受死懼的境地，這是一種自私的愛。在我的層面上，這種鬥爭始終存在，如桑德爾所列出的正義兩難問題，做出哪種何選擇都是可能的。利奧塔想要改正的，是杜絕這樣一種可能（集體犯罪），即我們為了自己而把他們推至危險的處境。現代性的政治制度是想在我和我們之間圈定各自的責任範圍（權利論—自由平等），但是我們不能再宣稱道德上的永恆。試圖為人性設置某種隔擋和安全區同樣是荒謬的。

事實上，自由主義即是對道德多元主義作出的回應。自由主義式的包容是一種我們為了達到其他目的，沒有別的辦法所以



不得不承擔的事物。利奧塔試圖扭轉包容與差異這種對比懸殊的“傳統優勢與劣勢”。後現代狀態下，首要的和核心的價值正是差異，“它再也不是某種只要一出現就需要被說明、被規範化、被無可奈何地接受的東西，差異應該被讚揚，因為差異就是我們在後現代世界中‘在家狀態’的體現”¹⁸⁶，差異與崇高感的相互強化使得後現代個體獲得生活的愉悅感和生存的意義感。

（二）後現代話語

正像大衛森注意到的那樣，並不能下有一種世界語言的斷語，因為沒有什麼表明存在這種唯一的普遍性。只需要採納一種大衛森稱為“仁愛原則”（“de charité”）的做法：根據這個原則，我認識到我與另一個人的分歧，同時接受他真的相信他用來反駁我的那些觀點這個事實。¹⁸⁷

對於亞里斯多德而言，政治生活本質上就是語言。人是政治的動物，人是唯一被賦予語言禮物的動物，所以是演說賦予人政治存在的意義。語言首先是一種政治能力，政治就是語言實踐的生活。這種古典語言認識不會去做實證的語言學分析，因為語言和科學分屬兩個不同的領域，是科學從政治中分離出來。邏各斯是在從語言分置出來的理論之上產生的，所以人不應該用理論來指導政治，這樣做是本末倒置了。讓知識回歸知識，讓政治回歸政治，後現代試圖做到消除混亂，因為在前蘇格拉底古典時期人類便已經做得很好。利奧塔的出發點是反思，相信哲學思考有助於人們活得更好，這與古人的關切是接軌的。利奧塔反對把思考哲學化，思考首先是政治性的。

現象學的核心是通過現象的不同牽出差異問題。理念的不同可以放置，政治上的行為分歧必須得到裁決。自然界的轉化都是以一方消失為代價的。任何理性的最終合法性訴求必定是某種



形而上學，因此因果性只是局部的因果性。康德力圖證成的“世界公民”視角實際恰恰證明了絕緣。理性的機制是永恆化（抽去時間）和否定化（把異於標準的一切都歸結為對立面和錯誤，這種二分化忽略了差異）。康德的世界主義政治理想，實際上是想給政治找到一個普適的基點，但是他發現如果用價值觀和經驗事實，政治行為的差異是無法彌合的，所以最終採用了絕對命令，是一種形式上的形而上學。康德的絕對命令，我願意讓某種規範成為集體規範。利奧塔發現了行為的施加者和承受者的區別（任何行為都是從個體到個體），康德沒有說明的是這一點利奧塔表述清楚了。奴隸主贊成奴隸制，那是因為他只可能是行為的施加者，且成為奴隸的可能性非常之低。同樣地，抽煙者也支持在公共場合允許吸煙。所以韋爾默指出，康德的絕對命令最好是否定地反用，即我不希望成為承受者的某種規範不能成為集體規範，也就是不道德的。¹⁸⁸ 對於受侵害性的可能性的博弈權衡也是人性。我不希望被禁止某種信仰（但這種信仰又禁止其他信仰的合法性），所以類似地，其他人的信仰也不能被禁止。康德區分了三種理性偏好：實踐的、思辨的、普遍的（分別對應倫理、理論、政治三個領域），但是問題在於生活世界中理性從來就不是條縷清晰的。

實存的本質首先被認知話語獲得，再被倫理政治話語獲得（生活世界）。政治革命基於一種超驗錯覺，它混淆了可被認知話語呈現的客體和可被“思辨/倫理”話語所呈現的客體，也就是它混淆了“概念圖式/示例”和“類似物/類比”。因此帶來的後果是，我們的價值判斷不再基於經驗直觀而是基於標誌物符號。某種程度上，形而上學也是缺乏足夠理性支撐的一系列理念而已。康德用“地相學”和“地貌學”舉例，後者是歷時性的，任何一個單獨的樣本和概念圖式都不能說明後者，因為它要求一種全知全能的全景式的歷史性呈現，這一學科門類的緣起也是一



個理念。所以認知話語無法賦予政治一歷史話語以完全的合法性，因為後者無法滿足前者的總體性要求，且後者的理念綜合無法被認知邏輯證成。¹⁸⁹ 康德在《關於一種世界公民觀點的普遍歷史的理念》中提出如下命題：如果堅持執著於直觀的本能質料，政治史就是一片混亂和喧囂。政治的無意義和荒謬性，以及陰鬱特質，都會引發主體通過其他話語方式賦予其意義，這也是人類這一物種的本性使然。¹⁹⁰ 人類不願意把歷史歸結為無意義的喧囂，所以用巨大的智慧去解釋巨大的荒謬，這種誘惑始終存在，利奧塔在這裏似乎沒有考慮佛洛德的死亡驅力解釋。

如果硬要利用認知話語來指導政治一歷史問題，則歷史可以為政治治理提供完全矛盾的例證，我們會成為具有政治偏好的道德家而不是具有道德良知的政治家。認知話語形成的政治闡述必然是充滿符號、理念、標誌，它們之間不是有機構成而是靠一種標準指導方針來串聯。主體借助想像力用可呈現的客體形象來賦予理念以實在性和合法性，以試圖解決無法表達的困境。“狂熱/熱情”是崇高的極端狀態，試圖表現不可表現之物的努力失敗，但仍舊極力營造一種極度矛盾的呈現狀態，創造一條最不連貫的通路。一是觀眾由於遠離舞臺，所以具體的經驗因果可以和純粹道德理性保持距離，革命的價值的符號化對於他們更有吸引力；二是崇高話語可以不依靠標準判斷，所以大革命激情的感染力可以立即在國家間產生普遍影響，激情使人們堅信向好的衝動，達成審美一致和行為一致（把審美普遍性和共通性放在感性基礎上，普遍實現由痛苦帶來的愉悅）。¹⁹¹ 崇高感覺的共通性使主體處在同一種場中，它所造成的情感無法呈現的模糊性和強烈性使人們更加直觀感受到言說的界限和局限。這種場不是由“呈現/表現”和概念的共通性造成的，而是由具象化和理念化之間不確定的親緣性造成的。因此造成了一個新的維度，審美和崇高所激起的普遍性也被勾畫成一種理念，沒有證據和直接的表現形式，只



能通過曲折的非直接的方式才能被體驗。利奧塔把共通性的基礎最終也放在這裏，並沒有超越康德。

利奧塔因此認為，我們把政治話語的價值判斷和功能判斷混淆了，即如果某一政治理念可以用來解釋更多的政治分歧，就被傾向於認為是對的。換言之，我們是根據政治理念的實用性來給予這一政治理念對或錯的評價。當遇到不可調和的政治分歧時，同樣需要革命性的政治理念，法國大革命就是例子。但這種理性機器的處理方式本質上是錯的（理性因果性分為單一因果[個體]和概率因果[群體]）。社會自然篩選出一些理念，越來越根深蒂固，個體（社會個體）不斷地在具體經驗實踐中模仿它或通過行為來“重現”它（根據各自不同的理解），這就是文化傳統。其中，通過“宛如”（as-if）進行類比是關鍵。我們的“政治同一性”偏好其根源還是來自於柏拉圖的理念論，即對一種形而上學宇宙觀（自然的終極目的）的摹寫，直接呈現和間接呈現。如何把歷史和特定的理性目標相關聯，康德把理念和理念的理想假設看作與小說的功能是一樣的，起碼是有用的。利奧塔列出了詩人和修辭家的區別，後者宣稱把理念用於實際但事實上是對於想像力的一種修飾性呈現。小說營造的是一種幻境，把道德感進行遊戲化處理，使人們的道德感受力（同情和責任）、對自然的敬畏、對呈現的不可通約，都削弱了。所謂理想，是對於實現理念副本的堅定信心。利奧塔認為，理念是從無數經驗中抽象而來，本質上沒有一個單獨的事例可以完全地涵蓋某一理念的內涵和外延的無限性。抽象和演繹是科學的認識論手段，在政治中就是符號化並不適用。政治理念本質上是一出戲劇，試圖將理念理想浪漫化的做法是荒謬的，因為沒有現象能夠實現它，因為理念是現象的無限抽象，理念本身就是形而上學的第一步，排除了感覺、非連貫和易逝性。利奧塔想要反駁的是不同話語間享有相同理念的觀點，他認為理念本身就已經是非法的了。概念是理念



在認知話語中的形態，理念是複合性的沒有完全對應的客體，只有“彷彿”的客體，利奧塔發掘了這一點。普遍歷史本身就是一種理念，對於無序經驗事實的歷史意義，理念則會無情地剝奪。

（三）後現代異教

康德認為，理念能夠作為正義判斷的規定者是由它的統一性或總體性決定的。在道德中，體現為理性存在物的整體，在政治中，體現為人性的整體，是一種基於世界政治觀的人性。利奧塔不同意康德，首先如果接受了語言遊戲多元性的觀點，如果承認社會紐帶並非由單一的“話語敘述”形成，那就說明當不同社會成員處在同一社會情境中時，實際上被“強置”於各自語用規範間不通約，但又不得不參與其中的場景中。¹⁹² 利奧塔並非糾結於實際交流如何實現的經驗細節，而是指出不但語言遊戲之間存在角色分配衝突，單一語言遊戲內部還有許多變化。實際上各種角色的共存不僅僅是一種“編織”，因為編織還預設了線頭之間的某種有序組織，語言遊戲角色間的關係更像是一種“補綴”，是一種無時無刻不在進行的無法預料的“派位分配”和“位置頂替”。¹⁹³ 因此，不僅是同一種語言遊戲比如規定性話語中的說者和受者之間不通約，連不同語言遊戲中的說者之間（或受者之間）也不會因為語用角色的相同而變得可通約。比如陳述性話語中接受者的首要任務是辨真，而指示性話語中接受者的首要任務是遵從。

能描述的差異都可以重新被同一性虜獲，因為語言已經預設。真正的差異是無法表達的。利奧塔冒的危險是，如果過分強調絕對的、無法歸納的、不可通約的獨特性，這種看法本身就會被指責為一種同一觀。馬克思主義對於使用價值的抽取，就是同一性邏輯的典型例子。《後現代狀態》中的“話語互競觀”就



是必不可少的。因此更進一步說，語言遊戲之間也不是競爭的，因為鬥爭也是一種交流的方式。正義理念成為維護語言遊戲純潔性，抵禦其他語言遊戲侵入的保證。規定性話語（認知性話語）具有天然的優勢。利奧塔還面臨一個難題，也就是個體通過控制其他語言遊戲來避免被其他語言遊戲控制。個體必須能夠在語言遊戲的各種可能角色之間迅速變換身份，但在角色之間存在指涉和引證的互生關係，最後都要納入一種“說服”（*peithō*）的邏輯。¹⁹⁴ 任何一個場景都是不同語言遊戲的交疊，保持純粹的語言遊戲純潔性是不現實的，因為行為複雜度要遠遠超過理論複雜度。

撒母耳·韋伯（Samuel Weber）在《正義遊戲》英譯本的跋中指出不妨參考尼采在《荷馬的競賽》（*homer's contest*）中的觀點。¹⁹⁵ 《正義遊戲》中突出了兩種抗爭的概念，一方面抗爭被看作是一種手段，隸屬於語言遊戲之外的終極目的性，需要通過抗爭的勝利來達到；另一方面，抗爭被認為是自目的性的。第一種抗爭被尼采稱作“殺戮遊戲”（*vernichtungskampf*），是常見的意涵，第二種在荷馬史詩中的希臘社會中被發現，被稱作“騎士格鬥”（*wettkampf*）。不可忽視這兩個詞擁有同一個德語詞根 *kampf*，即“戰鬥/抗爭”，因此並非“不可通約”。尼采旨在說明，他者既是遊戲參加者試圖征服的物件，又是遊戲得以進行和維持的必要條件，遊戲的本性決定了這是依賴他者和驅逐他者的悖論行為。所以遊戲一旦成為自律的，就必然會走上自我毀滅的道路，因為消滅他者是遊戲的目的所在。這樣一來，最終似乎必然會形成具有不同至尊地位的權威，參與遊戲者的數量多少成為決定性因素，瀕臨消亡的遊戲的正義性無從保障。所以，一種元倫理是需要的，這就是後現代異教主義的核心，即允許競爭，但禁止殺伐。



但我想補充的是，當我提到異教主義的時候，我並沒有在使用一個概念。它只是一個名稱，對指稱人們不用標準來作出判斷的情形來說，並不比別的名稱好，也不比別的名稱差。而且人們不單單在有關真理的問題上，還在有關美（有關審美效果）的問題上，有關公正，即政治和倫理的問題上作出判斷，而且都不用標準。這就是我說的異教主義的意思。¹⁹⁶

這裏我們不會說，如此這般是異教主義的，而是說，讓我們成為異教主義者吧——也就是說，我們命令或者勸告。我並不碰巧認為異教主義是人類的本質，也不認為在歷史的辯證運動裏，在一個宗教和極權宗派的階段之後，現在來一個異教主義的階段是必然的。我不想用本質或必然性來支援這一指令。至多，它是受一個理念制約的。¹⁹⁷

利奧塔發現，在異教徒立場（從智術師的意義上）和康德式的立場之間有一個趨近的觀點——不存在歷史理性。也就是說，沒有人可以把自己置身於事物進程的發聲者位置上，因此並沒有裁定所謂的歷史理性預言是否正確的法庭。這是康德在第二批判中的觀點，也包含在第三批判中。康德試圖在第二批判中帶出的觀點十分明確：歷史作為語言遊戲完全獨立於知識。沒有倫理知識，因此也沒有政治知識，這同樣也是智術師的觀點。亞里斯多德致力於倫理學和政治學，也完全吸納了智術師們提出的錯綜複雜的問題。換言之，沒有關於實踐的知識。人不可能只掌控一種社會話語，偶然性始終存在，社會網路由不同語用場景中的發聲者的交叉相遇構成，個人必須逐例判斷。至少有一些智術師們把這稱呼為“約定主義”（認為數理等原則皆因約定的符號始能成立）。也就是說，裁決為正義是因為之前已集體約定好此為正義。並不是說上述各派觀點是無差別的，但他們在針對這一點上確實有相似的態度——即潛踞在歷史和政治判斷中的“理性恐怖



主義”。所以，認為政治判斷從歷史理性中得到依據是錯誤的。利奧塔相信這就是我們今天所面臨的危險，至少對於歐洲知識份子界是如此。這就是導致馬克思主義衰微和潰散的策源地，某種程度上自由主義也並未倖免。

利奧塔把上述分歧稱作關於意見的“哲學”（但這並不是一種哲學）和關於“逼真仿製”的哲學（可以在智術師、犬儒主義者、懷疑論者甚至亞里斯多德的思想中發現），與理念論哲學之間的分歧。這一分歧關乎政治問題的本質。如果跟隨關於意見的“哲學”，從其最為沉浮平庸的、看似虛假的方面入手探討正義和倫理政治問題，即智術師們所謂的“約定主義”，答案就是何為正義完全取決於特定時刻的集體認定。但是受限於這一模式，個人便喪失了對應該做什麼進行最輕微判斷的起碼的自主性。約定俗成的規範只要求個體遵從，利奧塔認為走到極端就是納粹主義。如果對於某種行為已經有了近乎一致的約定，那麼個人依據哪里可以判斷這一行為是非正義的呢？這顯然相當麻煩。這也是為什麼智術師們被稱作機會主義者，以及為統治階級服務。利奧塔並不十分苟同上述觀點，他認為首先有一股智術師思想並未朝這一方向發展，其次對於智術師的“約定主義”解讀過於簡單草率。¹⁹⁸

當康德引入理念後，我們絕不能在康德著作尤其是關於歷史的文本中混淆理念和概念。康德的理念是指反思判斷的應用，是把統轄各種實在知識的概念極大化。利奧塔認為後現代政治危機的焦點並不是在理性政治和“意見”政治之間做出選擇，因為基於概念的理性政治已經終結。¹⁹⁹ 利奧塔指出從雅各賓派開始推行理性政治，這種嘗試和追求縱觀整個十九世紀和大半個二十世紀，但卻在二十世紀後半葉崩潰了。利奧塔口中的“異教主義政治”因此偏向於“非典型性希臘人”，也就是智術師。他們始終暗示，我們所面對的實際上是他們稱之為“表述”的問題，



因此認為存在關於社會事實和政治事實的理性知識實際上是某種臆想，至少在面臨判斷和決定時是如此。問題轉而成為如何用康德的理念觀表達出意見哲學。對於康德來說，理念是概念的極大化，它預設了主體依據概念所能達致的極限。這種觀點在古希臘是不存在的。“意見”則呈現出一種更為原始粗糙的形態，一方面它表示一種總是被不斷提及的事情，人們為它辯護並把它歸因為約定俗成；另一方面，智術師和亞里斯多德認為個體只能在一種“逼真仿製”的範疇內言說，言說不可能發生在實在層面。後者的意思是說，儘管個體可以運用三段論邏輯從前提推出結論，但是這一結論依舊無法脫離“逼真仿製”的範疇。

既然康德把理念定義為超越感性經驗的由反思性判斷掌控的範疇，那麼我們是否能夠在在沒有正義理念的情況下實踐政治？我們可否僅在“意見”的基礎之上履行政治？對於後者，我們的常識是把人們普遍同意的認定為正義。這是一個極端危險的立場。如果我們採取康德的立場，那麼我們便有一個條規制定者來守護責任的實際運作。利奧塔認為康德的理念論政治體現為如果存在既有權威，那麼不可能有新的權威以新的正義宣稱挑戰原有權威，也就是說不存在反抗的正面理由。利奧塔認為這種關於權威的理念預示了一種終極觀，他設想能否實踐一種沒有終極性的政治，或者由理念論和異教主義混合的政治形態。有一種智術師傳統宣稱我們和野蠻人之間沒有不同，公民和奴隸之間也不存在差別，試圖普及一種主體間的實用主義視域。利奧塔指出目前我們所假設的理性政治、社會性、經濟性都崩壞了，政治域向著兩個方向敞開。一種朝向“約定主義”的異教政治，問題在於如何在行為慣例下確保正義；另一種朝向康德的理念論，但是面臨一個難題，即康德的主體先驗理念既不能呈現為語言遊戲，也不能呈現為形而上學。在後期文本中，康德提出理念存在於“as if”的秩序中。我們必須用智術師的觀點來看康德的“as if”，因為“彷彿



合理”完全是另外一回事。對於康德來說顯然不存在“彷彿合理”這種理解，只有“它是合理”。更為準確地說，應該理解為它“彷彿”是一個概念，但它又並不是一個概念。²⁰⁰

（四）後現代創制

在利奧塔後期著作中，他者倫理學逐漸變成一種命令式，或者是描述何為正義時的強制規定。《歧論》把政治定義為語句連接的責任，語句連接的性質不能被事先給予。也就是說，規範向我們施加了命令，但是卻不明確告知它所追求的目的。倫理學源自存在的基本多元性這一事實，這種多元性不同於認知的多元性，它們在各自範疇內享有一定的“自治權”和“創造權”。利奧塔把敘述創作看作是最易於“解綁”這種解放性潛力的手段，並且可以最大限度地激發形式創新。利奧塔的政治是海德格爾式的，“存在論”意義上的存在物之間的關係即是政治性。在馬爾羅的寫作創制和史詩般的主題縈繞中，利奧塔發現了在自治性和多元性之間恰當互動的範例。

面對差異，我們需要創造性的政治，需要流動的政治性，需要超革命的政治激情。1964年，利奧塔與卡斯托里亞蒂斯之間產生嚴重觀點分歧。後者認為資本主義內部已經不存在導致其毀滅的客觀動因，因此革命的重心變為批判的主觀性。事實上，卡斯托里亞蒂斯的觀點代表了戰後西方馬克思主義的一種潮流。利奧塔對這種觀點表示理解，但是在立場上卻選擇站在蘇伊里一邊，拒絕承認基礎性批判已經失去了客觀根基。然而這一事件帶給他的衝擊日後顯露出來，並最終讓利奧塔脫離了正統的馬克思唯物主義。

利奧塔對於客觀性的嶄新認識來自於他所親身經歷的階級對立的不可化約，這種對立是主觀文化、語言、意識的對立。無



產階級和工人階級的基本對立並不是辯證的，也就意味著無法被綜合。這種差異構成了無法化約的客觀性，沒有歷史主體能夠克服。因此，政治的任務轉而變為兩個，一是從表面的和諧一致中揭示被隱匿的不可通約性，二是批判話語的同一性承諾。此後20年，利奧塔始終致力於揭露基本差異的客觀性，在圖像、夢境、力比多、身體、物、回憶等各種範疇內尋找證明。這種差異的客觀性就是在資本主義商品交換流通體系中的文化“剩餘物”。在《歧論》中，利奧塔指出我們通過“it happens”的偽裝接近這種客觀性。事件不斷發生，每一個事件本質上都是孤立的，絕沒有任何基層，因此是無法掌控的。所以“it happens”無法被化約為“what happens”，後者是為了話語敘述的方便而創造的“客觀闡釋物件”。

海德格爾講存在與存在者，利奧塔講本源是“發生”。於是政治性和倫理就棲存在“發生”之間，利奧塔區分了兩層政治，第一層是自然物，第二層是事件，發生是共同的本質。利奧塔直接挑戰維特根斯坦，“總體上，事件不斷發生。‘有事發生’並不是‘某事發生’的同義反復形式……你會遵循維特根斯坦說這世界就是所有例子的全部嗎？如果我們區分事實（the case）和事例（that which is the case）的話，上述問句中的例子便是指有事發生。”²⁰¹顯然，利奧塔批判維特根斯坦忽視了語言規則的創造性和語言遊戲的有限性，對不可說並不只是保持沉默。這種多元發生的事實成為利奧塔的本體客觀性，所以政治上的霸權是與之根本抵觸的，這已經不單局限於後現代的範圍了。

利奧塔實際上體現了主觀與客觀的雙重性，主觀上的“有事發生”是從現象學角度來看的，客觀上的“有事發生”是從自然主義角度來看的。在這裏，反思性判斷要優先於規定性判斷，面對事件發生的事實，需要創造相應的政治形式以靈活應對特殊性。每一類話語都主張按照自己的規則連接其他話語類型，



所以沒有絕對的責任。唯一的責任就是不可限制新的連續方式的創生，不可阻止在原有連接方式基礎之上的演化。無限發生的本體論基礎決定了無限的聯繫是第一倫理。

利奧塔指出我們必須承認，在時間緯度內的發生與原創性衝動是矛盾的。我們必須創造，但我們必須在先存的，已經發生的事件基礎上創造，後者大多數情況下體現為法律規範。在亞里斯多德和奧古斯丁對於時間的思考之上，利奧塔指出事件發生和表達的時間性體現為“即刻（now）”。“即刻”既不是即將到來，也不是已經過去，“即刻”無法被表述所虜獲，所呈現。因此，原創性和時間性存在張力，列維納斯指出正是從這種張力中主體才能真正理解他者的意義。也就是讓主體明白“我永遠不是第一位”，明白我們永遠不能抵達一種統一的客觀性，只有多元的客觀性。

卡斯托利亞蒂斯所強調的批判主觀性和馬爾羅的敘述創作有什麼關係？前者所論證的批判主觀性更確切地說，是批判的前主觀性和原主觀性。這裏又出現了矛盾修飾法，因為反思性是理性主體的能力。既是環境，也是預測。卡斯托利亞蒂斯認為任何存在物都必須具有功效，即便是無意義之物也具有效價。這與海德格爾的“世界”概念有異曲同工之妙。自治（autonomy）就是自我給予規範。利奧塔始終要求創制新規則、新標準的能力，因此自治是最基本的要求。利奧塔的多元性保持了被動性和決定性的習慣，自治性則對於獨立性過於依賴，並依賴自由、解放、民主的闡釋。

（五）後現代人性

虛無主義的本源不是經濟的或社會的，而是形而上學的。系統不需要形而上學給予其合法性，因為系統有自我增殖能力，



通過內在的力比多運作實現。為了對抗虛無主義，我們應該把當代的危險性揭露出來。對利奧塔來說，虛無主義是內在的哲學現象，與生活世界無關。現代性催生了“技術科學虛無主義”，利奧塔竭力與其抗爭，希望就在於未來的人性。系統的吞噬力量太強大，任何批判都會被其用來鞏固自身。政治在於知識的搏鬥中處於下風，但又沒有完全失敗。歧論是一種哲學認識，在政治範疇內無法獲得證成。利奧塔想談論政治範疇內的思考，但又被評論者拉回到哲學範疇內。沒有任何的政治嘗試能夠從根源上撼動系統，歧論與爭辯最終都會被消解，系統永生。即便如此，我們還是要不遺餘力地大聲疾呼，讓歧論的觀點感染別人，讓我們時刻思考應該如何對抗虛無主義，時刻在準備著的路上。

如果說反諷這一形式策略在利奧塔後期著作中所發揮的作用有限的話，那麼通過客觀事實回擊理性理念的執迷似乎是一種更為有效的方式。利奧塔主要採用兩種方式進行“例證”式的批判：一是通過“非人”式的例子舉證，二是通過“物質”式的例子舉證。²⁰² 利奧塔通過“檢舉”非人化事件來反對現代性提供的關於人的理念集合。對於利奧塔而言，真正的人不但應該拒絕絕對化的定義，而且應該持續不斷地通過各種方式重估理念所能提供的各種價值預設。他並不否認人類理念需要本質的和超驗的定義，但是他反對將其絕對化和閉合化，並被用作聚攏現代性罅隙的外部咬合力。

在利奧塔的晚期文章中一個話題被經常重複，即“人類不是附著於土地”，或“人類是無機的（非本質的，體外的）”。這看起來是關於主體的感性直觀的命題，但利奧塔想借此打開一種超人類的抽象思維視閥。²⁰³ 一方面，它對應著地球資源枯竭耗盡的人類生存環境；另一方面，它試圖在非有機物如人工智慧層面上拓展人性。事實上，當代社會對於以上兩種人類境遇的解釋和展望依然遵循著科學理性傳統，對於人類末世危言的敘事



依舊是一種宏大敘事。利奧塔如此定義“後現代寓言”：即通過檢驗、重構或置換所謂的人體，人類大腦依舊可以借助宇宙中的能量源發揮功能。所以人類已經準備好遠離地球，在負熵系統內實現終極遠行。

脫離了人的生存母體之後。儘管理念依舊佔據支配地位，但理念的權力是否會發生偏離？人類的普遍價值觀在非有機化的未來是否會產生物質化的人性？人的生存境況發生質的變化，敘事對於人類歷史性的影響歸零，非有機化的歷史是物理的歷史，僅關乎能量和能量的形式。歷史沒有終結、重複和預測，只有物質形態的流轉。沒有價值判斷，只有日益增生的複雜性。民主式辯論的意義已經勢微了，所有的人類宏大目標最終都要走向一種憂思和政治上的疏遠與不滿。面對人類的未來我們能做什麼？理性走到了理性歷史的終點，無法繼續在地球這一定限的環境中掌控人類社會，我們只能回歸人性。

康德的首要意義在於指出理性始終是人性，也就是理性的有限性。理性不僅可以給出一種美好的承諾，這是愛欲，也可以給予一種荒涼的絕望感，這是死懼。死懼可以激發愛，這種脫離了個體層面的反觀人類渺小的死懼理性是可以做到的，這恰恰可以激發人類的互愛。審美是在感性上讓主體性感受到自己的渺小，理性的作用面應該是從主體間性層面擴散到主體性層面。仰望星空的敬畏之感已經不再是想像，不是自暴自棄放棄希望而是更加自愛。人類的渺小和無知，死亡驅力應該會讓我們激發同情和愛，愛他人愛同類。愛欲讓我們有信心，認為自己可以掌控一切，這也是暴力的另一個起源卻往往被忽視（死亡驅力是暴力起源，霍布斯已經論證了這一點，為了更偉大的目標而不惜使用暴力）。是時候從這一迷夢中醒來，這才是真正的辯證法。愛欲中同樣有暴力和毀滅因數（民族主義、核戰爭），死欲中同樣有憐憫。非人的意義並不是指用機械系統取代人類情感，而是在於



對理性和技術的持留。後現代的藝術和文學試圖衝破這種現有的體系。所謂重寫現代性，就是後現代藝術和文學要重新拾起曾經給予現代性藝術和文學以激情的東西。不論是現代性還是後現代性，兩者都試圖通過聯合理性和技術鞏固自己的地位，在這一點上，後現代只是未完成的現代。

九 後現代社會的政治本義

在對利奧塔的后現代社會政治思想給出嘗試性結論之前，我們必須首先對利奧塔發問。而對於任何倫理政治思想，都必須面對類似問題。那就是：利奧塔所勾勒並宣稱的后現代政治，其正當性的基礎是什麼？如果存在這樣的正當性，利奧塔的論證邏輯是否合理？只有深入考慮了這兩個問題，才能讓我們更加客觀地評價利奧塔的努力和意義。

現代主義的支持者慣於運用“虛無本質”指責後現代主義者避重就輕和不負責任的犬儒主義態度，因為完全放棄或混淆“是”與“應當”的區別等於放任生活世界的混亂和虛度。利奧塔的立場與“解構一切”和“消解所有”的狂歡宣洩式後現代文化並不相同，他的學術思考雖然帶有一定的調和主義色彩和相對主義基調，但其性質卻是直面問題並堅決抵制虛無主義傾向。因此，利奧塔的后現代理論是一種積極能動的後現代社會政治“進步”思想。利奧塔的社會政治思想經歷了從“現象學—辯證法”到“欲望—意志”再到“語用—審美”的過程，而後現代正義問題是核心。早期利奧塔從現象學進入學術領域，投身左翼馬克思主義實踐後試圖用現象學化的歷史唯物主義推動阿爾及利亞民族解放運動，遭受挫折之後吸納佛洛德的力比多概念和尼采的欲望意志主張，參照盧曼相關思想用能量本體論解釋社會系統的機制



運行，批判資本主義社會的資本和商品流通具備同化一切外部反抗因素的“自協調”功能，顛覆性的革命只能有希望從內部出現。後期利奧塔在形式批判中加入價值批判維度，試圖揭露現代性社會的非正義架構，勾畫後現代社會的正義實踐方式。借助維特根斯坦對於語言遊戲異質性的奠基式開創，利奧塔把當代政治學領域的多元文化主張納入話語言說範疇。借助康德的審美判斷力論述，利奧塔指出了政治判斷不同於科學認知話語和哲學範疇的獨特性，即在政治實踐行為的合法性只能來自行為主體自身的綜合處境而非先設的形而上學理念和道德規範認定，審美過程中的崇高體驗和激情感覺為政治判斷提供了類似的主體參照。可以說在二戰之後的法國知識份子中，利奧塔是唯一一個由於個人的經歷和學術傾向而處在廣泛融貫的交匯點上的學者。他的思想背景中包含著馬克思主義、現象學、德國唯心哲學、古典學、英美分析哲學等諸多流派的學說因素，因此某種程度上也實現了一種開放的綜合，並且為上世紀從現代到後現代的過渡提供了極具啟示性的介入方式和借鑒範例。

利奧塔的意義首先在於對於“後現代性”的“除魅”，因為這一術語似乎已被“汗名化”許久。事實上，後現代性的贊成者與反對者之間的對立在某種程度上已經被符號化了，利奧塔窮其一生都在竭力向人們展示後現代性中的合理性以及糾正那些被建構出來的“現代/後現代”矛盾。後現代主義並非僅僅體現為“向理性復仇”的激進主義、犬儒主義和虛無主義，也不僅僅是一種以多元性為藉口的集體頹然放肆的癡狂遊戲。利奧塔所始終試圖發掘的正是後現代性中所包含的高尚性、積極性和希望性，而它相似的前身曾經在古希臘生活世界中有所展示。利奧塔認為由於資本主義政治經濟系統的控制力，現代性所追求的東西在現代性內部已經無法兌現，而突破現代性困局的希望就在後現代性中。同時，後現代性也不是超現代性和反現代性，而更像是現代



性意識本身的自我反思。後現代性的目的並不是實施對現代性的革命，而是實現超越的現代性。更值得注意的是，啟蒙在萌發之初便包含有“自我覺知”的反省態度，但卻在現代性的佐使下與初衷本心漸行漸遠。從這種意義上說，利奧塔所提倡的後現代主義代表了啟蒙辯證法的激進版本，它試圖用一種更加充沛的力量滌蕩現代性中的渣滓。

當然，利奧塔的思想絕非完美，對他的批評也從未停止過。首先，最為主要的一種觀點莫過於認為利奧塔在批判宏大敘事的同時又構建了自己的宏大敘事。利奧塔的確不能完全倖免於這種批評。在某種程度上，他對於後現代世界的秩序宣稱和頂層設計，彷彿是現代主義者雄心壯志的再現。羅蒂將第一哲學的努力看作是詮釋學的嘗試。那麼同樣地，利奧塔又憑藉什麼宣稱自己的後現代思想是與真理相符的，而不只是可能的解釋中的一種呢？或許，對於建立後現代秩序的強烈渴望使得利奧塔終究沒有抵抗住形而上學的吸引力。其次，利奧塔最為缺少的恰恰是一種中觀的對於後現代社會的洞察，一種社會學意義上的後現代研究。利奧塔首先需要借鑒的，是對社會組織結構的扎實分析，是類似於齊美爾、本雅明、阿多諾等學者對社會群體日常文化行為進行微觀觀察的方法，而不是僅僅是對後現代社會的社會性整合和衝突方式進行提問。再次，語句、語句體系和話語種類實際上並非純然地相互異質和自我獨立，它們更像是難分難解地糾纏在一起。但是由於利奧塔過於強調後現代社會的“差異”特性和“異質性”本質，在某種程度上忽視了主體交互性和主體意義指涉的存在。利奧塔似乎完全排除了話語的緊密聯繫，單單留下絕對的異質性。他對於語言邊界過度強調，這樣的缺陷是容易把話語多種多樣的形態簡化為一個單一維度。而社會內部的真實運作其過程並不是僵硬的框架堆積，而是一個交疊的、融貫的系統。利奧塔需要的遠不僅僅是一套語句規則，而是對話語的社會化研



究，對話語在日常文化行為和社會行動中建設性作用的研究。只有這樣，才能擺脫社會模式簡化論的風險。

那麼，我們應該如何看待利奧塔の後現代社會政治思想？

後現代性首先體現的應該是一種包容性。在這一點上，現代性以虛構的幻景批判後現代性，不肯承認自己的局限。伊格爾頓曾指責利奧塔身為知識份子卻不積極投身實踐，利奧塔平淡地回應說他自認為很少有知識份子能比得上自己年輕時對政治的投入，但是後來他意識到知識份子的責任首先在於揭示問題的本質。從這種意義上說，利奧塔對於伊格爾頓看似平實的回應是深刻的，因為後者沒有意識到哲學和政治的界限。從這種意義上說，後現代性其實比現代性更加呼喚愛和包容，不同的是利奧塔更加認清了理想和現實的差距，更加著眼於效度而非宏大目標，因為過於美好的東西往往是不現實的，託付給理性帶給人類自我吞噬的危險。利奧塔並非完全同意羅蒂所主張的哲學只是個人事務，而是希望把哲學和生活結合起來，但也並不過多干預，而是為任何主張都留出通道。脫離我們的生活之外提出某種目標是不可取的，因為這必然會導致極權狀態出現。

在利奧塔看來，哲學的工具是理性，政治的本質是人性。因此，利奧塔所思考的“第三條道路”，就是探索如何協調純粹哲學和純粹政治的道路。責任就是對我和我們之間關係的一種界定。利奧塔想要竭力杜絕的，是現代政治體制中一種“合理的集體犯罪”，即一種語言遊戲把另一種語言遊戲推至瀕臨消亡的處境，符號化的話語手段讓前一種語言遊戲的參與者絲毫不感到濫施強權，也讓後一種語言遊戲的參與者無處申訴。現代性的政治制度看到了政治極權和惡行的根源在於主體自私的理性選擇，但是現代性哲學所宣稱的永恆道德前提在面臨複雜現實問題時常常會陷入悖論處境，如桑德爾所說的正義兩難問題。本質上，約束人性的企圖最終只能被人性所約束。



利奧塔反對哈貝馬斯的預設，認為共識只是一些語言遊戲和程式的一個原則，而不是所有語言遊戲和程式的共同原則。在有的情況下正義不可言說，任何對正義的解釋說明都是對正義本身的損害。利奧塔認為，後現代倫理政治必須首先是一種為“無法言說之正義”背書的“強綱領”，必須在後現代生活世界中推廣一種“主體間性均衡”的正義視角。也就是說，對於在現實世界中約定速成的責任規範，我們要尊重其獲得合法性鑒定的途徑和有效性，但是我們要把“對他者的責任”放置在原因端而不是結果端。人們必須轉變正義在於結果的執念，正義的完成度不再單單取決於宣判，而且還在於對於爭訟的容許度。政治的使命不再是給人們提供一種“無瑕的”裁決辦法，而是要設法讓人們認識爭辯的邏輯，這在源頭上是古希臘智術師的主張而非哲學家。能夠成功協調各種針鋒相對的敘事當然是正義性的，但利奧塔旨在提醒我們不能將其當作一種常態化機制，我們更應該習慣無法實現協調的大多數情況。在這種意義上，由啟蒙運動所開創的現代性本義其實提供了一種契約性的衝突管理模式，建立在這一基礎上的民主政治形式可能已經是最好的維持“主體間性均衡”的妥協結果，而後現代性則試圖把有所偏差的現代性世界中的“正義欠缺”降低到最低限度，並且把正義補充為動態的遊戲運行過程而非靜態的條規陳設。

利奧塔的后現代倫理政治自然帶來對於當代多元文化主義和社群主義的關注。利奧塔式的多元主義更加強調社會的緯度，強調善的意義在生活世界中的多面性和個體在社會結構中的鑲嵌性。因此對他者的責任就是對非正義的警覺，另外對他者的責任還需要平衡“由我及他”的理解和“由他及我”的傾聽。事實上，利奧塔試圖扭轉的是同一和差異之間對比懸殊的“傳統優勢與劣勢”。後現代狀態下第一性的存在正是差異，差異性再也不是被同一性所遮蔽、所排擠、所“圍剿”的“無價值剩餘物”



。差異性應該被視作同一性的廣袤背景，打破被同一性建構的差異觀並回歸本真的差異性，才是讓後現代世界、現代世界和古典世界“同時在場”的途徑。差異與崇高感的相互強化使得後現代個體獲得生活的愉悅感和生存的意義感，利奧塔在《歧論》末尾表達了這種構想。這種理想化的人類不僅對包含在各種不同的話語種類中的差異性保持敏感，而且能夠盡可能地發展和遵循這種敏感。利奧塔的全部努力，或許可以被看作是啟蒙運動的後現代形式。而他的全部社會政治關懷，其實已經是當代社會政治進步的題中之義。

注釋

- 1 May, Todd G, "Kant the Liberal, Kant the Anarchist: Rawls and Leotard on Kantian Justice", *Southern Journal of Philosophy* 28 (1990), 525–538.
- 2 Honneth, Axel, "The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism", in *The Cambridge Companion to Habermas*, ed. Stephen K. White (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 289–323.
- 3 Dalton, Stuart, "Lyotard's Peregrination: Three (and-a-half) responses to the call of justice", *Philosophy Today* 38(1994), 227–242.
- 4 Vries, Hent De, "On Obligation: Lyotard and Levinas", *Graduate Philosophy Journal*, 20/21 (1998), 83–112.
- 5 斯蒂芬·懷特，《政治理論與後現代主義》，孫曙光譯（瀋陽：遼寧教育出版社，2004），135。
- 6 同上，155。
- 7 安東尼·卡斯卡迪，《啟蒙的結果》，嚴志忠譯（北京：商務印書館，2006），257。
- 8 斯蒂芬·懷特，《政治理論與後現代主義》，孫曙光譯（瀋陽：遼寧教育出版社，2004），164。
- 9 查理斯·拉莫爾，《現代性的教訓》，劉擎、應奇譯（北京：東方出版社，2010），2。
- 10 同上，1。
- 11 同上，3。



- 12 阿拉斯代爾·麥金太爾，《追尋美德》，宋繼傑譯（南京：譯林出版社，2003），88。
- 13 葉秀山，王樹人總主編，張慎主編，《西方哲學史》（第六卷）（南京：鳳凰出版社/江蘇人民出版社，2005），173。
- 14 奧特弗里德·赫費，《實踐哲學：亞里斯多德模式》，沈國琴，勵潔丹譯（杭州：浙江大學出版社，2011），52。
- 15 韓潮，《海德格爾與倫理學問題》（上海：同濟大學出版社，2007），64。
- 16 康德，《道德形而上學的奠基》，李秋零譯注（北京：中國人民大學出版社，2013），40。
- 17 姚大志，《何謂正義：當代西方政治哲學研究》（北京：人民出版社，2007），1。
- 18 奧特弗里德·赫費，《實踐哲學：亞里斯多德模式》，沈國琴，勵潔丹譯（杭州：浙江大學出版社，2011），9。
- 19 姚大志，《何謂正義：當代西方政治哲學研究》（北京：人民出版社，2007），334-335。
- 20 Jean-François Lyotard, *Penomenology*, trans Gayle L. Ormiston (Albany: State University of New York Press, 1991), 66.
- 21 同上，58。
- 22 同上，57。
- 23 同上，46-47。
- 24 同上，75-76。
- 25 同上，78。
- 26 同上，80。
- 27 同上，111。
- 28 同上，112。
- 29 同上，112。
- 30 同上，114。
- 31 同上，115。
- 32 同上，120。
- 33 同上，96。
- 34 同上，98。
- 35 同上，101。
- 36 同上，101。
- 37 同上，123-124。
- 38 同上，125-126。
- 39 同上，127。



- 40 同上, 127。
- 41 同上, 130。
- 42 同上, 130–131。
- 43 同上, 136。
- 44 利奧塔,《話語,圖形》,謝晶譯(上海:上海世界出版集團,2012),160。
- 45 同上,263。
- 46 同上,170。
- 47 同上,171。
- 48 保羅·利科,《解釋的衝突》,莫偉民譯(北京:商務印書館,2008),168。
- 49 Jean-François Lyotard, *Penomenology*, trans Gayle L. Ormiston (Albany: State University of New York Press, 1991), 88.
- 50 同上,94。
- 51 同上,93。
- 52 Jean-François Lyotard, *Libidinal Economy*, trans. Hamilton Grant (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993), xi–xvi.
- 53 同上,104。
- 54 同上,251。
- 55 James Williams, *Lyotard and the Political* (London & New York: Routledge, 2000), 50–52.
- 56 同上,44。
- 57 利奧塔,《後現代性與公正遊戲——利奧塔訪談、書信錄》,談瀛洲譯(上海:上海人民出版社,1997),188。
- 58 Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, trans G. Van Den Abbeele (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988), 181.
- 59 James Williams, *Lyotard and the Political* (London & New York: Routledge, 2000), 40.
- 60 安東尼·卡斯卡迪,《啟蒙的結果》,嚴志忠譯(北京:商務印書館,2006),285–305。
- 61 同上,186–187。
- 62 同上,192–194。
- 63 同上,204–224。
- 64 同上,250–251。
- 65 Jean-François Lyotard and Jean-Loup Thébaud, *Just Gaming*, trans. W. Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), 81–82.
- 66 安東尼·卡斯卡迪,《啟蒙的結果》,嚴志忠譯(北京:商務印書館,2006),175。



- 67 Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, transl G. Van Den Abbeele (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988), 179.
- 68 Jean-François Lyotard, *Peregrinations: Law, Form, Event* (New York: Columbia University Press, 1988), 18.
- 69 劉冠君, 〈利奧塔的“崇高美學”思想研究〉(山東大學博士學位論文, 2010), 87。
- 70 同上, 86。
- 71 同上, 87–89。
- 72 同上, 89。
- 73 Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime: Kant's 'Critique of Judgment'*, trans E. Rottenberg (Stanford, CA: Stanford University Press, 2004), 165.
- 74 同上, 166–167。
- 75 康德, 《康德著作全集》第5卷, 李秋零譯(北京: 中國人民大學出版社, 2013), 70。
- 76 詹姆斯·威廉姆斯, 《利奧塔》, 姚大志、趙雄峰譯(哈爾濱: 黑龍江人民出版社, 2002), 5–31。
- 77 黃敏, 《知識之錨——從語境原則到語境主義知識論》(上海: 華東師範大學出版社, 2014), 382–383。
- 78 同上, 5–6。
- 79 同上, 7。
- 80 同上, 11。
- 81 Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, trans G. Van Den Abbeele (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988), 203.
- 82 同上, 3。
- 83 同上, 104–105。
- 84 同上, 100–101。
- 85 同上, 102。
- 86 同上, 102。
- 87 同上, 104。
- 88 目的性行為關聯於客觀世界, 它因果性地介入客觀世界以實現自己的行為計畫; 規範調節行為對應於社會世界, 這個世界是基於合法規範而組成的個人間關係的總體, 規範調節行為在其中提出相應的正當性和有效性要求; 戲劇行為與主觀世界相連接, 即戲劇行為將行為引向自己的主觀世界以表現自己的觀點; 交往行為反思地或間接地與客觀



世界、社會世界、主觀世界相關聯，通過協調把握三個世界中的各種行為角色以取得共識。

- 89 目的性行為涉及“真實性”要求；規範調節行為涉及“正當性”要求；戲劇行為涉及“真誠性”要求；交往行為同時涉及上述三種要求。
- 90 所謂理想化交往行為，應該是主體之間通過語言實現的，符合一定社會規範的，在自由平等對話中完成的，能在參與者之間達成協調一致與相互理解的交往行為。哈貝馬斯同時認為，共同的社會規範對於確保理想化交往行為具有重要意義。他主張通過商談倫理來建立社會規範，即交往者通過完全平等無偏見的對話及討論，不僅對自己和他人的行為動機、行為要求進行批判性審議，而且要對行為規範的合理性與有效性進行反復論證，只能依靠理由和論證說服他人而非任何強制，這便是“理想溝通情境”。
- 91 Jean-François Lyotard, *Dérive à Partir de Marx et Freud* (Paris: Galilée, 1994), 185–187.
- 92 利奧塔，《話語，圖形》，謝晶譯（上海：上海世界出版集團，2012），291。
- 93 Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, trans G. Van Den Abbeele (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988), 7.
- 94 同上，14。
- 95 Keith Crome, *Lyotard and Greek Thought* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004), 150–151.
- 96 同上，96。
- 97 同上，118–120。
- 98 同上，115。
- 99 同上，92。
- 100 同上，100。
- 101 同上，102–103。
- 102 同上，141。
- 103 Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, trans G. Van Den Abbeele (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988), 21.
- 104 Keith Crome, *Lyotard and Greek Thought* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004), 143.
- 105 伯納德·威廉斯，《羞恥與必然性》，吳天嶽譯（北京：北京大學出版社，2014），114。
- 106 亞里斯多德，《亞里斯多德全集》（第二卷），苗立田譯（北京：中國人民大學出版社，2012），370。



- 107 伯納德·威廉斯，《羞恥與必然性》，吳天嶽譯（北京：北京大學出版社，2014），52。
- 108 同上，74。
- 109 同上，45。
- 110 同上，84。
- 111 同上，104。
- 112 同上，110。
- 113 同上，113。
- 114 同上，137。
- 115 同上，140。
- 116 同上，141。
- 117 柏拉圖，《柏拉圖全集》（第三卷），王曉朝譯（北京：人民出版社，2014），249。
- 118 同上，250。
- 119 伯納德·威廉斯，《羞恥與必然性》，吳天嶽譯（北京：北京大學出版社，2014），171。
- 120 同上，175。
- 121 麥金太爾，《追尋美德：道德理論研究》，宋繼傑譯（南京：譯林出版社，2011），296。
- 122 福柯，《主體解釋學》，余碧平譯（上海：上海人民出版社，2010），5。
- 123 同上，416。
- 124 同上，417。
- 125 同上，418-419。
- 126 同上，421。
- 127 同上，421。
- 128 同上，422。
- 129 同上，422。
- 130 德里達，《〈友愛的政治學〉及其他（上）》，胡繼華譯（吉林：吉林人民出版社，2011），18。
- 131 同上，35。
- 132 同上，36。
- 133 同上，223。
- 134 同上，89。
- 135 周慧，《利奧塔的差異哲學：法則、事件、形式》（重慶：重慶大學出版社，2012），105。
- 136 同上，118。



- 137 利奧塔，《後現代性與公正遊戲——利奧塔訪談、書信錄》，談瀛洲譯（上海：上海人民出版社，1997），52。
- 138 同上，67。
- 139 尚傑，《從胡塞爾到德里達》（南京：江蘇人民出版社，2008），236。
- 140 周慧，《利奧塔的差異哲學：法則、事件、形式》（重慶：重慶大學出版社，2012），119。
- 141 尚傑，《從胡塞爾到德里達》（南京：江蘇人民出版社，2008），241。
- 142 Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity*, trans Alphonso Lingis (Martinus Nijhoff Publishers, 1979), 291.
- 143 利奧塔，《後現代狀態——關於知識的報告》，車槿山譯（北京：三聯書店，1997），30–31。
- 144 Jean-François Lyotard, *Enthusiasm: The Kantian Critique of History*, trans G. Van Den Abbeele (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), 62.
- 145 Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, trans G. Van Den Abbeele (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988), 33.
- 146 同上，34。
- 147 同上，34。
- 148 同上，35。
- 149 同上，46。
- 150 同上，141。
- 151 同上，142。
- 152 Jean-François Lyotard, *Enthusiasm: The Kantian Critique of History*, trans G. Van Den Abbeele (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), 47–48.
- 153 Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, trans G. Van Den Abbeele (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988), 109.
- 154 同上，110。
- 155 同上，111。
- 156 同上，112。
- 157 同上，122。
- 158 同上，132。
- 159 同上，133。
- 160 同上，142。
- 161 同上，143。
- 162 同上，144。
- 163 同上，130。
- 164 同上，147。



- 165 同上，150。
- 166 同上，147。
- 167 Jean-François Lyotard, *Enthusiasm: The Kantian Critique of History*, trans G. Van Den Abbeele (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), 64.
- 168 同上，64。
- 169 Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, trans G. Van Den Abbeele (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988), 171.
- 170 Jean-François Lyotard, *Enthusiasm: The Kantian Critique of History*, trans G. Van Den Abbeele (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), 43.
- 171 同上，45。
- 172 同上，43。
- 173 同上，65。
- 174 Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, trans G. Van Den Abbeele (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988), 140.
- 175 Jean-François Lyotard, *Enthusiasm: The Kantian Critique of History*, trans G. Van Den Abbeele (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), 66.
- 176 Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, trans G. Van Den Abbeele (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988), 147.
- 177 同上，148。
- 178 同上，148。
- 179 同上，150。
- 180 同上，164。
- 181 利奧塔，《非人——時間漫談》，羅國祥譯（北京：商務印書館，2000），26。
- 182 同上，30。
- 183 利奧塔，《後現代狀態——關於知識的報告》，車槿山譯（北京：三聯書店，1997），12。
- 184 展立新，〈想像的異邦——試析利奧塔《歧論》中“崇高的大學”理念〉，《北京大學教育評論》第4期（2011）。
- 185 謝立中，《走向多元話語分析：後現代思潮的社會學意涵》（北京：中國人民大學出版社，2009），15。
- 186 斯蒂芬·懷特，《政治理論與後現代主義》，孫曙光譯（瀋陽：遼寧教育出版社，2004），150。
- 187 利奧塔，《後現代道德》，莫偉民等譯（上海：學林出版社，2000），83。
- 188 阿爾布莱希特·韋爾默，《後形而上學現代性》，應奇、羅亞玲譯（上海：上海譯文出版社，2007），156。



- 189 Jean-François Lyotard, *Enthusiasm: The Kantian Critique of History*, trans G. Van Den Abbeele (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), 23.
- 190 同上, 24。
- 191 同上, 32。
- 192 Jean-François Lyotard and Jean-Loup Thébaud, *Just Gaming*, trans W. Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), 93.
- 193 同上, 94。
- 194 同上, 96。
- 195 同上, 106。
- 196 利奧塔, 《後現代性與公正遊戲——利奧塔訪談、書信錄》, 談瀛洲譯(上海: 上海人民出版社, 1997), 25。
- 197 同上, 67。
- 198 Jean-François Lyotard and Jean-Loup Thébaud, *Just Gaming*, trans W. Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), 74.
- 199 同上, 75。
- 200 同上, 78。
- 201 同上, 79。
- 202 James Williams, *Lyotard and the Political* (London & New York: Routledge, 2000), 127.
- 203 同上, 128。

