

## 利奧塔的後現代狀態說

夏光

中國社會科學院社會學研究所

**摘要** 本文由兩部分構成：第一部分涉及利奧塔所說的後現代狀態下的語言遊戲，第二部分討論他所說的後現代狀態下的政治鬥爭。利奧塔認為，在後現代狀態下，包括科學在內的種種敘述都是語言遊戲，而諸種語言遊戲之間是“不可通約的”，其存在的根據是各自的“運作性”；相應地，後現代狀態下的政治鬥爭是以不同意見之間的“紛爭”為特徵的，而所謂“公正”就意味着承認差異、多元性和不確定性，意味着做一個“少數派”。

“康德”這一名字同時意味着現代性的開場和收場。

——利奧塔，《利奧塔文選》，第394頁。

“後現代”概念以及與之相關的一系列新術語之廣泛流行在很大程度上要歸因於法國人讓-弗朗索瓦·利奧塔(Jean-François Lyotard)的《後現代狀態：一項關於知識的報告》一書。該書是利奧塔於一九七九年應魁北克省(加拿大以法裔為主的省份)大學理事會之邀所作的一項臨時性報告的產物。該書、尤其是其英文版問世後，無翼而飛，風靡一時，幾乎成了“後現代”的宣言。一位評論家指出，《後現代狀態》“是在二十世紀後期被引證得最多的著作之一”。<sup>1</sup>當然，利奧塔的學術生涯和理論視野遠不限於這本書。另一位評論家甚至說，利奧塔之著書立說已有了三十多年的歷史，而《後現代狀態》



是其出版物中最不具代表性的。<sup>2</sup> 無論如何，利奧塔是當代法國思想界中的又一個世界性的人物：同其他一些法國思想家如福柯 (Michel Foucault) 和博希亞 (Jean Baudrillard) 等人一樣，他是戰後法國及整個西方世界之文化變遷中的弄潮者，是後結構主義 / 後現代主義運動中的先驅。正因此，利奧塔的其他著述也越來越受到重視。

利奧塔的職業是哲學教授。做一個職業哲學家並不是他的初衷。他曾想當一個修士、畫家或歷史學家，他還嘗試過各種體裁的文學創作。顯然，他未能如願以償——據他自己的回憶，其原因一方面是為生計所迫，另一方面是他缺乏相應的才能。<sup>3</sup> 但作為一個哲學教授的利奧塔無疑是出類拔萃的：他先後在法國的一些大學裏執教過，他還是地位顯赫的巴黎國際哲學學院的創始人之一；此外，他常常遊學或任職於美國及其它西方國家的一些大學。不過，利奧塔所理解的哲學並非傳統意義的哲學。勿寧說，他首先是一個以反傳統哲學 / 現代哲學為己任的哲學家——在一定意義上，其“後現代狀態”說的矛頭所指正是啓蒙運動或西方現代性中以“普遍真理”或“人類解放”為宗旨的種種哲學、尤其是其在現代社會中的實踐後果。如果利奧塔還能算是一個哲學家或理論家的話，那麼他充其量是一個反哲學的哲學家、一個反理論的理論家。

不用說，利奧塔的觀點始終是十分激進的——其矛頭不僅指向資本主義社會，而且更針對馬克思主義。像同時代許多知識分子一樣，利奧塔反對資本主義體系中的種種權威。在早年他曾是一個馬克思主義組織的成員，並主要就與阿爾及利亞的反殖民主義運動有關的問題為該組織的雜誌撰稿。但他很快就發現在其同時代人當中流行的馬克思主義理論不能解釋當時的現實：阿爾及利亞的民族主義的基礎是阿爾及利亞的農民而非工人，而法國工人 (像其他西方國家的工人一樣) 根本就不是國



際性的無產階級——他們只關心其自身的經濟利益。在其早期著作《力比多經濟》中，利奧塔進而從理論上批判馬克思主義。他認為，《資本論》給我們留下的不是被稱作“馬克思”的體系、而是以“馬克思”為名的慾望。<sup>4</sup>當然，後來利奧塔不再專注於馬克思主義的問題、而開始從理論上對西方現代性進行全面的檢討了。

利奧塔的學說所涉甚廣，而其中與後現代社會理論相關的主要有兩個部分：其一是他對後現代“知識”的說明，其二是他對後現代“政治”的分析。前者實際上是他對後現代狀態、尤其是其文化特徵的一般理解，而後者則從後現代的角度探討了社會／政治理論中的一個核心問題，即公正問題。

利奧塔的后現代狀態說與康德的批判哲學有着某種特殊的關係——不妨說，對康德的“崇高”(the sublime)概念的重新解釋並推而廣之是利奧塔的后現代狀態說的出發點。故此，我們不妨先結合康德哲學對利奧塔的“崇高”概念作必要的澄清，然後再對利奧塔的學說中與後現代社會理論相關的內容進行探討。

眾所周知，在康德哲學中，人的科學認識和道德實踐是兩個根本不同的領域：前者是因果律的領域(自然、知性)，後者是自由律的領域(主體、理性)。如何將這兩個領域統一起來呢？這正是康德在繼《純粹理性批判》和《實踐理性批判》之後所寫的第三大批判即《判斷力批判》所試圖回答的問題。該書引入了“意圖性”(purposiveness)的概念：只有在意圖性中知性與理性、因果和自由、客體和主體、理論和實踐才能夠達到統一。據康德的推論，我們必須想像某種具有自由意志的意圖之可能性——說到底正是這種超驗的意圖在自然界產生了因果關係。<sup>5</sup>他指出，對“意圖”概念的理解取決於判斷或“反思性判斷”(reflective judgment)。那麼，何謂反思性判斷呢？



所謂反思性判斷是指關於主體對客體的感受或感覺 (feeling) 之判斷，即在其同客體的具體關係中，主體是同意或反對、是痛苦或快樂的判斷。簡言之，這種判斷包括了兩方面的內容：一是判斷所涉及的意圖性同作出判斷的主體之關係，再是判斷所涉及的意圖性同被判斷的客體之關係——前者是審美判斷 (aesthetic judgment)，而後者是“目的判斷” (teleological judgment)。審美判斷是關於主體對想像中的客體的意圖性之判斷，而目的判斷則是關於客體 (自然界) 是否有目的之判斷。所以說，當我們判斷客體的美醜或解釋自然是否有目的之時，我們都假定了意圖的存在。

康德所說的“崇高”與審美判斷有關。他認為，在審美判斷中必然有兩個先驗原則，即“美”和“崇高”：同前者相對應的是主體在對客體的想像中所產生的和諧、愉悅之感 (或美感)，而同後者相對應的則是主體在對客體的想像中所產生的不和、痛苦之感 (或崇高感)。問題在於，主體的感覺是否能或如何能具有普遍性呢？依康德之見，美感中的和諧、愉悅乃意味着在主體的想像中主體的自由是與自然的因果律及社會的道德律相一致的，而崇高感是由主體的感覺與理性、想像與表現的差距所產生的。美感在最終的意義上是合乎理性的——它是客體與主體、因果律與自由律、科學認識與道德實踐在理性的主導之下的統一，而崇高感正好是這種統一的缺乏——它是主體對客體的感覺處於一種可想像 (conceivable) 而不可表現 (unpresentable) 的狀態。

康德的這一相對特殊的“崇高”概念在利奧塔學說中被改造成了一般性概念。本來，在康德看來，崇高感狀態下的想像與表現之差距仍然有可能在理性的“超驗力量”中得到彌補，因而崇高感最終能與理性相通或統一於理性。但在利奧塔看來，在崇高感狀態下，主體所想像的已超越了理性的絕對範



圍，因而也超越了表現、思維和道德的極限。確切地說，崇高感本身乃是純主觀、純感覺的東西，它既不可能通過主體間的溝通而普遍化，更無法將科學認識與道德實踐統一起來。如此說來，康德試圖在審美判斷中尋求科學認識與道德實踐、理論理性與實踐理性之統一的努力是行不通的。用利奧塔的話來說，審美判斷中的崇高感正好說明了知性與理性、因果和自由、科學與道德是無法統一的——簡言之，真、善、美是無法統一的：它們對應於不同的認知能力、分屬於不同的“語言遊戲”。也正是從這種“崇高”概念出發，利奧塔拒斥一切普遍性、總體性和統一性以及與之相應的種種權威。

利奧塔進而認為，美感和崇高感實際上分別對應於現代性(啓蒙運動)和後現代狀態的文化理想：啓蒙運動追求理性的控制之下的和諧與統一，其實踐後果是理性的獨裁或以理性為名義的權力關係；而在後現代狀態下既不存在着理性對人的生活的全體控制，也不會或不應有任何形式的和諧與統一。<sup>6</sup> 或者說，審美判斷中的崇高感標誌着多元性和異質性，或各種語言遊戲之間的“不可通約性”(incommensurability)；崇高感乃是對普遍性、總體性、統一性的否定，是一種不確定性(indeterminacy)。<sup>7</sup> 利奧塔相信，崇高感的這一規定正是後現代狀態下的“知識”與“政治”的共性。

需要指出的是，利奧塔對現代與後現代所作的這種區分並不是時間意義上的，因而並不意味着某種歷史分期。據他的解釋，現代性總有一種超越其自身的衝動，在此意義上後現代是隱含於現代性之中的——“現代性結構性地和不間斷地孕育着它的後現代性。”<sup>8</sup> 他更明確地說，那種從時間上區分現代與後現代的做法本身就是現代的做法——“後現代性並不是一個新時期，而是對現代性所具有的一些特徵的改寫



(rewriting)。……而這種改寫長期以來一直是在現代性本身進行的。”<sup>9</sup>

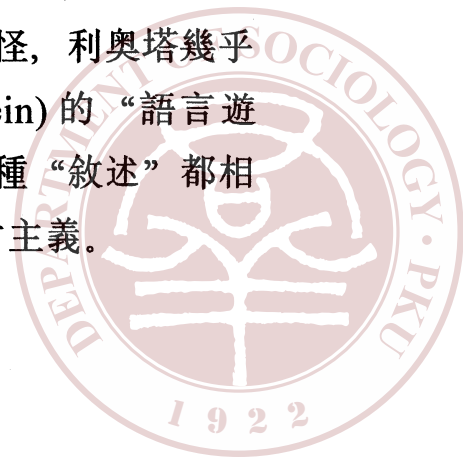
## 一 後現代狀態下的語言遊戲

在《後現代狀態》中，利奧塔一開始就從“科學”（廣義的——不單指自然科學）的性質上對現代與後現代作了區分：在現代狀態下，科學的合法性在於科學之外——確切地說，科學通過訴諸“元敘述”（metanarrative）而獲得最終的合法性（第一證明、超驗權威和真理標準等等）；與之相反，在後現代狀態下，元敘述變成了不可靠、不可信的東西，因而不能再為科學提供其合法性的依據了。<sup>10</sup> 利奧塔之所謂“元敘述”（他有時又稱之為大敘述 [grand narrative] 或元語言 [metalanguage] 或元話語 [metadiscourse]）指濫觴於啓蒙運動中的涉及事物之“絕對本質”或“一般規律”的種種“敘述”——如關於精神的辯證法、關於意義的解釋學、關於自然或宇宙的形而上學、關於理性主體的認識論、作為政治經濟學之基礎的勞動價值論以及形形色色的生命哲學和歷史哲學等等。勿需贅言，此處的“元敘述”無非是指形而上學或傳統哲學。其實，由於自然科學的進步、尤其是十九世紀末的物理學革命，關於自然或宇宙的形而上學在西方的許多哲學家 and 科學家們當中早已成為衆矢之的，以至於一度振聾發聵的由維也納學派所提出的“拒斥形而上學”口號已變為陳詞濫調了。如此說來，利奧塔對元敘述的“後現代”態度並無多少新意。但不同的是，在以利奧塔等人為代表的法國後結構主義思潮中，“拒斥形而上學”不再局限於自然科學領域而延伸到一般文化現象，換言之對形而上學（宇宙論、自然哲學）的特殊拒斥已發展為對種種元敘述的一般



批判。當然，利奧塔之功正在於他第一個明白無誤地把後現代狀態定義為對元敘述的否定。

依利奧塔之見，在元敘述不再是科學之合法性的基礎後，科學知識就變成像任何別種知識一樣的所謂“小敘述”(little narrative)或“敘述”。據利奧塔的解釋，敘述或敘述性文化是以寓言、神話和傳說等形式存在的，是關於故事或事件的描述和記錄，只具有地方性意義——換言之，其意義只有在特定的文化範圍內才能夠被理解。如果回過頭來從現代的觀點來看，科學與敘述的界線乃判若鴻溝：敘述是與意見、習俗、權威、偏見、愚昧和意識形態等相聯繫的，是野蠻、原始而落後的；與之相反，(基於元敘述的)科學或科學知識是由證據和推理構成的，並以普遍性真理或價值為內容或目標。<sup>11</sup>但從後現代的觀點來看，科學既缺乏元敘述作為其自身的合法性之基礎，又不能成為判斷其他形式的敘述是否具有合法性的標準，因而科學的遊戲規則由外在的變為內在的，換言之科學變成了按照自身的規則而運作的遊戲：在這一意義上科學與敘述已難分伯仲，勿寧說科學已成為一種特殊形式的敘述。<sup>12</sup>的確，倘若科學不過是一種自成體系、自圓其說的地方性敘述，那麼科學就不再是文化帝國的君主，科學的文化帝國主義就不攻自破了——更不必說以科學為名義的種種其他形式的說教或教條了。於是，在後現代狀態下，包括科學在內的種種敘述都可以看作是語言遊戲。這些遊戲的規則是當事者之間明言的或默認的合同，因而並不賦予遊戲本身以超出遊戲者之外的合法性；另一方面，這些遊戲的運作又取決於自身的地方性規則——沒有規則便沒有遊戲，規則變了遊戲也不同。毫不足怪，利奧塔幾乎原封不動地照搬了維特根斯坦(L. Wittgenstein)的“語言遊戲”說。<sup>13</sup>這種理論把包括科學知識在內的種種“敘述”都相對化了——它所倡導的實際上是一種文化相對主義。



利奧塔認為，“語言遊戲”是後現代狀態下的知識或文化之特徵——正因此，它也是利奧塔解釋後現代狀態的一般方法論取向。

利奧塔進而引入了“不可通約性”的概念來說明“語言遊戲”。這一概念包括兩方面的內容：首先，因為元敘述本身已經被拒斥了，所以諸種語言遊戲或(小)敘述不可能再通過訴諸元敘述而實現某種形式的一體化或總體性；其次，語言遊戲的規則之不同更決定了語言遊戲的多元性和異質性，其結果是：只有局部的決定論(local determinism)，而沒有普遍的決定論。<sup>14</sup>簡言之，在諸種語言遊戲之間沒有共性，不存在着凌駕於諸種語言遊戲之上的東西。利奧塔尤其對啟蒙運動的捍衛者哈伯瑪斯(J. Habermas)的溝通行動理論不以為然。該理論有兩個基本的假定：其一，有可能在所有的語言遊戲參與者們當中產生普遍適用的規則；其二，對話或溝通的目的是達成共識。利奧塔反駁道：在諸種語言遊戲互有區別的情形下怎麼會有普遍適用的規則呢？而人為地產生的共識更是對語言遊戲之多元性和異質性的暴力行爲。<sup>15</sup>既然沒有普遍的規則或共識，當然也就不存在以普遍的規則和共識為基礎的權威。很顯然，利奧塔在這裏所倡導的是一種反權威、包括理性之權威的觀點。他明確地說：“後現代知識不簡單是權威的工具；它使我們對差異更為敏感並使我們更能接受不可通約性。”<sup>16</sup>

姑且假定利奧塔的諸種語言遊戲之“不可通約性”的概念是成立的，他仍需要回答：為甚麼會有互不相同的語言遊戲呢？或者說，諸種語言遊戲存在的根據是甚麼呢？為此，利奧塔又引入了“運作性”(performativity)或“運作的有效性”的概念。不妨以科學這一特殊的“語言遊戲”為例：既然科學不能從別處(元敘述)獲得其合法性，那麼其“合法性”就見諸其運作性；於是，科學乃轉化為技術，轉化為與真善美不相





干而只注重效率的遊戲。在這種所謂科學的“實用學”(pragmatics)中，財富、效率和真理混為一體了。也就是說，語言遊戲的合法性正在於其運作性或實用性！用利奧塔的話來說，“以資訊商品的形式存在且對生產力不可或缺的知識已經且將會是世界性的權力競爭中的一個主要的甚或唯一主要的籌碼。……可以想像，終有一天各個國家將會為了控制資訊而戰，正如它們曾經為了控制領土以及後來為了佔有資源和剝削廉價勞動力而戰一樣。”<sup>17</sup>無疑，在這裏，利奧塔對包括科學知識在內的“語言遊戲”作了實用主義的解釋——這與前面所說的文化相對主義是吻合的。所以利奧塔同意社會學家盧曼(Niklas Luhmann)的觀點：在後工業社會中，法則的規範性(normativity——與真善美的標準有關)被過程的運作性所取代了。<sup>18</sup>

需要指出的是，利奧塔關於語言遊戲之運作性的說明仍是自相矛盾的：一方面，他把只顧實用性和運作性而不計其餘——真善美等——的態度看作是後現代的，因為與真善美有關的元敘述仍然是現代性的主題；另一方面，他又認為，對實用性和運作性的過分強調(即盡可能擴大運作的有效性)必然導致排它性，從而使實用性和運作性變成為普遍的東西——這是現代式的恐怖而與後現代無關。<sup>19</sup>當然，對利奧塔來說，這種自相矛盾倒也不足為奇：現代與後現代是並存而共生的。<sup>20</sup>

後現代狀態下的“知識”之特徵在當代社會的電腦化中最明顯不過了：資料庫即是後現代人所面對的“自然”。利奧塔相信，既然原則上任何專家都能接觸資料庫，那麼就不存在科學秘密——在這一意義上，一個由完善的資訊遊戲主導的後現代知識世界是可能實現的。他強調想像力的作用：在遊戲者生產知識的能力一定時，遊戲的運作性之提高最終要取決於遊戲者的想像力，因為它使遊戲者能採取新的步驟或改變遊戲規



則。<sup>21</sup> 利奧塔當然也意識到電腦化的潛在問題：電腦可能成爲對市場和社會進行控制和操縱的理想工具，從而使之完全受運作性原則 (the performativity principle) 之統治。但他更着眼於積極的方面：由於資料庫之存儲知識或資訊的能力幾乎是無限的，所以在公衆可以自由地接觸資料庫的條件下電腦化會幫助人們作出有知識的決策——因此，關鍵在於資料庫的開放性。<sup>22</sup>

利奧塔並沒有說明在何種社會條件下資料庫能完全向公衆開放。實際上，他也不可能做到這一點：他對一切“元敘述”的拒斥使他無法從建設性方面來談論資料庫向公衆完全開放的社會條件。在談到自由與國家的關係的時候利奧塔是這樣說的：每一次國家對人民採取直接控制的時候，它都會“訴諸關於自由的[元]敘述”。<sup>23</sup> 從理論上說，此處所說的“自由”當然可能包括接觸資訊的自由——按利奧塔的邏輯來推論，接觸資訊的自由或許不過是國家對人民進行控制的手段。利奧塔大概沒有意識到，他對元敘述的徹底懷疑已使他在理論上沒有多少回旋餘地了。這樣一來，他對後現代狀態的樂觀主義態度多少有空想的色彩。

應該說，利奧塔主要是從否定的意義上來規定“後現代狀態”的。他曾明確地指出，“我把後現代規定爲對元敘述的懷疑”。<sup>24</sup> 在利奧塔看來，鑒於元敘述在後現代狀態下已信譽掃地了，人們就不可能再根據元敘述來斷定甚麼是普遍性或總體性的東西 (如本質、規律、真善美等)。一切都變得不確定了，而這種不確定性的內容乃是語言遊戲的多元性和異質性——它使關於普遍性和總體性的理性武斷或任何武斷都不合時宜了。簡言之，後現代狀態是元敘述作爲知識/文化之基礎被拒斥後的不確定狀態——這也正是利奧塔所說的崇高狀態。<sup>25</sup> 後來利奧塔開始用“事件” (events)、“片語政體” (regimes of phrases) 及“話語種類” (genres of discourse) 等具有其個人色彩的表述

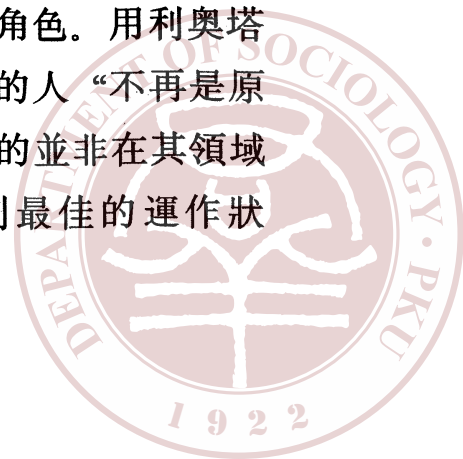


來取代“語言遊戲”這一更爲人所熟知的概念，<sup>26</sup>但總的說來，這些表述的含義與“語言遊戲”的含義是大體一致的——它們所強調的仍然是多元性、異質性和不確定性，是文化傳統失落後的崇高狀態。在下面我們將會看到，後現代政治也處於同樣的狀態中。

## 二 後現代狀態下的政治鬥爭

利奧塔對後現代政治的說明與他對後現代知識的說明是相對應的——他在理論上的反基礎主義可以很方便地轉化爲政治上的反權威主義：既然作爲政治權威之基礎的元敘述已不復存在了，那麼政治權威的合法性也就成問題了。

我們不妨從利奧塔對“知識分子”的重新規定出發來討論其後現代政治觀。按他的說法，知識分子是“那些爲人、人性、國家、人民、無產者和造物主等一般存在請命的思想家們——這些思想家們認同於某種被賦予了普遍價值的主體，他們基於這一點來分析有關狀況並告訴人們應該爲實現主體的普遍價值而做些甚麼。……”<sup>27</sup>在另一處他又說，“在西方，哲學家長期以來都想以知識分子自居，他們一直都試圖代表某種權威。在自柏拉圖(Plato)以來的兩千五百年中，不受這種誘惑的哲學家爲數不多。”<sup>28</sup>簡言之，知識分子就是那些製造和散佈元敘述的人。皮之不存，毛將焉附？既然在後現代知識中元敘述已經不可靠或不可信了，那麼在後現代政治中知識分子也就失去了其原有的普遍性使命而開始擔任新的角色。用利奧塔的話來說，如今在技術和管理上受過專業訓練的人“不再是原來意義上的知識分子。其智力的專業應用之目的並非在其領域盡量體現普遍主體，而是在其領域盡量達到最佳的運作狀



態。”<sup>29</sup> 從拒斥元敘述的正當性出發，利奧塔反對知識分子的權威，也拒絕以知識分子自居。可以說，利奧塔對“知識分子”的重新規定將知識分子非政治化了——在這一點上他的態度與福柯和博希亞對知識分子的傳統角色之厭惡如出一轍。

的確，利奧塔的政治觀反對西方的種種訴諸理論權威、尤其是以理性為名義的理論權威的現代政治體系。那麼，他心目中的後現代政治又將會是怎樣的呢？利奧塔的《公正的遊戲》一書有這樣一段經常為人所引用的描述：“顯然，合乎理性的政治如今已不再可能了。我的意思是，我們應放棄試圖建立關於政治的科學之努力。政治與科學是不相干的。在我看來，唯一能站得住腳的是這樣的政治——我稱之為‘關於判斷的政治’或‘對政治判斷的批評’。換言之，這種政治將會是諸種意見的領域……我同意，我反對，是，否，如此等等。”<sup>30</sup> 這一說法無疑是對現代政治觀的根本挑戰：如果理性、科學從政治中消失了，取而代之的是主觀的判斷或意見，那麼現代西方的種種理性主義的政治學說就不攻自破了。這樣一來，那些一直在製造和宣揚這些政治學說的知識分子自然要失去其歷史功能了，而歷來為這些政治學說所辯護和支援的政治體系也就不再具有“理性”或“科學”的面具了。就拿作為現代西方政治之主流的自由主義來說：儘管自由主義的哲學基礎是個人主義，而其制度形式是民主政體，但在理性主義指導下的自由主義是以某些“普遍價值”（如功利主義、國家主義、“大多數”原則等）為實質的，而其實踐後果只能是這些普遍價值的獨裁。不用說，利奧塔所想像的後現代政治與諸如此類的普遍價值毫不相干。確切地說，在後現代狀態下，政治的內容應該是由“判斷”或“意見”來決定的。需要指出的是，利奧塔所說的“意見”並不等於西方民主政體下的“民意”：“民意”概念



所強調的是(多數人的)共識,而“意見”所強調的是少數派、是分歧。

利奧塔的后現代政治觀可簡單地概括為:只有一個充分地承認和體現不同意見的政治才有可能公正的。

依利奧塔之見,在社會中永遠都存在着各種各樣的“紛爭”(differend)。在他的理論中,“紛爭”是一個被賦予了特殊含義的概念。從語義學上說,“differend(或原法文中的differend)”的意思是“糾紛、爭論、不和”。但利奧塔所說的“紛爭”首先與語言遊戲的規則有關。利奧塔在其《紛爭》的序言中一開始就將“紛爭”與通常意義上的訴訟區分開來。他說,“與訴訟不同,在紛爭中(至少)兩方的衝突不可能得到平等的解決——因為適用於雙方論點的判斷規則是不存在的。一方的合法性並不意味着另一方之缺乏合法性。然而,如果把紛爭當作訴訟來處理而將某種單一的規則應用於雙方以解決其紛爭,那就會至少對其中的一方犯錯誤,或在雙方都不承認該規則的情形下對雙方都犯錯誤”。<sup>31</sup>換言之,訴訟是按照某種單一的、預定的規則而進行的爭論,而在紛爭中至少有兩種語言遊戲規則——這些規則是不可通約的,故此紛爭各方不能或不應訴諸任何單一的規則來解決其紛爭;換句話說,在訴訟中原告與被告承認同樣的法律、使用“同一種語言”,而在紛爭中各方有不同的規則、說不同的語言。<sup>32</sup>例如,資本主義社會的勞資紛爭是以訴訟的形式存在的,因為在這種紛爭中可能達成的合同或協定是以資方的語言遊戲規則為基礎的。<sup>33</sup>無疑,在訴訟中是沒有公正可言的——在訴訟中本來使用兩種不同的語言的人不得不接受其中一方的或外部強加的語言遊戲規則。如果說訴訟是現代的,那麼紛爭就是后現代的。無需贅言,利奧塔所說的紛爭不只是語言現象、而更是社會衝突——或者說是由社會衝突所規定的語言現象。



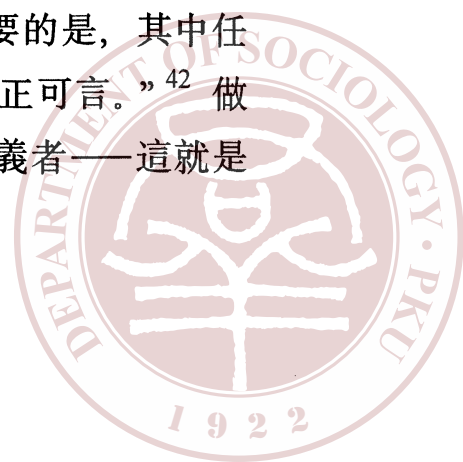
紛爭或衝突的根源究竟何在呢？據利奧塔的解釋，當代社會中的紛爭首先與資本主義有關——“資本的邏輯在本質上仍然是《資本論》的邏輯……”也正是從《資本論》的邏輯來看，馬克思 (Karl Marx) 的理論並未完全過時：資本主義制度下的紛爭各方“都不可能用自己的語言來與對方議和。”<sup>34</sup> 但利奧塔又認為，馬克思的理論也有失誤之處：它過於簡單地把社會中的所有紛爭都歸結為勞資衝突、歸咎於商品生產，而且馬克思所想像的能夠代表着普遍主體的無產階級既沒有、也不會出現。<sup>35</sup> 在利奧塔看來，儘管統治階級永遠都是決策者，但該階級的成分已經不同了：除公司領導者和高層決策者外，它還包括專業、勞工、政治和宗教等領域中的主要組織之負責人。另外，與種族、婦女、兒童、同性戀者和窮人以及環境、和平、教育、文化、第三世界和南方貧窮國等有關的問題也日益成爲社會紛爭的內容。<sup>36</sup> 因此，像語言遊戲一樣，或與語言遊戲相關，當代社會中的紛爭也是多元的、異質的且不可通約的。如此說來，自然就不應有基於某種普遍性或總體性的政治權威了。

那麼，在後現代政治中還有公正可言嗎？如果有的話，我們又如何能夠得到公正呢？利奧塔的回答並不是直截了當的。他主張，就其本性而言，政治即是對社會公正的追求，但這種追求又不能從任何預定的普遍標準出發；也就是說，政治生活乃是不確定的判斷之領域，並且在這一領域中任何確定的判斷都將會由於對公正的追求而轉化爲不確定的。在這個意義上，公正就意味着不確定，或公正永遠都是未來的和待定的。故此，社會公正的絕對律令之第一條就是放棄(元敘述中)已有的公正概念。如此說來，任何預設某種公正或自稱代表公正的“政治”本身(包括民主政治)都會是極權主義的和不公正的，因而是政治恐怖——因爲它必然使反對派保持沉默或使其放棄



自身的立場。<sup>37</sup> 毫無疑問，利奧塔的公正概念所倡導的乃是一種關於差異或體現差異的政治——它將（與社會衝突相關的）語言遊戲之多元性和異質性（或不確定性）政治化了；或勿寧說，它將公正本身規定為多元性和異質性。<sup>38</sup>

基於其公正概念，利奧塔把後現代政治說成是一種異教徒或非教徒的 (pagan) 政治。他說，只有在一個“無神的” (godless) 社會裏才有公正可言——當然，這裏所說的“神”只不過是一種隱喻，它所指的遠不止是基督教或任何宗教的神，而還包括了歷來、尤其是啟蒙運動以來的諸種“元敘述”所製造或再現的普遍性或總體性存在。<sup>39</sup> 在這種異教徒或非教徒的後現代政治中，人們在沒有預定標準的情況下作出其判斷，而且人們都按各自的語言遊戲規則來進行遊戲。相應地，每一種語言遊戲都不優越於、更不會排除其他的語言遊戲，而公正乃在於使不同的語言遊戲“各行其是、各得其所”，以使其不至於僭越本分而成為普遍的、總體的東西——即元敘述。<sup>40</sup> 進而言之，如果說現代民主政治所追求的是多數人統治的話，那麼後現代政治既與“多數人”無關，更反對任何形式的統治。利奧塔指出，後現代狀態下的政治行動者不僅屬於少數派，而且是少數主義的 (minoritarian)：之所以是少數派，是因為後現代政治已不再是極權主義政治（或多數派政治）；而之所以是少數主義的，是因為對極權主義或多數主義的拒斥是後現代政治本身的要求。<sup>41</sup> 值得注意的是，利奧塔所說的“少數派”所指的“並不是各種社會集合，而是各種語言類型”——換言之，“少數派”的內容是由其使用的語言決定的。在此意義上，“我們每個人都同時屬於幾個少數派；而更重要的是，其中任何一派都不會佔上風；惟其如此，社會才有公正可言。”<sup>42</sup> 做一個異教徒或非教徒，做一個少數派和少數主義者——這就是利奧塔所主張的後現代狀態下的政治鬥爭。



不難看出，利奧塔所想像的後現代政治及其公正概念主要是否定性和批判性的，確切地說是對現代西方的普遍主義／權威主義政治（也包括自由主義政治或自由民主政治）的否定和批判。誠如本寧頓（Geoffrey Bennington）所言，“利奧塔從根本上說是一個政治思想家，而他之為政治思想家正在於他對於大部分[現代]政治觀念至關重要的種種總體化因素提出了挑戰。”<sup>43</sup> 他並沒有倡導甚麼新的政治綱領或政治組織，他甚至也沒有從正面對公正概念予以規定。如果說在利奧塔的政治觀中還有甚麼建設性的東西的話，那麼可以說他所主張的政治——從現代政治理論的標準來衡量——應該算是某種無政府主義的政治。簡單地說，這種政治的特徵乃在於它拒斥任何超越於或凌駕於特殊性的普遍性，拒斥以“社會”或“國家”等總體性的東西為名的政府權威。不過，利奧塔的出發點並非作為自由主義（現代政治理論中的主流）之哲學基礎的個人主義。誠如本寧頓所言，“如果因為利奧塔對統一性和總體性提出質疑就斷言他是在倡導某種形式的個人主義，那就大錯特錯了。”<sup>44</sup> 本寧頓認為，利奧塔所強調或倡導的是特殊性或單一性（singularity）。本來，在極端的情形下，個人主義與無政府主義是可以相通的。但現代西方的（由理性主義和功利主義所規定的）個人主義卻主要是與自由主義有關的並制度化為現代民主政治——在此意義上可以說，個人主義與西方現代性的確有很深的淵源。有鑒於此，利奧塔之對個人主義避而不談或拒絕將它與後現代政治相聯繫是不足為奇的。問題在於，作為利奧塔的後現代政治之“基礎”的特殊性或單一性又是甚麼呢？

其實，與利奧塔所說的“特殊性”相應的主要不是各種特殊的社會實體（如個體、群體、階級和組織等），而是各種特殊的判斷和意見。換言之，他所強調的並非某個或某些人的特殊性，而是不同的判斷和意見的特殊性。當利奧塔說“我們每個





人都同時屬於幾個少數派”的時候，他的意思應該是：我們每個人都是多種特殊性的複合，都可能在不同的問題上有不同的判斷和意見。例如，一個人有可能既是一個女性主義者、又屬於工人階級家庭、同時還是綠色和平運動者，因而此人是多方面的少數派，且在不同方面都有其特殊的判斷和意見。如前所述，利奧塔後來對所謂“事件”、“片語政體”和“話語種類”等概念作了大量的闡述——這些頗具“利奧塔”色彩的概念所強調的正是各種不同的判斷和意見的特殊性。在利奧塔看來，只有充分體現這種特殊性的(後現代)政治才可能是公正的政治。

很顯然，利奧塔所說的特殊性與哈伯瑪斯所說的(通過主體間的理想語境和溝通行動而實現的)普遍共識和普遍價值是針鋒相對的。兩者都把語言現象政治化了：前者認為由各自的遊戲規則所決定的不同的語言遊戲之間是不可通約的，而後者則認為語言乃是超越特殊性、實現普遍性的手段；前者主張公正的前提是承認特殊性並拒斥凌駕於特殊性之上的普遍性，而後者則相信排除普遍性的特殊性與真正的民主是不相干的；前者把普遍性同(現代社會中的)權威、集權或普遍性權力相聯繫，而在後者看來權威、集權本身是特殊性的東西。無需贅言，利奧塔與哈伯瑪斯的分歧是當代關於後現代性的“話語”中的一個重要部分。需要指出的是，在利奧塔的理論中，如果現代性同後現代性有甚麼區別的話，那麼兩者的分野正在於普遍性與特殊性之間：現代性是以自身的(合乎理性的)普遍性取代傳統的普遍性，而後現代性是對普遍性(元敘述、元語言)的拒斥和對特殊性的確認。

利奧塔所倡導的這種以特殊性和少數派為內容的後現代政治，在一定程度上與在當代西方社會頗為流行的“社群主義”(communitarianism)是相吻合的：社群主義所倡導的是一



種在組織上相對鬆散的政治，它往往不是與階級、性別或種族等大尺度或普遍性的社會範疇相對應的，而是以在有限範圍內的共同的興趣愛好、價值觀念、生活方式或行動目標等為基礎的。這種政治超出了個人生活的範圍，但又不同於政府或政府性的權力機構——所謂“非政府組織”(Nongovernmental Organizations, 多簡稱為NGOs)當屬於這種政治。這些組織往往是自助、他助或互助性的，或以特定的社會公益為內容的：如戒煙、戒酒、戒毒人士協會，愛滋病、心臟病等病人協會，同性戀者協會，綠色和平組織，支援第三世界國家之可持續發展的民間組織，如此等等。這種政治有多種形式，而其“共同”之點是它們都有其各自的特殊性。當然，利奧塔並沒有、也不可能認同於任何一種特殊形式的社群主義政治。按照他的邏輯，所有諸如此類的形式都應具有同樣的合法性。

當然，特殊性意味着多元性和異質性。從利奧塔關於後現代政治的討論中不難看出，他所說的後現代政治同後現代知識一樣也處於一種“崇高”境界——換言之，是以普遍性(統一性、總體性)之不存在的情形下的不確定性為特徵的，是以不再訴諸普遍的標準為特徵的：這種不確定性在審美領域是想像力的前提，在知識領域是多元文化的前提，而在政治領域是社會公正的前提。<sup>45</sup> 在利奧塔看來，崇高感意味着“現代性的總體化計劃最終是徒勞的，……崇高感成了後現代時期的一種反思模式。”<sup>46</sup>

## 注釋

- 1 Stuart Sim, *Jean-François Lyotard* (London: Prentice Hall, 1996), xvi.
- 2 Geoffrey Bennington, *Lyotard: Writing the Event* (New York: Columbia University Press, 1988), 1.



- 3 Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988 [originally 1983]), 1.
- 4 Lyotard, *Libidinal Economy* (Bloomington: Indiana University Press, 1993 [originally 1974]).
- 5 Immanuel Kant, *Critique of Judgement* (London: Macmillan, 1951), 11–12.
- 6 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press 1984 [originally 1979]); *The Inhuman: Reflections on Time* (Stanford: Stanford University Press, 1991).  
參見 Sim, *Jean-François Lyotard*, 98–105.
- 7 Lyotard, *The Postmodern Condition*, 76–82.
- 8 Lyotard, *The Inhuman*, 25.
- 9 同上注, 25, 34.
- 10 Lyotard, *The Postmodern Condition*, xxiii–v.
- 11 同上注, 19, 27.
- 12 同上注, 29, 40.
- 13 同上注, 10.
- 14 同上注, xxiv–v, 23, 36.
- 15 同上注, xxv, 65–6.
- 16 同上注, xxv.
- 17 同上注, 5.
- 18 同上注, 44–6.
- 19 同上注, 12, 54, 63.
- 20 同上注, 79.
- 21 同上注, 51–2.
- 22 同上注, 67.
- 23 同上注, 32.
- 24 同上注, xxiii–iv.
- 25 同上注, 81.
- 26 Bennington, *Lyotard*, 122.
- 27 Jean-François Lyotard, *Political Writings* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 3.
- 28 同上注, 95.
- 29 同上注, 4.
- 30 Jean-François Lyotard (with Jean-Loup Thébaud), *Just Gaming* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985 [originally 1979]), 81–2.
- 31 Lyotard, *The Differend*, xi.



- 32 Bill Readings, *Introducing Lyotard: Art and Politics* (London & New York: Routledge, 1991), 117–8.
- 33 Lyotard, *Political Writings*, 9–10.
- 34 同上注, 8, 10.
- 35 同上注; 又見 Jean-François Lyotard, *The Lyotard Reader*, ed. Andrew Benjamin (Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1989), 324–57.
- 36 Lyotard, *The Postmodern Condition*, 14; 又見 Lyotard, *The Differend*.
- 37 參見 Readings, *Introducing Lyotard*, 107–13, 125–7.
- 38 同上注, 67, 75, 125; 又見 Lyotard, *Political Writings*, xvi.
- 39 Lyotard, *The Lyotard Reader*, 122–54; 參見 Bill Readings, “Pagans, Perverts or Primitive? Experimental Justice in the Empire of Capital”, in *Judging Lyotard*, ed. Andrew Benjamin (London and new York: Routledge, 1992), 168–191.
- 40 Lyotard, *Just Gaming*, 16, 60–2, 97.
- 41 Lyotard, *Political Writings*, xvi; 參見 Readings, *Introducing Lyotard*, 64–5, 75.
- 42 Lyotard, *Just Gaming*, 95.
- 43 Bennington, *Lyotard*, 9.
- 44 同上注。
- 45 Readings, *Introducing Lyotard*, 79, 87.
- 46 Sim, *Jean-François Lyotard*, 105.

