

絕望與激昂之間

阿多諾哲學的當代啓示

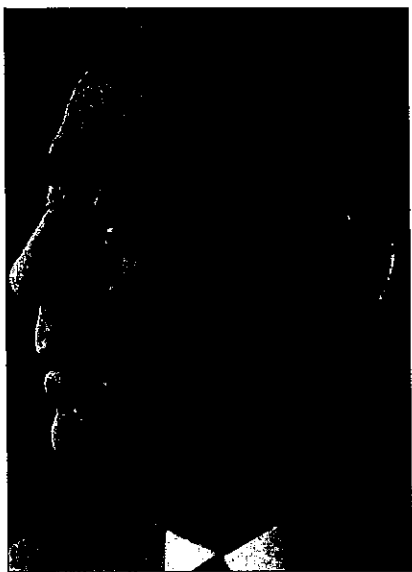
● 何乏筆

理性只有在絕望與激昂之中才能存活，若不要屈從於客觀瘋狂，荒謬是必要的。（註）

序言

身為法蘭克福學派批判理論代表性人物的阿多諾是二戰後西德最有影響力的知識分子之一，並且為一九六〇年代學生運動的靈魂人物，之後其思想流傳於世界各地。二〇〇三年九月十一日為阿多諾百歲誕辰，我分別在七月十二日、八月九日及九月十三日於紫藤廬茶館舉辦三場有關阿多諾思想的講座。本系列演講舉辦之主要目的，除了紀念

阿多諾是二戰後西德最有影響力的知識分子之一。



阿多諾這位跨越哲學、社會學、文學及音樂領域之批判性文人之外，在於探勘其哲學之當代啓示。以下的文章是這三場演講的總整理，在此對協助整理工作的洪淑娟、謝宗宜兩位表示感謝之意。

從高中時代至今，我閱讀阿多諾的著作已將近二十年，將阿多諾視為我主要的哲學老師應不為過。在整理以下文稿的過程中，我強烈地感覺到阿多諾極為精準與靈活的文章，與我個人中文造詣之間存在著落差，這

另一種自由的可能性。《最小道德學》的「水面上」中說道：

誰要問何謂解放社會的目的，都會得到像實現人類的可能性或者生命豐美之類的答案。（註八）

阿多諾表示，當人們問及解放之目的究竟為何，多數人會得到如下的答案：爲了開發人類之各種可能性，開發生活、生命之豐富資源。然而，此一理想屬於超越的現代性。阿多諾指出，讚譽「創意人」的理想實難脫商品拜物主義之窠臼，因爲人類潛能之實現，每每暗指人類生產力及創造性之發揮；此又涉及崇拜進步的發展、迷戀生產的擴充。對中產階級之以「動力」爲核心的歷史進步論，阿多諾甚難苟同。他認爲，若將來的解放社會之主要目標爲「自由」，自由不應只醉心於生產發展或沈迷於狂怒盲動：

若設想解放社會正是從這樣的整體解放出來的話，那麼逃亡的線索出現，而將與生產增加及其人性的種種反映毫無相關。（註九）

如何構想出生產霸權以外的社會？在阿多諾看來，人們務必先由生產的意識形態中解放

出來，並令生活與生產發展出正確的關係。若不再坐困於「生產／生活倒置」之瘋狂景況之內，人們才能獲得真正之解放。由此可知，阿多諾的解放觀，恰與以「拼經濟」爲中心的生活形成強烈對比：

也許真正的社會會對發展感到厭倦，將自由地放下種種可能性的利用，而不會強制地佔領外星球。（註十）

一個真正的社會，勢必不再以「發展」爲其目的（或至少不再以「發展」爲唯一的目標），而走出單向自由的陷阱，走出超越態度所包含的強制性自由。就另類自由而言，阿多諾描繪如下：

躺在水面上，平靜地望著天空，「存在著而已，不用任何進一步的命定或滿足」，或許會取代過程、作爲、滿足，因此真實地履行辯證邏輯的諾言，最終將歸於起源。（註十一）

如果發展與創造包含某種自由，則屬超越的自由，但在此處阿多諾給予《最小道德學》所圍繞的另類現代性一種獨特的表達，將減損的態度與一種逍遙自在的自由相互連接。但期望人類將能放下對進步與行動、創

造與超越的盲目追求。事實上是極其脆弱的夢想，只有少數現代性的邊緣人物才能有所體會。對於超越態度的批評，若欲避免重蹈傳統懷舊之情懷，或某種反現代的情節，阿多諾此一構想確實極具另類思考的價值。在我看來，阿多諾辯證思想所尋找的自由狀態爲兩種現代性態度發生辯證關係的結果，而在此辯證過程中使超越態度不再盲目嚮往「進步」，而且同時避免減損態度落入「倒退」的陷阱。

平等的辯證法

前文討論到「現代性的辯證」此一概念，也就是「超越的現代性」與「減損的現代性」的關係。接下來我想進一步探討《否定辯證法》一書所開展的辯證法觀念。我認爲以「消極的辯證法」來翻譯 negative Dialektik (negative dialectics) 也有其道理，因爲negative dialectics中的“negative”一詞，意思接近negative freedom（消極自由）裡頭的用法。在阿多諾的用法中，negative具有「否定」與「消極」之雙重含意，而我將會同時使用此兩說法。

我討論「消極的辯證法」的特點在於將之視爲自我修養的法門，此處對阿多諾的解讀顯然與我對傅柯晚期思想的研究相呼

絕望與激昂之間

代化過程中，往昔哲學家所強調的生活，已遭現代社會消費邏輯所取代，甚或至多淪為物質生產過程之附屬品而已。針對生命哲學對於「直接體驗」的渴望，阿多諾強調，力量在日常生活的感受與思考最隱微之處中產生作用。

此問題乃涉及到生活與生產的關係。面臨以資本主義生產方式為中心的生活方式時，「生活」如何面對生產的優先性？生產遂成為目的，而生活僅為手段。如此本末倒置的情境，乃是荒謬的狀態，阿多諾甚至稱之為「客觀的瘋狂」。

拔腿快跑

《最小道德學》在五十多年前出版以來，資本主義生產邏輯不斷侵入各個生活領域，造成文化與經濟之曖昧沾染。面對此現象，阿多諾提出「文化工業」的說法。或許有人認為此一激烈的，且有菁英意味的批判已經過時。一般對阿多諾的批評確實有些道理，但通常也只是逃避「客觀瘋狂」的藉口。那麼，阿多諾如何面對現況的「否定性」呢？我想藉他所提到的一則民間「獵人與兔

子」的傳說來闡明這一點：

當我開始能思考後，我便從《遨遊高山深谷間》歌曲中感到快樂：說到有兩隻正在大啖鮮草的兔子被獵人開槍射擊，當兔子剎那間醒悟到自己仍活著的時候，拔腿快逃。不過，直到後來我才瞭解其中的教訓：理性只有在絕望與激昂之中才能存活；若不要屈從於客觀瘋狂，荒謬是必要的。（註四）

現代文人面對資本主義的經濟邏輯擴展到所有的文化活動而迫使其「產業化」（文化產業、知識產業等）之時，所有的抵抗似乎都要帶著絕望與激昂。由《最小道德學》的序言來看，人類全然屈服於一種（就整體來看）非理性的生產體系，在此情況下，理性需要荒謬；因荒謬可免其陷於客觀瘋狂之害。（註五）人們唯有將自己拋至某種非常狀態內，才能發覺到正常中的非理性：

人們應該以這兩隻兔子為榜樣。當子彈正火速到來時，裝瘋賣傻地倒地，集聚精神而覺醒，而若仍有一口氣存在，就應拔腿快逃。恐懼的力量與幸福的力量

CON—TEMPORARY

是一樣的，即無條件的、對經驗的開放提升到自我放任的狀態，而屈從者在此經驗中重新找到了自己。（註六）

由上文可了解哲學經驗與阿多諾式的「主體化」的關係。他強調「經驗之絕對開放性」的重要，而此開放性甚將引入步入某種自棄狀態。「絕望與激昂」之說與此有關，因亦涉及主體坐失其確定性的可能。透過此一狀態，人或能重新找尋自己。換言之，面對絕望的否定性，因而放下主體經驗，則可轉化為「肯定力量」的誕生。（註七）阿多諾說，「何謂幸福，若非與現況無法測量的悲傷相比？」任何幸福，若未面臨某種無限之哀痛，根本稱不上什麼幸福。因此，唯有將自己根本稱不上什麼的幸福拋入某種奇偉瑰怪之境，方能覺得理性之意涵。阿多諾之哲學精神，意在保留「經驗之絕對開放性」，並藉由「雙兔」之民間傳說予以確切傳達。然欲獲致經驗的可能性，則仍有賴某種自由之工夫。

創意人的盲目狂怒

阿多諾試圖於建造及生產之外，構想出

應。(註十二)在此脈絡下，我想接續前文的討論，從「自由」的問題切入。這也意味著，一種批判性的自我修養，理應基於某種批判性的自由觀，而此一觀念，我在關於《最小道德學》的說明中已提到了。在《水面上》此一片段中，阿多諾清楚地將「自由」的概念與「創造性」或某種「創意人」連接起來。「創造性」是與資本主義的生產觀念、中產階級歷史動力的觀念相互連接的。由此看來，以創造性為中心的自由觀蘊涵著某種強制性的趨勢，容易讓人將自由等同於不斷地發揮、不斷地發展及進步、不斷地超越現況。阿多諾的自由觀反而與他以「模擬」為核心的現代性相應，試著構思一種處於資本主義生產邏輯外之可能性的自由觀。以踰越為自由，意味著某種盲目的、強制的動力。雖然在今天於此之外的自由觀還是非常「脆弱」，但思索如何能走出陷阱究竟是非常重要的。然而一種自由觀如何滲透到另一種？為了回答此問題，我要討論《否定辯證法》中關於「自由」的章節。阿多諾在其中批評康德式的自由觀。依照他的觀點，康德式的自由觀也具有強制傾向。阿多諾說：

「自由」及「智性性格」和「同一性」

與「非同一性」兩者相關，但自由及智性性格不能列入同一性或非同一性的任何一方。根據康德的模型，主體自由的程度，端視它們意識自身、與自身同一的程度而定；但同時，主體在「同一性」的強制下屈服並持續之的程度，正是其不自由的程度。(註十三)

這段顯然是針對康德自由觀而說的。對阿多諾而言，「自由」及「智性性格」(intelligible Character)兩者，不應將其界定為「同一性」或「非同一性」，或將其套入上述兩者之任何一方。就我的了解而言，「自由」與「智性性格」本身乃等於同一性與非同一性的辯證關係。但這樣的辯證關係，也就是自由所蘊涵的辯證關係，到底是怎麼樣的辯證關係呢？首先必須避免重蹈康德式的自由模型，就是認為主體的自由等於主體的理性化、透明化，主體能完全意識到「自己」，而形成絕對的同一性。然而阿多諾認為，這樣的自我認同狀態，或許是自由的一面，但同時也包含著非自由的層面。單獨的「同一性」本身即是一種非自由的狀態。因其同一性有賴維持，故而成為一種強制性的同一性。接下來他談到了主體：

作為非同一的、散漫的主體是不自由的，但同時也是自由的，因為主體在征服它們的衝動中——此衝動就是主體與其自身的非同一性——也能擺脫同一性的強制性。(……)此難關的理由在於，在「同一性」的強制以外的真理並非與其全然他異，而是要透過這種強制性的中介。(註十四)

由此段話可了解到阿多諾的思想如何超出康德理論脈絡。康德的自由觀認為，一個人若只是跟隨自己的衝動、感性，而不尊重自己的意識、理性的話，便是不自由的。但是，由另一角度來看，人若順著此種自然衝動，也是自由的一種表現。因為這樣的衝動，會讓人擺脫同一性的強制向度，擺脫非自由的強制性格。但同時阿多諾也反對將康德的自由觀完全推翻。對他而言，如此一來就會變成一種非理性的自我觀。所謂的「消極辯證法」，由此脈絡來看，便是指「理性」與「衝動」的平等辯證；「理性」與「衝動」乃居於平等的位置。就傳統倫理學而言，包含康德在內，將辯證徹底平等化的構想，是不可能的，因為必須將「理性」、「意識」、

「精神」置於「感性」、「衝動」、「物質」之上，而呈現出價值的優先性。但阿多諾經過對啟蒙辯證的反省之後，便認為透過二十世紀的歷史經驗及哲學發展，傳統倫理哲學以及傳統自由觀所包含的本體論等級已然不堪維持。所以，何謂「消極辯證法」呢？由上述引文來看，指的是「同一性」與「非同一性」的平等辯證之舉行（das Ausstragen egalitärer Dialektik）。在此，我通常都將辯證思想的重要詞彙，即「ausstragen」，翻譯為「舉行」。如果回到我一開始提及的「批判的自我修養」此一觀念，將「消極辯證法」視為批判辯證法的一種法門的話，則亦可進一步了解此修養觀的特殊性。自本體論的層面觀之，它即以平等的辯證為基礎，亦即以理性與感性、意識與衝動之平等位置為中心。如剛才提到的，此種本體論的設計，與傳統修養觀念有著相當大的差異。在傳統修養論中，必定會設定某種等級的本體論。換句話說，從本體論的層面來看，「消極辯證法」意在本體論的徹底辯證化。就目的論（或境界論）的層面而言，修養的目的乃是自由的、非強制性的狀態，或用康德的專用術語，即是一種「智性性質」。但對於康德所謂「智性性質」，阿多諾則提出了自己的特殊詮釋，而他就此概念的運用與康德有所出入。就阿多諾而言，作為目的的自由其實不

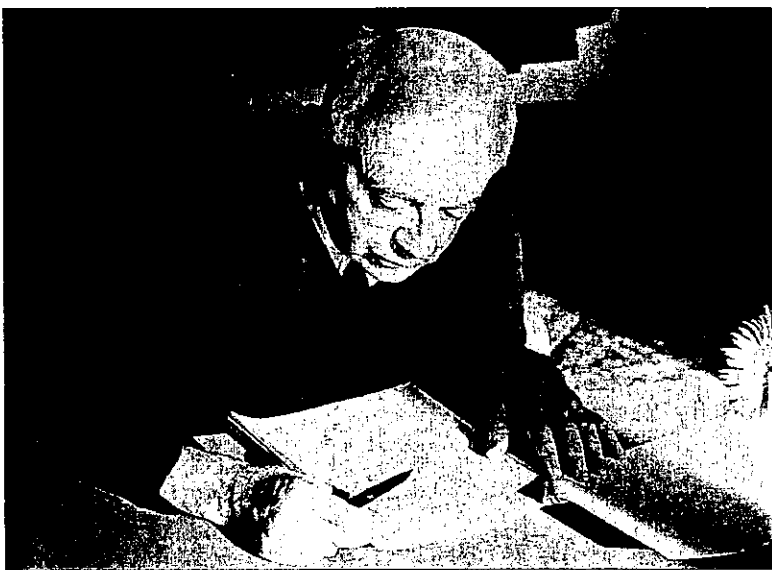
可能是一成不變的狀態，更是不斷舉行消極辯證的過程。「消極辯證」此種說法，若與黑格爾積極辯證法相較的話，其最大的差別在於：不接受處於「同一性」與「非同一性」辯證之上的肯定「統合」。在阿多諾哲學中，「正」與「反」的辯證之上，並沒有第三者的角色，沒有「同一」的觀念。換言之，平等化的辯證法只能是消極的，因為任何在「同一性」與「非同一性」的關係之上的、積極的同一性，必須建立在兩向度的等級化上面。同一性的正面意義則是兩者的互通關係，而非在於承認兩者的差異；而在這兩種向度之上，不再有更高层次的統合，只分「舉行」平等辯證不同密度或厚度。上述對於同一性的思考，與法國後結構主義偏重差異的「差異思考」有明顯的不同。（註十五）我想引用阿多諾另一句話，以總結關於平等辯證法與自我觀的討論：「一個不再遭受外在和在內壓抑的人不會去尋求任何立足點，甚至不會去尋找他自己。」（註十六）

令人眩暈的哲學

上述的說法，與前文所討論的「現代性的辯證」和「踰越的現代性」與「滅損的現代性」作為兩種現代性之態度，又有何關係呢？兩者的意義又是如何？我想由阿多諾論

波特萊爾（Charles Baudelaire）文學對哲學的啟示開始說明踰越的現代性。波特萊爾所代表的生活態度，即是肯定將自身置放於某種眩暈的狀態、一種無根底的狀態。就阿多諾而言，辯證法一旦與同一性脫鉤，則便須面對波特萊爾所代表的踰越的、使人受感動的現代性。對追求科學化的現代哲學而言，這種態度是得要避免的，亦即哲學不該參與或落入任何此類狀態。阿多諾反而指出，如果哲學只是堅持科學化（即以自然科學為標準的科學化），而避開踰越的現代性所包含的美學向度，則將淪為官僚思想。這種官僚的思想模式，則使哲學適應「官僚化的世界」，但同時使哲學失去其歷來的重要特色，即是置身在自我轉化與知識追求之間，置身在哲學作為一種生活方式與作為一種科學探索之間。阿多諾認為，現代哲學必須面對現代美學中的實驗精神。

阿多諾的哲學如何實現此要求呢？他認為，與某種框架綁住的思想相反，一種有效的認知將毫無保留地投身於物。此舉所引發的眩暈是一種真理的指標。對處在框架中、一成不變的思想而言，開放性的撼動及其否定性必然看來是「非真理」。（註十七）



阿多諾指出，哲學如果只堅持科學化而避開超越的現代性所包含的美學向度，會淪為官僚思想。

一種認知，若是具有成果的認知的話，則不應當預設其結果；它理應將自身投至對象、使物體成為優先。在此我們可以看到阿多諾如何將「自我放任」的觀念運用到他的認識論上，而此過程所引發的不確定性的

「眩暈」本身便是一種「真理的指標」。此處，可自「開放性的撼動」清楚看到阿多諾如何將「超越的現代性」涵攝於其哲學當中。然而，此一《否定辯證法》的主張與阿多諾之批判黑格爾式體系思考息息相關：

體系曾經要為細節而決定的那一物（指認知），只能在細節之中尋訪。（……）只有這樣，通常被誤用的將真理視為具體性的說詞才能清醒過來；而迫使思想逗留於最細微之處。哲學思考無須針對具體事物，而應從其出發。（註十八）

值得注意的是，由這一段可看到阿多諾如何使「超越」與「減損」間產生獨特之聯繫。剛才提及絕對開放的、無以預測結果的、一種將自身投入物體當中的態度，此態度將對自己造成撼動。在體系瓦解的同時，亦將解放細節。於體系的思考模式中，一切細節均有一定的位置。體系為整體，而一切現象、細節於體系中僅居某種全然任令安排之次等地位。一旦體系瓦解後，則具體之現象、細微的差異便開始擁有自由發揮的空間，展現其獨特性之力量。如果想擺脫體系思考的禁

錮，則必須自事物本身出發。我認為此種不受框架預先設限的思想，即是以超越態度為動機的思想。而此種思想，又何以能與減損的態度相互連結呢？在我看來，對具體及細節的重視所指的微觀邏輯使辯證法開啓經驗的另一面；在此阿多諾從「物體的經驗」轉入「認知的模擬要素」，也就是轉入辯證認知中的另一種美學取向。（註十九）思想的開放性透過眩暈狀態來切入認知的模擬因素，而導致思想的細微分化（Differenziertheit）。從眩暈與模擬這兩者可初步地確定超越與減損的辯證關係。

由此對「批判的自我修養」稍作回顧，則可進一步說明在本體論與目的論之外，消極辯證法的工夫論其意義何在。我剛才提到消極辯證法作為一種修養的法門，在本體論的層面上，是以平等的辯證，亦即理性與衝動的平等辯證為基調，而以某種極其特殊的自由或智性性格為標的。然而，介乎出發點與理想境界之間的工夫，可說端賴實現兩種現代性的辯證，亦即於超越與減損之間徘徊。就此，我接下來要經由阿多諾的美學理論來深入說明。因為由美學理論能夠更清楚了解到阿多諾辯證思想的美學意涵。

我將先從踰越的面向談起。阿多諾的《美學理論》中談到：

現代性的鑑印，是其遭受損害和錯亂的疤痕，藉此絕望地否定一成不變的封閉性；爆炸性是不變因素。反傳統的能量成為吞噬的漩渦。（……）即使現代性在技術層面上保留了傳統的成就，這些成就仍被挑戰所有繼承之物的撼動所揚棄。創新的範疇是歸結自歷史的過程，逐一地解消個別的傳統，乃至於傳統本身，因此，現代性絕非透過回歸到某種已不再存在、也不應存在的土地上的方式即能校正的越軌行為；弔詭地，這正是現代性的基礎，也賦予其規範的性格。（註二十）

就阿多諾論現代性的辯證而言，由此段可看出對「踰越的現代性」的肯定。由上述引文亦可了解，我為何將現代性的辯證與同一性及非同同一性的辯證相互連接。踰越所指的撼動甚至爆炸，意味著同一性的危機。就阿多諾而言，這種自我同一性的瓦解，是必然且無可避免的。我們只能想出因應此發展的對策，即消極的辯證法的構想。就非同同一性來說，現代性代表著對一切現存的感受及思想的挑戰，而此挑戰是現代人必須面對的。踰

越的現代性確和「撼動」、「爆炸」、「實驗」、「痛苦」及「建構」有關係。凡此，皆是阿多諾於引文及其上下文所運用的說辭。美學意義下的「實驗」涉及「創新的暴力」，而此暴力與《最小道德學》中的〈水面上〉所提及的強制性生產亦有所呼應。然在上述引文中，阿多諾較由正面角度去探討踰越的雙重意涵。我們又可了解到其對「創新」、「創意人」的批評本身，實包含極其複雜的自我反省在內，即是辯證思想頗為深刻的自我反省、自我批判。由此可知，阿多諾的哲學書寫也是「行途於刀刃之上」的實驗行為，在此行為中，主體或能證實其「美學力量」，透過將自身拋向他律，並在其中保持對自己的掌握；或在這樣的行動中消失而「批准它的失勢」。（註二一）

此說法清楚呈現出非同同一性的危險與同一性的自我控制間的關係。自我放空的行為使主體並不知他是否終將失去自我，因而僅是「批准」了阿多諾所擔心的「個人的消失」。實驗性的行為乃是一極其微妙之動態的平衡。對於自由或智性性質的目標而言，或可將其理解為充分舉行平等辯證，達到某種動態的平衡，而這種平衡便不斷地要面對著自我消失。在此過程中，自律主體將自身投入某種他律之內，而於此過程中保持回歸某種自我主控的可能性。換言之，在辯證失

敗的狀況下，非同同一性的向度與力量勢必勃興，而令主體消失於無形。面臨此一危險，也就是面臨瘋狂與死亡的危險，此乃是踰越態度的生活所無可避免的。由此亦可了解為何瘋狂成了二十世紀歐美思想如此重要的主題。由此角度來看傳柯主體觀的變遷，從主體的批判與消失到對主體化的肯定、甚至自我工夫的讚美，則令人覺得傳柯益趨近於阿多諾所謂消極辯證法的自我觀。在此固然無法詳談，然在比較傳柯和阿多諾之際，我想指出，對阿多諾的分析，更能呈現現代性辯證所蘊涵之複雜問題。傳柯仍偏向於踰越的、所謂波特萊爾式的現代性，以及其所指的「極限態度」。再展開踰越的現代性與減損的現代性的辯證，這也意味著初步地走出傳柯晚期思想的陷阱。

經驗與體驗

由上述討論可知阿多諾所謂「哲學經驗」中的美學意涵。因此，以下我想再深入說明阿多諾的經驗觀。他在《美學理論》中說：

重要作品所引發的撼動，並非用以激起個人的、通常受壓抑的情緒。在此種感動所屬的時刻中，接受者便忘記自身，而消失於作品之內；此即倍受震動的時

刻。接受者則喪失其立足點；真理的可能性體現於美學意象之內，成為身體可碰觸的。此種與藝術作品關係的、具有正面意義的直接性，是中介的作用，即是深入及廣博經驗的作用；於一瞬之間凝縮而成形。為達此境，需要的是完全的意識，而非某些刺激與反應。藝術的經驗，即是藝術的真理或非真理的經驗不受限於主觀體驗；反而是客觀性在主觀意識中的突破。（註二）

針對上述引文，首先我想就翻譯的問題作些說明。就現有的譯本，無論是英文或中文翻譯，皆無法掌握到這段的主要論點：因為無法呈現出德文 *Erfahrung*（經驗）與 *Erebnis*（體驗）間的差異。此段英譯將兩者均譯成 *experience*，只在某些地方將 *Erebnis* 譯為 *lived experience*（中文則分「體驗」與「生命體驗」）。就阿多諾而言，此二者間的分別極其重要。由此分別能夠更清楚了解到撼動（震撼）的特殊意涵，因為在此處撼動的經驗是以刺激的體驗作為對比的。前者的重要性乃在於擺脫僵化的自我、強制化的自我認同、強制化的自我同一性。在阿多諾看來，「體驗」是主觀的、是個人的，是指與真理

無關的情緒或刺激；經驗（此處便以震撼的經驗為例）則意味著主體與客觀性的接觸：經驗的一種面向乃是客觀性透過身體感受來滲透到主體意識的過程。震撼的經驗能令自我失去了立足之地、祛除了假性穩定，故此一過程能使真理成為可能。就阿多諾此一特殊的真理觀而言，真理與主體是透過具有美學性質的經驗而相互連接。阿多諾從「建構」與「模擬」的說法來探討經驗與真理的關係。但在此我暫不進入相關的複雜討論，而是順著上述引文進一步說明阿多諾關於撼動的論點。以下的引文則更清楚地闡明撼動（震動）與刺激、經驗與體驗的意義何在。他說：

震撼與一般的體驗概念敵對激烈，並未為自我提供任何特殊滿足，且與快感並不相同。震撼反較使人想起自我的消除，因自我受了震撼時，便體會到自身的狹隘與有限性。此一經驗，與文化工業所推動的自我弱化相反。對文化工業而言，震撼的觀念是極其愚蠢的。（註

二二）

在阿多諾和班雅明關於現代性的討論中，經驗與體驗的差異相當重要。如果現在要了解此「體驗」的概念，則可提及與其當代思潮中「事件」（event）的關係。誠然，此觀念與二十世紀德國生命哲學有著極其密切的關係。一般而言，事件是指某種具表演性質的文化或藝術活動，容易落入文化工業的娛樂或刺激的模式。刺激與撼動的不同是阿多諾特別強調的，因為此差別為其對文化工業之

在阿多諾和班雅明（圖）關於現代性的討論中，經驗與體驗的差異相當重要。



批判的出發點之一。他因而主張，「對文化工業而言，震撼的觀念是極其愚蠢的」。意即，震撼在自由的辯證過程中的作用，即是打破、挑戰自我同一性之作用，但在文化工業的脈絡下，此作用不具任何意義。於文化工業中，前面所講的消極辯證法不可能發生，而文化工業的作用甚至不斷阻止自我中消極辯證法的舉行，也就是阻止自由自律之性格的產生。這是因為文化刺激是膚淺短暫的，主觀的體驗無法沉澱為自我工夫中的經驗，而這不過也是撼動的現代性不得不放棄的追求。從此角度來看，阿多諾對撼動的現代性之肯定，亦試圖與以體驗和刺激為中心的文化工業劃清界線。在文化工業當中，經驗（Erfahrung）很難存在。文化工業甚至將不斷「弱化」經驗的可能性，因此不僅阻止撼動經驗的可能性，同時也阻止美學真理的可能性。阿多諾說：

反自我的主觀經驗，是藝術的客觀真理之一項要素。凡將藝術歸功於已而去體驗藝術品的人，並未體驗藝術；被認為體驗的其實是一種連哄帶騙的文化替代品。（……）空虛的時間填滿了空虛，連錯誤的意識也沒有被產生，僅剩下努力以使現有的事物保持現況。（註二四）

由此看來，體驗作為經驗的對比，不是僅指不具任何累積之可能性的空洞刺激而已，更意味著無條件的肯定社會現況，而屬於一種肯定的思想。

黑色的理想

討論撼動在美學經驗中的涵意後，我想進一步說明從阿多諾的美學理論如何連接到「平淡」，甚至某種「平淡的現代性」。誠然，「平淡」此一說法原出於中國哲學及美學的脈絡。（註二五）使用平淡或許容易引起誤會，但我確實認為現代西方美學中有某些因素與中國美學，尤其是廣泛的文人美學當中的平淡觀念能夠產生共鳴。此一共鳴又如何加以說明呢？在此我想從歐美的當代藝術去了解平淡所指的現代意涵。因而必須暫時避開一些與傳統中國文化相關的刻板想像，我要將「黑」的意象作為平淡與現代藝術間的連接點。阿多諾說：

為了在最極端且最黑暗的現實世界裡存活下來，而又不願意當作安慰來出賣自己，藝術作品必須同化於現實世界。激進的藝術是黑暗的藝術，其基調是黑色的。許多當代的作品是不合格的，因沒

有留意於此，而幼稚地玩弄顏色。從內容上看，黑色的理想是抽象藝術之最深層的衝動。不過，這些聲音和色彩的玩耍，或許反映黑色理想所帶來的貧簡化；或許將來有一天，藝術可以使這條誠律失效，且不背叛藝術，而那誠律在布萊希特寫以下詩歌時大概也感受到了：「這些是什麼樣的時代／談論一株樹幾乎是個罪行／因為包含了太多對於不義的沉默！」藝術以自願的貧窮控訴現實世界裡不必要的貧窮。但是它也控訴著禁欲工夫，更不可能將之設立為典範。黑色的理想，甚至任何務實主義所造成的材料之貧簡化，使得詩作、繪畫和樂曲也更為貧簡。對此，那些最前進的藝術，在沉寂的邊際中便有所體悟。（……）任何歡愉的藝術，尤其是娛樂，是對於死者所做的不義，對於沉澱無言的痛苦的不義。儘管如此，黑色藝術的某些面向，如果是其最終因素，則為對歷史的絕望畫押；只要仍有變更的可能性，這些面向或許僅是暫時的。在將超現實主義者的黑色幽默提升成為一種主張的黑暗要求之中，有某部分被災難後倖存下來的美學享樂主義毀謗為變態：即是藝術裡黑暗的面向也能帶來某種快感；這無異說，藝術及對於藝術的

正確意識只有在撐住的能力中才能找到幸福。(註二六)

「黑色的理想」一語，中國水墨藝術可產生值得深思的對比。對許多西方觀賞者而言，黑色首先便令人難識端倪，他不過目睹了一幀黑灰相間的模糊畫面。再者，黑色給予人壓迫感，甚至引起恐懼。自阿多諾關於黑色的說法來看，對黑色的認知在現代西方藝術當中已開始徹底轉變，而黑色的理想是「抽象藝術最深層的衝動」。

在上述引文中，阿多諾似乎由滅損的道德學接近平淡的領域。換言之，是展開一種中國傳統美學無法想像的平淡。黑色美學，對阿多諾而言，在相當程度上是將自己與黑暗的現實世界同化。因此，黑色美學的基本動機，不是對黑色的喜好。在此，我們可以聯想到中國文人傳統中對墨的品質、對真正深黑墨色的讚美及追求，與阿多諾的觀點乃有極大的差別。就阿多諾來說，接近平淡是由顏色的缺席、美麗音聲的缺乏的一種經驗切入；也是由某種貧簡化：又貧窮又簡約的傾向出發。對抽象藝術，尤其是對以黑色為基調之抽象藝術的肯定，似乎必須透過相當奇特的歷史哲學才能形成。黑色的藝術則便

是歡樂的藝術及娛樂的強烈對比。黑色的藝術對於歷史上所累積的無言之痛苦，試著採取某種能面對而負責的態度。這樣的態度在材料的「貧簡化」(Verarmung)上呈現出來。或者說，在詩歌、繪畫、音樂逐漸接近沉寂的狀況中呈現出來。黑色的藝術反映著歷史災難、歷史中的絕望。但完全肯定黑色的藝術到最後等於對歷史絕望的一種投降。因此，阿多諾非常難以想像藝術中的黑色向度竟能引起樂趣和愉悅。他在上述引文中所能想到的是，黑色藝術所代表的幸福，乃是在黑暗的現況中能站得住腳、由抵抗經驗而取得的幸福。

從這樣的觀點又如何轉入平淡的理念呢？雖然阿多諾對於黑色的、沉寂的藝術的討論，甚少能稍加脫離他歷史哲學的脈絡，但確實在有關作曲家韋伯恩 (Anton von Webern)，有關卡夫卡、貝克特和普魯斯特 (Marcel



伯恩 (Anton von Webern)，有關卡夫卡、貝克特和普魯斯特 (Marcel

Proust) 的討論中，這樣的面向已初步成形。然重點亦不在此，我認為阿多諾在有關黑色藝術的討論裡，似乎是完全從反面來接近平淡。此論點讓我們更進一步了解中國美學中對平淡的追求，及相關之黑色理想的獨特意涵。由阿多諾所描寫的情況轉到中國美學的平淡論述，似乎非常突然，但我認為可以用辯證思想的突變、倒轉的觀念來理解。有時候兩個極端之間的連接，是最快的、最直接的。因此，阿多諾這段文字的觀念架起了一段極有趣的橋樑，而連接了歐美現代藝術與中國美學兩者對於黑色的追求。從這樣的角度接近中國美學的黑色理想，則能賦予平淡美學一種當代的的重要性。但不可否認的是，這兩種黑色美學之間的差距相當深。

從歐美現代藝術的某些例子來看現代藝術



費得曼的作品已初步走出簡約、貧簡、黑色與死亡的關係。



詩人策蘭
的藝術顯
然與絕
望、死亡
的想像極
為接近。

中的黑色向度時，確實可以發現黑色與死亡通常是連接在一起的。很少出現另一種現代音樂，如美國作曲家凱吉（John Cage），而尤其是費得曼（Morton Feldman）的作品，這些作品已初步地走出簡約、貧簡、黑色與死亡的關係。看阿多諾所欣賞的作曲家，尤其是新音樂大師荀伯格（Arnold Schönberg）或文學家卡夫卡、詩人策蘭（Paul Celan）等等，這些藝術家顯然與絕望與死亡的想像極為接近。就阿多諾而言，他們所代表的黑色理想，在奧斯維辛後作為唯一對歷史災難有所反省的藝術創作。如果參考繪畫中的例子，如紐約畫派（抽象表現主義）的畫作，即是畫家如羅斯科（Mark Rothko）、紐曼（Barnett Newman）、萊因哈特（Ad Reinhardt）三者的畫作，則能發現二者晚期的作品都傾向深色、甚至黑色基調而發展。此事也頗值得討論，因為也反映著黑色藝術與文化工業

（包含藝術市場在內）的複雜關係。通常黑色傾向都拿來與這些畫家晚期的某種絕望心情相連接，尤其羅斯科晚年的畫作，常與他自殺事件相提並論。但值得注意的是，阿多諾在上述的引文中，已經初步地打破黑色藝術與絕望、否定、死亡的刻板連接，而指出黑色與愉悅連接的可能性；但同時也強調這樣的愉悅並不是倒轉為肯定性，而是倒轉為愉悅的否定性。在今天，似乎只能透過對文化工業的反省、對娛樂與刺激的雙重手法的厭倦與無奈，才能別開生面地展開平淡的當代意涵。不過由紐約畫派的作品來看，可以透過極簡藝術對某種「冷淡平靜」的追求而切入更複雜的平淡領域。

總而言之，以上的討論試著進一步說明我為什麼將平淡的現代性理解為現代性內的獨立脈絡。不論是阿多諾、班雅明、或是傅柯的著作中，都有類似波特萊爾現代性的說法出現，而我認為在此之外，提出普魯斯特的現代性觀念則能補救對現代美學過於片面的認識，並且能展開美學批判的另類視野。在此，除了以二位著名法國現代文學家為中心說法外，更概念化的說法乃是，震撼的現代性與平淡的現代性的對比。同時，此說法亦包含跨文化意涵。一般而言，平淡當然極易與中國美學相互聯繫。不過，我認為撼動與平淡此一關係，無論是對於現代性作為生

活態度的解釋，或是對於批判的自我修養的反思，皆能提供獨特的分析角度，且蘊涵超出東西、或中西二種文化刻板對比之問題性。我願藉此以凸顯該問題性，令此平淡之部分亦能於歐洲覓得根源，並獲致更深層發展之可能。而此一可能，同剛才提到的現代藝術中極其特殊的美學表現，實有著密切關係。此外，阿多諾對於討論黑色或沉寂的風格之際，除美學因素外，尚有倫理考量。而此一倫理的考量，於下文將專門討論。我現在僅能說，震撼與平淡的辯證本身，同時涵攝美學與倫理學意義。《美學理論》中論「黑色的理想」那一段的最後一句，能呈現出這一點：「否定可能倒轉為愉悅，而非倒轉為肯定。」（註二七）黑色、沉寂，在現代藝術的脈絡下，是對絢爛色彩、華麗音聲的否定，亦是對文化工業作用的否定。然此種否定在阿多諾看來，未必僅是沈悶不悅的經驗而已。透過否定的過程，反能達到某種愉悅，而此種愉悅，或許恰能呈現出真正的自由。由否定而衍生出的愉悅並不對現實社會加以盲目肯定，反而對於現實社會抱持批判態度。此批判意涵，則可視為倫理與美學間的橋樑。

希特勒後的形上學

此主題涉及阿多諾對純粹主義極為深刻的反省，亦涉及阿多諾對於形上學與道德哲學的探索。我在上文提到我傾向於將《否定的辯證法》一書的核心論題視為自我修養之法門，也試圖為「批判的自我修養」(critical self-cultivation) 提供思考方向。問題乃在於，透過批判性修養來形成的自由主體也包含面對歷史災難的任務。若個人無法面對二十世紀的種種殘酷經驗，所有主體化的工夫都僅是某種生存的措施與某種盲目地追求增強個人能量的技術而已。就本體論層面而言，修養過程不再能天真地建立在超歷史的形上學上，而要試圖將之置於歷史之中，即是承認修養本體的歷史性。

前文中我已經初步地討論到作為修養法門的消極辯證法如何構想出一種後形上學的自由觀。之前所舉的例子是「同一性」與「非同一性」間的辯證思想之發展，而提到阿多諾如何走出黑格爾式的辯證法且開展出平等辯證法的模式。在黑格爾辯證法中，「同一」及「整體」仍居於優先、高尚的地位，但阿多諾否認任何獨立的、高高在上的「同一」或「合一」，而將黑格爾式的等級辯證法轉化成「同一」與「非同一」、「理性」與「衝動」間的平等辯證。修養的工夫乃在

於「舉行」(austragen) 這些面向的平等辯證法。

就形上學的問題來說，我們可以進一步提問：阿多諾為什麼發展另類的辯證法？他超出黑格爾辯證法的所謂內在動力，又究竟為何？自從費爾巴哈(Ludwig Feuerbach)和馬克思以來，批判黑格爾辯證法有各種理由，但就批判的大方向而言則大致雷同，都是針對黑格爾思想中的形上學的包袱。阿多諾的辯證思想應在這樣的脈絡下來理解：推動其形上學反省的動力源自於純粹主義的歷史經驗，尤其是以「奧斯維辛」(Auschwitz)集中營所代表的「大屠殺」(Holocaust或Shoah)之發生。《否定辯證法》中最後為〈關於形上學的沈思〉，其中第一段直接指出「奧斯維辛後」如何談論形上學的問題。阿多諾一開始便挑戰歐洲傳統形上學的基本觀念，而不再認為永恆的事物就是真理：

將不變者視為真理，而變動者、暫時者視為表象，即是時間性和永恆漠不相干的說法，再也不能維持；連以黑格爾大膽的解答也不能維持，即是認為時間性的實存，因其概念所含有的消滅性，而服務於在消滅性的永恆性中呈現出來的

永恆。(註二八)

在傳統形上學中，真理視為是恆常不變的，而現象世界則是短暫多變的。在阿多諾看來，辯證思想將永恆與暫時的關係逐漸辯證化，也就是將歐洲神秘主義傳統對於永恆與暫時、超越與內在、形上與形下關係的觀念徹底世俗化。此趨勢在大屠殺發生之前早已存在。但就阿多諾而言，大屠殺的發生正為此觀念賦予了一股激進的動力。他說：

在奧斯維辛之後，抗拒所有關於實存的肯定性的主張，將之視為胡說八道及對受害者不義的情感，且抗拒從這些受害者的命運榨取某種意義（不管這意義已經被虛耗至何等程度）的情感，確實有其客觀面，因為在這些事件之後，如果還想要建構由肯定的、確立的超越性而散發的內在性的意義，則必然面對尖刻的嘲諷。此一建構將肯定絕對的否定性，並將使之意識形態地存活，而此存活實際上已然儲備於現有社會的原則中，直至其自我毀滅。(註二九)

形上學不斷對歷史事件給予正面的、肯

定的意義，然而這種作法並不是呈現真理，反而具有掩蓋真理的作用。更激進地說，如果形上學作為一種由超越性所散發的內在性意義的建構，在奧斯維辛之後不僅是掩蓋真理，更是對於絕對否定性的肯定，因此反而是有助於延續造成歷史災難的原因。換言之，延續傳統形上學的思想無助於防止奧斯維辛的再發生。阿多諾認為，人若無法面對這種事件，而將其馬虎帶過，並隨即又回到形上學原本的世界觀，則此種方式不過是人類自我毀滅傾向的另一番表現。接下來他說：

形上學的能力遭致癱瘓，因實際事件打破了思辨的形上想法與經驗相協調的基礎。（註三十）

面對歷史事件的殘酷已經超過個人所能忍受的極限，因此事件與經驗便無法產生聯繫，即是無法將事件轉化為人生經驗之一部份，形上思想因而失去與經驗互應的能力。在大屠殺的過程中，個人最起碼的一種「擁有」被沒收，這最起碼的擁有，便是死亡。於集中營內，人所面臨的並非個人死亡，於集中營內個人的死亡不過是一條碼在官僚措施中的消失。因而人的經驗，針對此類事件的發生，無論在死亡經驗上，抑或日常生活的層

面上，其實皆無法面對。由此看來，「真理」便意味著盡其所能地面對歷史事件的否定性，而在傳統形上學的模式外重新連接個人經驗與抽象思辨。但人無法忍受這種真理，因而阿多諾由「生命的罪責」的觀念，重新思索真理與哲學的關係。他說：

生命的罪責，即是生命因作為一種純粹的事實，而扼殺其他生命所引發的罪責，（……）與生命不再能協調。此罪責不斷地複製自身，因為意識不可能在任何片刻中完全加以體悟。這正是迫使哲學投入的唯一理由。在此哲學所受到的震撼在於，它越是深刻、越是用力地探究，就越是產生一種猜疑，即遠離了事物的本然；假使本體被揭露，或許最膚淺的、平庸的見解，比那些針對本體的見解更顯適當。這便把刺眼的光束打到真理身上。（註三一）

阿多諾這一段是在對當代哲學的根本問題作出反省，亦即當我們面對這些歷史事件的時候，哲學所謂的真理究竟有何意義？倘若此種真理有意義，則對於我們的生命與歷史各黑暗面之複雜關係須加以釐清。但阿多諾認為，我們其實無法完全意識到個人與歷史災難間此種複雜的關連。而也因阿多諾認為

我們對此無法完全認知、無法將此種罪責變成生活的一部份，我們才有了進行哲學省察的動機。就阿多諾而言，哲學的開始、哲學的動機在於試著面對生命的罪責，抑或力促生命罪責意識化的一種工夫。於此知覺化過程中，我們將身受一種撼動。彷彿愈試圖深究之際，我們愈發現這事物其實無法掌握。相較於對「本質」之追求，一些頗為膚淺的觀點反與此種現象更有關係。這一觀念可與有關形上學的討論相互連接：由阿多諾看來，形上學已不再處於高高在上的地位，也已不可能是種高高在上的哲理；應該也存在於最表面、最膚淺、最日常、最具體之現象內。因此，真理的探索不應如同傳統思辨哲學一般偏重宏大概念的運作，反而，如同上文所說，應在細微經驗中尋找哲學的另一種開端，即是「真理的另類概念」。

文化的惡臭

對阿多諾而言，這種微觀邏輯的思想可算是獨特的哲學方法，但確也蘊涵極為強烈的道德激情；而且類似於馬克思或班雅明的思想，此道德激情作為社會與文化批判的起源，也作為形上學的開展及形上學之批判的內在動力。阿多諾弔詭地說到，如果某種「另類真理」有可能的話，則意味著形上學

只能以「廢棄自身來取得益處」。他認為卡夫卡在其作品中將這種模式發揮到了極致。而阿多諾則表達此模式如下：

設若否定辯證法尋求思想之自我反省，則其明確意涵便在於，思想若欲為真——若其至少欲在今日為真——則必須也是反自身的思想。若思想不是以那不斷地由概念逃離之最極端者為量度，則其自始便雷同於納粹黨衛軍好於用以掩蓋受害者哀嚎之音樂伴奏。（註三二）

我每次讀這段話就感到震撼與衝擊，感到自己的能力實在太有限，因此自己的思想大體上不過類似那種「音樂伴奏」而已。不過，阿多諾在此所力呼的哲學真理是個幾乎無法達成的境界。由上述引文來看，否定辯證法究竟為何？而其所欲達成的又究竟為何？首先，否定辯證法乃思想之自省，然其自省重點則在於，此類思想亦須具備成為「反自身之思想」的能力。阿多諾接著說，若思想不追求此種不斷反自身之方式，則僅是殘酷世間內的裝飾品而已。此處阿多諾所舉的例證非常極端，當時的納粹黨衛軍（註三三）好於在屠殺過程中播放音樂，包含德國古典音

樂在內。此一現象確實令我們對音樂有著深惡痛絕的聯想，彷彿在現代世界至為黑暗的事件中，不過是伴用以遮掩痛苦的裝飾品而已。然而，此一觀念對於形上學的反省又有何影響？以下由此觀念出發而切入道德哲學的探討。

希特勒強加於非自由人類身上一項新的定言令式(Kategorischer Imperativ)：安排人們的思想與行動，以令奧斯維辛不復歷史重演，以令與其類似的事情莫再發生。

除了〈自由：向實踐理性的後設批判〉這一章節外，〈關於形上學的沈思〉也不斷地反省康德的道德哲學，並且思索該如何轉化康德來面對希特勒所代表的此種災難。此一轉化，則以不斷地進行「反自身的思想」之要求為中心。針對康德著名的「定言令式」時，此要求的唯物意含乃更清楚呈現出來。阿多諾說：

惟有在未經修飾的唯物論動機中，道德方能存活。歷史的進程，迫使形上學走向其傳統上的直接對立面，即唯物論。精神曾經自豪地認為能夠視之為同類而加以界定或建構的此一物，而此一物如今朝向與精神不相似的那一物移動；而

那一物雖然閃避心靈的控制，但從那物此控制的絕對邪惡便顯而易見。生命之肉身的、遠離意義的層面作為苦難的發生地，而在集中營中，此苦難將精神以及其客觀化呈現（即是文化）相關的所有一切安慰都燒燬淨盡。形上學不可阻止地遷移到作為其被構想時所反對的事物之中，此過程則便達到其臨界點。（註三四）

我剛才提到日常生活瑣事或細微經驗的重要性，就歐洲哲學自十七世紀以來的發展而言，此面向的興起意味者哲學的轉折，即哲學逐漸走出形上學、存有論、認識論、道德理論等範疇所界定的範圍扮演了極其重要的角色。唯物論逐漸令日常生活、具體經驗、身體感受、物質文化等成為哲學的正當對象。然就阿多諾而言，希特勒所代表的災難，則使此一趨勢激化加速。在此情況下，「精神之優先性」便經歷了徹底幻滅、挫敗的過程。傳統形上學所代表的思想模式或認身體、物質現象等世界皆屬下層；而精神、心靈、思想、意識等世界則極盡高尚。但阿多諾認為，此種形上學結構面對若干歷史事件之際，實無以存續自持。因而，平等的辯

證在此處便有其歷史哲學的必要性：徹底擺脫「精神優先性」之後，物質與精神的平等辯證才能於焉而生。就平等辯證法的發展來說，此種歷史哲學的解釋並不是必然條件，但在阿多諾思想的特殊脈絡之下，卻扮演不可或缺的角色。其他思想家儘管能以他種方式來達成相同想法，然就德國哲學發展觀之，欲徹底打破德國觀念論傳統，及其自滿狀態的動機，則來自此種極其強烈的歷史經驗。

接著看此一觀念對於文化理論的影響，阿多諾說到：

文化憎惡惡臭，因為它發出惡臭——正如布萊希特用精采的詞句所說的那樣，因為其宮殿是用狗屎建造的。在寫出這句話幾年之後，奧斯維辛集中營無可辯駁地證明了文化的失敗。

在這一段，阿多諾哲學的絕望面極端地呈現。他認為「奧斯維辛」的發生對文化造成極大的影響。他激烈地說到，文化因在歷史上一直與自以為崇高的精神互為連接，遂因而喪失其正當性。精神文化失敗了，而奧斯維辛給予物質的、身體的證明。

阿多諾認為此失敗的面向之一在於傳統

形上學對於「精神優先性」的堅持。因傳統哲學、傳統藝術、傳統啟蒙科學等都認為精神具備改變人生、轉變人心的一種獨立力量，但阿多諾認為，此想法本身是應該調整的。他接著說：

凡為維持此類罪孽深重、殘破不堪之文化且為其辯護之人，則成為其從犯；然而，拒絕文化之人，則是直接助長文化自身所揭露的野蠻。（註三五）

在此處，阿多諾的文化論述碰到一個弔詭。奧斯維辛後萌發的文化重建假設文化本身並未受到嚴重的影響，但對阿多諾來說，未能面對根本問題的文化便為毫無價值的大眾欺騙。精神文化作為物質存在及徒手勞動的對比，且為建立在此等級上的思想，故而勢將全盤淪為掩蓋現實真理真相的手法。在此可以補充的是，在「物質文化」方面的「文化工業」也具有欺騙大眾、掩蓋真理的作用。提出文化失敗說之後，阿多諾批判思想的位置與作用又何在呢？文化批判本身實亦面臨一項極其複雜的弔詭：面對「文化」之際，若我們盲目認同，則便犯了謬誤；然若我們妄加否認，仍是犯了謬誤。上述引言旨在說明，實則奧斯維辛之後的文化，包含其最迫切的批判在內，盡屬垃圾。但如此說

來，我們似乎只能落得啞口無言？

奧斯維辛之後

在這裡我對〈關於形上學的沈思〉的討論先要告一段落。以上關於阿多諾道德哲學的討論各位或許感到過於苦悶，因此我特別挑了一個深入淺出的題材，以助我們由另一

阿多諾曾為廣播電台寫一篇小文章〈奧斯維辛後的教育〉。圖為奧斯維辛大門。



角度切入此一主題。近幾年來，阿多諾五〇、六〇年代在法蘭克福大學的公開講座陸續問世，而且部分也已譯成英文。「否定辯證法」的語言凝練綿密，哲學論述帶有高難度的文學性質。課程的語言反而較為平易易懂。另外，我想談到阿多諾為廣播電台而寫的小文章，即〈奧斯維辛後的教育〉，恰好提供我們阿多諾不同側面的旁證。在《道德哲學的問題》一書當中，阿多諾首先向聽眾說明其道德哲學之基本態度：其中若干說法，正與台灣今日社會景況有所呼應，讀來令人莞爾。阿多諾說：

儘管我個人很清楚道德哲學這門課程，或對諸位的存在未具直接的幫助，然同時我個人也清楚，諸位意欲對正確的生活有所領悟，誠是一種合理的興趣。
(註二六)

有的「大師」自認無所不知，且好為人師，教導他人「正確的生活」。(註三七)就此阿多諾說：他知道學生都非常信任他，但是他不願利用、濫用此種信任，不願扮演「冒牌大師」的角色。他覺得此類「大師」的態度是極不誠實的。換句話說，教育、學習應

該是學生有能力且有機會自主、自由地決定自己的生活方式，老師不應該規定學生生活模式的任何細節。在〈奧斯維辛之後的教育〉一文中，(註三九)阿多諾強調：唯一真正能夠對抗「奧斯維辛原則」的力量就是自主性，也就是某種自律。在此，他故意運用康德的說法，但同時將這種「自律」理解為「反省的力量」，對於反省的能力、自主的力量，是一種有所不為、有所不參與的力量。在這篇文章中，阿多諾也回到他在四〇年代於美國所進行的大型研究計畫，回到關於威權人格的研究脈絡，探討「威權」與「野蠻」的關係，這也就是〈奧斯維辛之後的教育〉盡量想打破的關係，而此努力則從上述的「自我反省」，或者說「反自身的思想」開始。此觀點將「自我反省」一說納入到教育脈絡之中，而所謂「批判的自我修養」則試圖透過跨文化研究而轉化此獨特的自律概念。由以上的例子出發，我們也能夠進一步了解自我反省與實踐的關係。

在六〇年代初期(阿多諾的課程進行於一九六三年)，理論與實踐間的關係已成為重要話題。此固然為馬克思主義極為核心的問題。就此阿多諾提出一項頗為特殊的說法。面對學生運動的「行動主義」時，阿多



六〇年代學生運動風起雲湧，哥德大學也改名成馬克思大學。

諾極其強調理論即是思考本身的價值。他認為：對於任何思想或概念，我們不應僅將其化為為實踐的策略性準備而已。由實用或應用的角度來看，任何思想、任何研究皆急於證明其所具備的實際作用。無論是實證論或



六〇年代學運中，阿多諾在理論／實踐的問題上與學生有所衝突。圖為他與學運的領導合影。

行動主義，阿多諾都堅定地反對理論的工具化。

在六〇年代學生運動過程中，阿多諾正好在理論／實踐的問題上與學生有所衝突。阿多諾不要被奉為「大師」，亦拒絕將其思想化為工具。他認為思想務須維持獨立性，認為思想本身也蘊涵某種抵抗力量。而此一

抵抗力量，要求必須將人的因素暫時抽離，屬一全然以功能、意義為中心之生活模式。

在本系列演講第一場的尾聲，我曾提到阿多諾關於自由的特殊觀念，實踐自由的核心問題之一乃在於走出以生產、創造、發展、進步為中心的生活態度。我認為，此段仍反映出相同的觀點，亦即試圖為了思想開展一片自由的空間。思想本身，乃意味著具有倫理內涵的生活態度。

若將理論、思想本身也視為一項行為，則或能駐足片刻，暫免於實踐壓力與要求之惑。在關於實踐的討論中，我們可以看到頗有意思的辯證關係。我剛才提到阿多諾對於「精神優先性」的批評；但後來在面臨別種狀況時，又對理論的獨立性強調再三。他一方面頗為肯定唯物論，然而，面對唯物論，尤其是辯證唯物論成為教條的情形時，他又強調精神、理論的「重要性」，但此並非意味其「優先性」。理論與實踐、思想與經

驗、精神與物質間的平等辯證也是要按照時機來「舉行」。

平等辯證法的舉行為修養工夫的實踐，也意味著對某種「倫理態度」(ethos)的追求。作為行為的思想或反省本身，即具備了倫理意涵。值得注意的是，阿多諾對倫理一詞卻有所不滿。對他而言，倫理學過於強調個人一成不變的「本質」或「人格」，以及某個「現有共同體」的禮俗與習慣，而忽略道德問題的核心所在，即是個人與社會間的張力甚至矛盾。所謂的倫理學(ethics)與倫理態度(ethos)，在希臘文同屬一個字源。Ethos較強調個人之生活態度、生活習慣、個人性格的呈現，而延伸地來說，則是指具有倫理意涵的生活態度。就阿多諾而言，提倡倫理學的趨勢是可以理解的，因為道德一詞在尼采之後即受了極為嚴重的批判。所有的道德似乎都成了假象，變成謬誤本質化的結果。

阿多諾懷疑，放棄「道德」

而主張倫理，此舉是否為一種逃避？若容我對此觀點稍作批評，則可以指出，倫理與道德應有所區別。此一區別，在現今歐美道德哲學及倫理學中亦甚普遍。如哈伯瑪斯理論中，對於倫理、道德二者，便有著



絕望與激昂之間

極其清楚的區別：「倫理」是指個人之生活方式；而「道德」則指與憲法、社會及經濟制度、法律、人權相關的規範性問題。因此，由此區分觀之，我個人認為道德、倫理二層面理應堪以互補共存。然而有趣的是，對於個人化的倫理學，阿多諾提出以下的意見：

透過將道德的問題性化約為倫理學的作法，像是使詭計一般，讓道德哲學最重要的問題，即是個別的個人與普遍性之間的關係，在一開始就被消除。這已經隱含著，如果人們遵照著自己的倫理態度（*ethos*）、個人特質來生活，或者用時下流行的用語來說，去「實現自己」云云，那麼這就足以帶來正確的生活。但這無非是純然的幻覺和意識形態而已。而且，這與另一個意識形態密切關連，即認為文化及適應文化可以成就個人的自我陶冶、自我修養，但這恰好是文化本身面對道德哲學時，該被討論、被批評的要害。（註二九）

對我而言，此段文字實饒富趣味，因直接涉及「自我修養」（*Selbstkultivierung*）的概

絕望與激昂之間：阿多諾

阿多諾在六〇年代學運中不願被奉為大師，拒絕將其思想化為工具。



念。自倫理學／美學關係角度來看，此議題頗值得深入探討。然此處阿多諾依其先前對文化之反省而認為，此類自我修養，實亦僅是個意識形態而已，不過是種自我陶醉、自我逃避的現象。阿多諾認為，只有「道德」的概念能真正面對歷史。

若將消極的辯證法本身解讀為自我修養的方法，這種修養必須經過嚴厲的文化批判和自我反省才能形成。我認為若將平等的、消極的辯證置於自我修養之核心，或能逐漸打開批判的想像空間。區分道德與倫理則能開始釐清自我修養在倫理領域中的意義，而放棄倫理修養將能取代道德的企圖心。區別道德與倫理之後，美學與倫理的關係可加以討論，但不應就此認定由此將能涵蓋一切與道德相關的問題領域，諸如法律、法治、制

CON—TEMPORARY

度化、人權等。總結對上述引文的說明。我想強調的是，批判的自我修養在兩方面要避免阿多諾上述所批評的問題。一方面，根據傅柯的論點將倫理態度與現代性連結起來，因而避免 *ethos* 的本質化；另一方面，由文化批判重新反省自我修養的論述，因而與某種「濫情的文化概念」劃清界線。

最後，我想回到自由的問題上。就阿多諾而言，自由的實現將涉及平等辯證、消極辯證之舉行。此一舉行，一方面承認同一性是必要的，另一方面又承認非同性也是必要的。於此情況之下，自由並非某高高在上的、在歷史之外的普遍價值，而是在面臨壓迫時於抵抗行為之中形成的。阿多諾說：

透過形式多變之壓迫，透過反抗此種壓迫，自由成為具體。有多少對自由解放的追求，就有多少自由意志。（註四十）

我要說明的是，就自由觀而言，上述之文化反省具有何種積極作用。當我們討論〈形上

學的沈思》的時候，局面似乎嘎然而止，未見任何出路。但我最後想再度提到阿多諾的那句話：「理性只有在絕望與激昂之中才能存活」。絕望不等於憂鬱，不等於虛無。阿

多諾式的自我反省可能帶人到瘋狂的邊境，但在此處絕望的凝重與激昂的飄逸碰頭；自我反省便帶人到自我之外的情境，到經驗能力對他人他物的開放與投入。此辯證關係體

現出阿多諾哲學中的批判性自我修養，及其所蘊涵的「非威權性格」。此境界則為「智性性格」最深切的體悟。由此看來，反省的力量與反抗的力量是相輔相成的。

(註) · "Vernunft kann es nur in Verzweiflung und Überschwang aushalten; es bedarf des Absurden, um dem objektiven Wahnsinn nicht zu erliegen." Diesen Text möchte ich dem Rabenfreund Daniel Franke widmen, durch den sich mir der Sinn dieses Satzes allmählich erschlossen hat.

(註) · Adorno, *Negative Dialektik*, Gesamelte Schriften, vol. 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997 (《阿多諾全集》，以下簡稱爲「GS 冊數」)，頁五十一；英譯本：· *Negative Dialectics*, transl. E. B. Ashton, New York: The Continuum Publishing Company, 1973 (以下簡稱爲「英譯」)，頁四十一；中譯本：· 《否定的辯證法》，張峰譯，重慶：重慶出版社，一九九三（以下簡稱爲「中譯」），頁四十。另外，因不同中譯本的內容品質參差，本文中所有引文，均爲筆者重譯，提供中譯本頁碼僅供讀者參考，特此說明。

(註) · Adorno, *Minima Moralia* (《最小道德詩》)，GS 4, 頁13；英譯本：· *Minima Moralia*, transl. E. F. N. Jephcott, London-New York: Bookcraft (Bath) Ltd, 1989

(以下簡稱爲「英譯」)，頁十五。

(註) · Adorno, *Minima Moralia*, GS 4, p.13 (英譯，頁十五)。

(註) · Adorno, *Minima Moralia*, No. 128, GS 4, p.228 (英譯，頁100)。

(註) · Adorno, *Minima Moralia*, No. 128, GS 4, p.228 (英譯，頁100)。

(註) · Adorno, *Minima Moralia*, No. 128, GS 4, p.228 (英譯，頁100)。

(註) · 關於「否定性」與「肯定性」的辯證可參閱阿多諾在與作家托馬斯·曼特說：· Theodor W. Adorno — Thomas Mann, Briefwechsel 1943-1955, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, 頁128。

(註) · Adorno, *Minima Moralia*, No. 100, GS 4, p.177-178 (英譯，頁155-156)。

(註) · Adorno, *Minima Moralia*, No. 100, GS 4, p.178 (英譯，頁156)。

(註) · Adorno, *Minima Moralia*, No. 100, GS 4, p.179 (英譯，頁156)。

(註) · Adorno, *Minima Moralia*, No. 100, GS 4, p.179 (英譯，頁157)。

(註) · 參閱何之筆，〈自我發現與自我

創造——論哈道特和傅柯修養論之差異〉，以及〈從性史到修養史——論傅柯

《性史》第二卷中的四元架構〉，兩篇收錄於黃瑞祺主編，〈後學新論：後現代／後結構／後殖民〉，台北市：左岸文化，二〇〇一。

(註) · Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p.294 (英譯，頁199；中譯，頁197)。

(註) · Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p.294 (英譯，頁199；中譯，頁197)。

(註) · 參閱Peter Dews, "Adorno, Post-Structuralism, and the Critique of Identity", in: *The Limits of Disenchantment, Essays on Contemporary European Philosophy*, London-New York: Verso, 1995。

(註) · Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p.102 (英譯，頁96；中譯，頁92)。

(註) · 參閱Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p.42 (英譯，頁33；中譯，頁31)。

(註) · Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p.43 (英譯，頁33；中譯，頁31)。

(註) · Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p.43 (英譯，頁33；中譯，頁31)。

(註) · Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p.43 (英譯，頁33；中譯，頁31)。

- p.55 (英譯, 頁四五; 中譯, 頁四四)。
- (註二十) : Adorno, *Ästhetische Theorie*, GS 7, p.41 (英譯本: *Aesthetic Theory*, newly translated, edited, and with a translator's introduction by Robert Hullot-Kentor, Minneapolis, Mn.: University of Minnesota Press, 1997 (以下簡稱爲「英譯」), 頁二三; 中譯本: 《美學理論》(第一部份), 林宏濤、王華君譯, 台北市: 美學書房, 二〇〇〇 (以下簡稱爲「中譯一」), 頁五三; 《美學理論》, 王柯平譯, 成都: 四川人民出版社, 一九九八 (以下簡稱爲「中譯二」)。
- (註二一) : 參閱 Adorno, *Ästhetische Theorie*, GS 7, p.43 (英譯, 頁二四; 中譯一, 頁五五)。
- (註二二) : Adorno, *Ästhetische Theorie*, GS 7, p.363 (英譯, 頁二四四—二四五; 中譯二, 頁四一七)。
- (註二三) : Adorno, *Ästhetische Theorie*, GS 7, p.364 (英譯, 頁二四五; 中譯二, 頁四一八)。
- (註二四) : Adorno, *Ästhetische Theorie*, GS 7, p.365 (英譯, 頁二四六; 中譯二, 頁四一九)。
- (註二五) : 我選擇特別突顯出「平淡」一詞, 乃受到法國哲學/漢學家于連的啓發。參閱 François Jullien, *Éloge de la fadeur, À partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine*, Paris: Philippe Picquier 1991。
- (註二六) : Adorno, *Ästhetische Theorie*, GS 7, p.65-66 (英譯, 頁三九—四〇; 中譯一, 頁八二—八四)。
- (註二七) : Adorno, *Ästhetische Theorie*, GS 7, p.67 (英譯, 頁四〇; 中譯一, 頁八五)。
- (註二八) : Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p.354 (英譯, 頁二六—二七; 中譯, 頁二六一)。
- (註二九) : Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p.354 (英譯, 頁二六—二七; 中譯, 頁二六一)。
- (註三十) : Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p.354 (英譯, 頁二六—二七; 中譯, 頁二六一)。
- (註三一) : Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p.357 (英譯, 頁二六四; 中譯, 頁二六四—二六五)。
- (註三二) : Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p.358 (英譯, 頁二六五; 中譯, 頁二六五)。
- (註三三) : Schutzstaffel, 通常亦稱爲“SS”, 即納粹黨所爲核心, 最爲忠誠的部隊。
- (註三四) : Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p.358 (英譯, 頁二六五; 中譯, 頁二六六)。
- 六)。
- (註三五) : Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p.359-360 (英譯, 頁二六六—二六七; 中譯, 頁二六七)。
- (註三六) : Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996. (Theodor W. Adorno, Nachgelassene Schriften, Abteilung IV, Vorlesungen Band 10, herausgegeben von Thomas Schröder), 頁 10; 英譯本: *Problems of Moral Philosophy*, transl. Rodney Livingstone, Cambridge UK: Polity Press, 2000 (以下簡稱爲「英譯」), 頁二一。
- (註三七) : The good life. 值得一提的是, 此處的英譯“good life”, 實指德文的: “richtiges Leben”。德文中固然亦有“das gute Leben”之說法, 然我認為阿多諾刻意避免此一古希臘哲學意味過濃之說法。
- (註三八) : Adorno, “Erziehung nach Auschwitz”, GS 10.2, pp.674-690。
- (註三九) : Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, p.23 (英譯, 頁十一—十二)。
- (註四十) : Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p.262 (英譯, 頁二六五; 中譯, 頁二六三)。