

性别、权力和理性: 女性主义和批判理论^{*}

(美) 艾米·埃伦 周穗明译

提 要 | 以往所有的女性主义批判所依赖的现代性规范基础——理性本身是有问题的,处于西方哲学传统中心的理性概念是男权中心的。批判理论只有将福柯与 J. 哈贝马斯结合起来,在理论上把权力和理性之间根本的、不可调和的紧张状态置于其自我理解的核心地位,才能实现真正的批判,从而把女性主义理论推向新阶段。

关键词 | 性别 权力 理性 女性主义 批判理论

中图分类号 | C91

译者信息 | 女,1952 年生,博士,中国社会科学院哲学所研究员,100732。

冒着过度自我参照的风险,我今天陈述的出发点将是对我的新书《我们自己的政治学》的某种回应。这本书的目的之一是回答标准的女性主义和哈贝马斯的(在某些情况下是哈贝马斯的女性主义的)福柯批判,这类批判指控福柯是一个反启蒙的或反现代性的思想家,他否认对女性主义和批判理论来说是如此重要的主体性、行动性和自主性的可能性。在书中,我通过重新解释福柯与康德的联系回答了这一责难。福柯这样做的方法之一是依托他对自主性的陈述,这一点起到了非常重要的作用,权力运作形成自主的主体并因此权力和自主性必然融为一体,而不是把自主性(和相关的概念,如自由)作为规范的(或道德的)目标。我还认为,当这样理解问题时,福柯的事业与哈贝马斯批判理论的某个版本要比以前所理解的更为兼容和谐。

今天推动我重新思考的这个特殊的回应,是参与这本书的一些女性主义理论家提出来的,而克雷西达·海耶斯(Cressida Heyes)对此进行了很好的探索总结,她赞赏

我尝试提出她所要求的“更合理的福柯和更少理性的哈贝马斯”,但是她仍然担心我过多注重对理性规范的无处不在的、偶然的僭用的争论,而不够关注理性的制度性排斥和通过这些排斥所实施的暴力。海耶斯的担心被很好地封装在她的论文标题中,这就是“要合理”。这里,海耶斯与其说是责备我不够合理,不如说是试图把反抗的女性主义者和福柯主义者束缚在合理性的王国之下。

现在,法兰克福学派类型的批判理论——至少在其第二代和第三代的版本中(分别以哈贝马斯和霍耐特为代表),也拥抱了实践理性的理想,并尝试用这种理想为批判提供安全的规范基础,无论是采取先验语境(the context-transcendence)的合法性诉求的陈述形式,还是采取承认理论的陈述形式。的确,在这两种陈述之间存在着重要的差

^{*} 本文是 2011 年 5 月在布拉格召开的法兰克福学派批判理论的“哲学与社会科学”年会上,美国常青藤大学之一的达特茅斯学院哲学系教授艾米·埃伦(Amy Allen)所做的压轴发言。

别,比如,霍耐特(Axel Honneth)无疑比哈贝马斯更多地担心关于应如何对那些理性的他者实施正义,这一概念是否指的是情感、审美或潜意识——关于这些我稍后会谈到更多。但是因为现在认为将大量信心置于理性之中的这两种方式似乎都是合理的,而且区分它们的只是赞同康德还是黑格尔对理性的理解。

而像海耶斯那样的女性主义理论家提出了这一问题:对理性的这样一种信心真的与女性主义相容吗?抑或,从一种女性主义的观点,有关那种“要合理”的要求,存在着某种可疑的东西吗?如果是这样,这可能是什么?如何有理有据地持有这些怀疑?并且,如果存在着什么可疑之处,批判理论会因为这种担心而改变自己的自我理解吗?批判理论的哪一种概念对这些类型的担心可能是适度敏感的?这篇论文是辨析这些问题的一个尝试。

本文的计划是:第一,通过返回女性主义文献中有关这一问题的经典讨论,即热纳维耶夫·劳埃德(Genevieve Lloyd)的书《理性的人》,勾勒出为什么女性主义者可能会有关于合理诉求的这种担心;第二,本书提出的问题对于当代女性主义的辩论仍然是绝对中心的;第三,我思考了对于批判理论坚持这种女性主义的理性批判的种种意义。可以预先展示我的总论点,即:为了真正的批判,批判理论必须找到将这一类型的理性批判投入运作的更好方法,并且,为了做到这一点,它必须把权力和理性之间根本的、不可调和的紧张状态置于它自己自我理解的中心。

一、理性和性别隶属关系

那么,女性主义担忧的那种合理要求的根源是什么呢?为了回答这个问题,我想返回到第二波女性主义哲学中的一个经典文本,即热纳维耶夫·劳埃德的书《理性的人》。它极其清晰而简要地阐述了那些方式,即理性的理想已经贯穿于整个哲学传统(个别例外),象征性地将男性化与对女性的排斥、超越和全面统治相联系,并隐喻性地将

所有事物与女性特征相联系。正如我们看到的,劳埃德敏锐地概括了理性批判遗赠给女性主义者的困境。正是这一困境继续困扰着当代辩论。

劳埃德的主要观点可概括为一句话:“理性,尽管它披着性别自由的伪装”,但它是“彻头彻尾地‘男性的’”(《理性的人》,第17页)。然而,劳埃德坚称理性的这种男性化超出了表面的和偶然发生的现象;它发生于哲学传统的核心。也许令人惊讶的是,劳埃德从来没有在这本书中提出一个理性的定义,但是我认为,可靠地说,凭借我们得到的通往真理(理论理性)和/或规范有效性(实践理性)的通道,她所使用的这一概念范畴认为理性是一种天赋和能力。理性的“男性化”给哲学造成了一个大问题,因为普遍理性的理想超越了所有社会的、文化的、语言的、历史的偶然性,居于西方哲学的最核心位置。正如一个愤怒的哲学家在反映20世纪90年代早期后现代主义、女性主义和哲学的知识社会学的不良影响时写道:“哲学本身不是由其内容而是由其策略来定义,并伴随着对那种共同理性理想的否定,它已经无处可去。”劳埃德虽然承认这种攻击其自我概念的哲学很危险,但也认为“我们对自认为无性别的理性的信任一直……是相当自欺欺人的”(《理性的人》,第19页)。这有两层意义:第一,我们的理性理想是通过女性的排斥、超越和隶属地位来定义的;第二,我们的女性特质概念是通过它对合理性的排斥构建的。

在她的文本中,劳埃德追溯了理性的男性化,从其希腊思想的起点经由中世纪思想和现代早期、下溯到后康德的欧洲思想,甚至进入女性主义理论的鼻祖西蒙娜·德·波伏娃(Simone de Beauvoir)的工作中。在各地,劳埃德都对文件进行了文本解读,并强调了理性已被再三地、始终如一地“解释为对自然力的超越性改造和掌控方式;并且女性已经与对合理知识的超越、统治和完全覆盖相

联系”(《理性的人》,第2页)。这些特性,劳埃德文件——带有男性的主动的决定形式和女性(母亲)被动的非决定形式的亚里士多德学说;笛卡儿的“身一心”剧烈分离论;黑格尔关于女人是国家的反讽的观点;仅仅举这几个例子——已经变得令人如此熟悉,以至于很容易忘记这种分析在它第一次出现时是多么前卫。正如苏珊·莫勒·奥金(Susan Moller Okin)在《西方政治思想》中更多地将其作为政治理论进行分析那般,劳埃德的书则是第一次用文件证明西方哲学传统中持久不衰和普遍存在的男性至上主义的文献之一。无论人们可能用劳埃德的书去形成哪一种批判文献,和存在着人们进行某些有效的批评的可能性——她的方法过于迅速和表面地移向覆盖复杂的哲学文本;她并没有适当地区分性(男性化)和性别(女性特质);她通过淡化重大的反例(休谟和斯宾诺莎也许是最突出的例子),使她的故事过于整齐划一——但是对她所描绘的西方哲学肖像的令人信服的性质,和西方哲学的理性理想与性别的隶属地位的深度联系,则不存在任何否定。作为对女性的超越性和隶属性的理性定义和作为理性的“他者”的女性特质概念结合在一起,二者共同为性别隶属关系背书、证明,并使之合理化。

如我所说,现在这种批判众所周知,我相信也被广泛接受。但是它的含义是什么?鉴于这种批判,女性主义者应当做什么?鉴于这种批判,我们应当如何将哲学学科和它的核心概念——理性概念结合起来(我后面会论述这必须用批判理论做什么)?在我看来,这些是远远没有解决的问题,而且继续困扰着女性主义理论内部的当代辩论。劳埃德自己简单地在她的结论和该书的第二版序言中解决了这种问题。两个明显的选项展示了它们自己:不幸的是,它们二者看起来都不是特别有希望。第一个选项是“反对过去的哲学家,坚持两性对理性的拥有是平等的;而且妇女现在必须获准充分参与其文化展示”

(《理性的人》,第104页)。劳埃德将这一方法归属于西蒙娜·德·波伏娃。它也可能与自由主义女性主义的各种版本相关联,包括由玛丽·沃尔斯通克拉夫特(Mary Wollstonecraft)和约翰·斯图亚特·密尔(John Stuart Mill)提供的经典版本,和苏珊·哈克(Susan Haack)近年来关于合理性理想、客观现实、科学真理所做的最给力的辩护。

这种方法有两个明显的局限性。第一,它不可能承认,妇女只让她们自己适应一种已通过默许的对女性的贬低、将自己定义为女性对立面的文化理想(见《理性的人》,第104页)。因而,接受传统上理解的理性理想似乎需要妇女进行一种形式的自我异化。这一方法的第二个局限性是,它似乎假设,那种性别隶属关系模式的原因是简单的无知——对这件事情的某一特定事实、即妇女也是有理性的无知——而且一旦真相被打破,隶属关系将会消失。正如玛丽·霍克斯沃思(Mary Hawkesworth)所指出的,“关于妇女的诽谤神话的顽固性说明,比之基于归纳或演绎逻辑的合理结论,她们之中有更多人共同带有偏见,有着植根于感情的、对证据无动于衷的信仰。女性主义的理性修辞已无法与在这种信仰决定中激情、非理性和潜意识所发挥的可能作用去搏斗”。换句话说,即使我们能够知晓这一真相,它也不会让我们自由。

回答那种用理性理想对女性进行制度性诋毁的第二种明显的方法是,通过包容理性的“他者”的价值,重新肯定和评价女性(见《理性的人》,第104页)。这是由诸如卡罗尔·吉利甘(Carol Gilligan)等关怀伦理学理论家和受她著作鼓舞的那些人、由女性主义的认识论者如桑德拉·哈丁(Sandra Harding)和伊夫林·福克斯·凯勒(Evelyn Fox Keller),以及以一种非常不同的方式,由法国女性主义卢斯·伊里加莱(Luce Irigaray)等人所采取的方法。事实上,我认为,在分析的和大陆的女性主义哲学中,这是对理性批判的主流理论回应。这些方案已

如此富有成果,用这一方法回答女性主义的理性批判的问题是显而易见的:这种方法无法挑战已被女性主义批判揭露的等级制的评价结构。劳埃德极好地指出了这一点:对“女性”的价值和重要性的这种肯定不可能指望它能动摇那种基础的规范结构,因为,具有讽刺意味的是,这种肯定将出现在一个它想要否定的知识传统已经为它准备好的空间中。“请把你的脚从我们的脖子上挪开,那么我们会听到女人用什么语言说话。”这种方法也有风险,也许最明显的是在伊里加莱热情地拥抱非理性主义的工作中。

我想在这里强调的是,第一个选项,即称女性具有理性的选项,已经有了因为它本身具有的自我赋权的诉求。在这个意义上,理性可以理解为激励个人去以他们否则不会采取的方式行动,甚至一旦他们保有他们的自由,受制于权力可以被理解为受他者已赋予我们的理性的推动或激励去行动。因此,合理意味着有权,一个人在已被排斥出理性空间的境遇中,声称和求诉他的合理性可以被理解为反对隶属地位的抵抗行动。但上述的第二个选项,我认为同样吸引人,而如此这般,是因为理性自身是以排斥和统治它的所有他者——疯狂、身体、情绪或激情、非理性——为基础的,而这一切都是与女性特质相关联的。因此,理性不仅是赋权,它也与统治纠缠在一起,并且,要求获得理性(至少是对它的传统理解)意味着重新规定人们自己的隶属地位和致力于自我异化。因此,这种冲突可以理解为产生于理性与两种不同样式的权力的纠结。而这一点恰恰加深了这个问题:如果我们做进一步的假设,即正是理性本身使我们能够区分赋权和隶属两种模式,那么什么是我们构建的这种冲突呢?

劳埃德用一个相关的问题结束了她的分析:确信无性别的理性理想具有能够挽救的任何东西吗?(《理性的人》,第107页)提出这一问题的另一方式是询问:理性的理想通过它对自己的定义和它一直进行的理性证

明,就能够摆脱与性别隶属关系的联系吗?你可以认为:它确实能够。毕竟,在过去,我们的理性理想被偶然地和不必要地与历史、社会和文化条件(包括女性的价值贬低和隶属地位)相缠结,但这并不必定如此,我们至少可以争取一种事实上脱离这种扭曲的权力关系的理性理想的表述。但是,哪些类型的假设包含在这一诉求(理性理想只是偶然地与隶属性的各种关系相关联)之中?而那种只是偶然地与权力关系捆绑在一起的理性理想的虚构,就像向我们承诺了一个站不住脚的纯粹理性观念那样,既没有体现、也没有被体现在历史、文化和社会的结构、制度、实践和生活方式之中吗?

二、性、种族和后殖民的主体性

你可能认为所有这一切都是相当古怪的,但是,最近的事态发展,包括女性主义理论和我们建立的理性概念中都已呈现出劳埃德分析指出的那种过眼烟云和陈旧过时。毕竟,除了带有我上面提到的劳埃德观点的问题,她的著作可能因为缺少交叉的视角,而是一个以综合的方式将种族、阶级、性别、性与国籍理论化的视角,受到了正确的批评。当然,性、权力和理性之间的关系要比劳埃德对它的了解更为复杂。同样,你可能认为劳埃德的批判仅适用于今天很少哲学家会赞同的、强形而上学的理性理想概念。当然,当代哲学的后黑格尔和后维特根斯坦的思潮已颠覆了这种强形而上学的概念,并不赞同一个带有大写字母R的理性,而赞同合理性(被理解为一种给予和要求理性的推理实践)的设想。最后,你可能认为,批判理论中的这一合理性概念更多的最新阐述——那是哈贝马斯转向交往理性,或霍耐特转向把理性包含和概念化到一种厚重的、黑格尔式的道德生活论述中去——规避了劳埃德的分析所提出的问题类型。但我认为,所有这些对劳埃德文本中所展开的悖论的回答全都太快了。我一会儿将转到最近的哲学和批判理论中重构

理性理想的问题上。现在,我要考虑女性主义理论内部一些更新近的讨论,确实体现一种更广泛的、交叉视角的讨论。在这些讨论中使我感兴趣的东是那种方法,其中劳埃德概括的同样的基本问题继续困扰着女性主义理论。

让我们从女性主义和酷儿理论(queer theory)指一种男性同性恋理论。——译者注)的交叉开始。因为我相信每个人都知道,直到1986年同性恋才被精神科专业正式定义为一种精神病,当时政治压力强迫美国精神病学协会从他们的《精神障碍诊断和统计手册》(DSM)中删除这一诊断。在大约同一时间,这一诊断最后被清除出DSM,引进了一种新的诊断,即性别认同紊乱。这两个诊断都致力于将这种少数性取向描绘为偏常的、不规范的和非理性的。虽然同性恋和转化身份的医疗是一种相对较新的(20世纪)现象,但疯狂和非理性的酷儿式联系则不是。一如福柯的《癫狂史》,17世纪的大拘禁(the Great Confinement)不仅是对疯子、刑事犯、穷人,而且是对性偏常人士的道德排斥。如林恩·胡佛(Lynne Huffer)解释说,“17世纪非理性领域中的同性恋排斥发生在资产阶级的道德排斥结构中,它使羞愧和耻辱从属于‘反常性’,从而压制其表达。非理性这种道德经历最终导致了以心理学、精神病学,最后是心理分析为形式的关于癫狂的科学和医学知识的确立。”

同性恋和其他性少数群体与偏常性、反常性、非理性和无理性的这种持久普遍的联系,一直对当前同性恋理论内部的辩论有重要影响。许多自由主义理论家和同性恋权利活动分子一直主张同性恋婚姻,理由是,嫁给任何人的一种权利选择,是一个关于平等权和公民权或人权的问题——所以给予男女同性恋这项权利是把他们完全纳入我们的政治社会和我们的人权观的一种手段。一些人一直反对同性恋婚姻,理由是,应当以赞美酷儿化的名义被抵制的仅仅是合理化、常规化的

另一种机制。类似的逻辑从根本上强化了女性主义理论家之间的分裂,她们一直以性别平等、妇女完全的公民权和人权的名义,主张对性骚扰、卖淫、贩卖妇女和色情文学进行道德批判,而性别阳性的酷儿理论家,一直把女性主义视为与正常化和对性他者的暴力排斥的同谋(参见《福柯的疯狂》,第44~46页)。受困于他们被理性理想排斥的双重束缚,像胡佛那类同性恋理论家转身离开以理性为基础的道德,他们认为这种理性是常规的、暴力排斥的和“专制的”,并且走向了可以允许同性恋成为一种非理性言说模式的爱欲伦理。

当代女性主义的第二个示例来自女性主义和批判的种族理论的交叉。有趣的是,在批判的种族理论的一个经典文本中,有一个对劳埃德的女性主义理性批判的直接模拟,即弗朗茨·范农(Frantz Fanon)的《黑皮肤,白面具》(*Black Skin, White Masks*)。范农精辟地概括了被殖民的黑色主体所面临的悖论和双重束缚,当时欧洲殖民者按照对黑色(被理解为是原始的和幼稚的)的排斥和隶属地位定义理性。被迫进入了非理性位置的被殖民的主体,既可以尝试要求自己的合理性——他通过说完美的法语,确实被教化进入法国的思想和文化,即范农分析为自我异化形式的所有这种合理性中去;他也可以拥抱他的他者性——范农将黑人品质(the Negritude,指对黑人传统的文化自豪感。——译者注)运动和它对黑色概念的接受联系在一起的一种发展,其中黑色成了更诗意的、更接近自然的、较少冷漠和合理性的。但是,正如范农深刻地理解的,一旦这手牌被洗牌作弊来反对黑色,那么在这种方式中,被殖民的主体,每一手牌都是一个损失。正如他所言:“我想要成为典型的黑人——它已不再可能。我想要成为白人——这是一个笑话。而当我试着,在思想和智力活动的层面去收回我的黑人品质,它已从我那里被夺走。”为了回应这一悖论,诉求于理性或合理性只能把我们带到现在为止,真正的理想

或者合理的主体是按照一种非常具体的身份被定义,即具有“理性男的、希腊的和欧洲血统的”那种身份(《论种族与哲学》,第56页)。这个理想不仅是对女性、非白人和非欧洲人的贬低为前提,而且也能够把性别歧视、种族主义和殖民主义等相互纠结的遗产合理化。

与批判的种族理论广泛结合的当代女性主义理论,因此也面临着由理性理想对女性、非白人和非欧洲人的排斥而产生的双重束缚。辛西娅·威尔利特(Cynthia Willett)极好地提出了这一观点[而值得注意的是,她这里说到哈贝马斯和本哈比(Benhabib),而不是柏拉图或康德]。

对理性的现代测量是在一个僵化的二元逻辑中运行的,其中只有那些测试呈阳性的人算得上道德主体。那些捍卫这一逻辑的人辩称,现代化不同于“前现代”的部落,旨在普遍的包容。然而,那些排斥的做法追根溯源是出于对人的定义。对于那些被普遍话语开除的人来说,该问题是明确的“定义属于定义者——不属于被定义者。”

虽然到目前为止,对于拥抱非理性本身,威尔利特对这一难题的回答是将一种基于容纳的伦理和爱欲相连接,尽管她的创作灵感不是来自同性恋理论,而是来自她对非裔美国人文学和奴隶叙事的解读。在威尔利特看来,自由对于那些已受到西方合理性规范排斥的人,不是通过理性和合理的自主权,而是通过她所称的社会爱欲(social eros)实现的。她引述了莫里森“去一个你可以爱你选择的任何东西的地方……那就是自由。”

最后一个交叉,是在女性主义与后殖民理论之间的这个时代。理性理想与西方的文明的、殖民的使命之间的联系已被指明。虽然关于这是代表了启蒙事业的一种必然性、还是一个偶然特点的生动辩论还在继续进行,但是最近关于种族和启蒙之间联系的学术研究,揭露了西方自由主义传统的伟大人物的致命的种族主义,包括洛克、康德和约

翰·斯图亚特·密尔。卢修斯·奥特劳(Lucius Outlaw)极好地提出了这一点,当时他注意到,启蒙合理性,正像对它的传统构想一样,变成了“对种族主义和民族中心主义和它们的帝国主义全球化的法庭理性主义”(《论种族与哲学》,第45页)。

正如钱德拉·莫汉蒂(Chandra Mohanty)在她的论文《在西方的目光下》中所说,这种殖民的、帝国主义的逻辑也使西方女性主义理论中的很多工作结构化了,甚或也许尤其是在这时,这些女性主义者已试图对来自第三世界或发展中国家的妇女的生活进行理论概括。这种努力往往依靠一个族裔中心的普遍性,把第三世界的妇女塑造成被剥夺的受害者,没有她们自己的正宗的代表,坚持需要被她们更开明的西方姐妹来拯救。结果就是那些寻求将他们的道德和政治原则植根于普遍理性概念的自由主义者、世界主义者、女性主义者与那些把这种努力看做是帝国主义女性主义的后殖民女性主义者之间的争论。这一诊断导致莫汉蒂要求一种去殖民化的女性主义理论。但是来自殖民的、帝国主义统治的这样一种去殖民化的、理性的女性主义的安排,将会带来什么?需要构建的一种非帝国主义的女性主义是什么?莫汉蒂制订的非殖民化使“自主权和自我决定……成为解放过程的中心”,一个“只能通过‘自反的集体实践’来获取的过程”。虽然莫汉蒂也注意到“历史、记忆、情感和亲情关系,是构建批判的、自反的女性主义自我的重大认知元素”,然而,她克制不去质疑那种自由主义的、自主与自我决定的西方理想。

从这一观点出发,萨巴·马哈穆德(Saba Mahmood)的书——《虔诚政治学》(*Politics of Piety*)代表了一种来自后殖民理论视角的女性主义理论的更激进反思,因为马哈穆德旨在质疑自主理想本身。通过描述她对20世纪90年代埃及妇女的清真寺运动(一个更广泛的伊斯兰复兴运动的组成部分和妇女由此试图实现更伟大的宗教虔诚和美德的运

动) 成员的人种学研究,马哈穆德旨在揭露生活方式、道德操守和通过这一运动形成的对妇女有利的代表模式,即使对这一运动的参与是基于她们接受她们对于男人的隶属地位。即使是那些反对使用军事武力去把中东地区的妇女从她们对伊斯兰统治的隶属地位中“解救”出来的女性主义者,也可能会毫无顾虑地支持能使这些妇女“过一种更开明的生活”的教育和社会改革。

我举这些例子的观点并不是赞同每位作者观点的细节。事实上,我一直怀疑和担心有关胡佛、威尔利特和马哈穆德的观点的细节,而阐明这些疑虑将会需要更多的时间。我举这些例子只是为了说明这一点,即使当时为了把更多交互联系的观点结合起来,拓宽了我们的女性主义观点,但是女性主义理性批判的持久性和持续的相关性,是由劳埃德概括的。

三、批判理论的重要意义

说到这里,你可能觉得非常奇怪,这一切必须用批判理论来做什么呢?我已经说到过很多关于在女性主义和同性恋理论、批判的族裔理论以及后殖民理论的交叉处出现的理性批判,但到目前为止,我还完全没说到任何关于法兰克福学派的批判理论传统。这些在女性主义的、同性恋的、批判种族主义的和后殖民的理论家之中和他们之间的辩论,必须用批判理论来做什么?最多,作为小写的“批判理论”而不是作为大写的批判理论(Critical Theory)的概念,看来是互相关联的(作者在此严格区分了一般意义的批判理论和法兰克福学派的批判理论,后者用大写字母来标示。译者在本文中一律将后一种意义的批判理论用黑体字标出。——译者注)。但是由于两个原因,这看来将是一个大错误。第一,正如南希·弗雷泽 20 年前的论辩,为了真正成为批判的,批判理论必须能够阐明那个年代,即女性主义、同性恋、反种族主义和反帝国主义的斗争是绝对重点的年代的那

些斗争和希望。这样说,我不希望声称这一列表是详尽无遗的、甚至这些才是我们这个时代最紧迫的斗争和希望,只是不包括在这些列表中的我们时代的斗争和希望,会是少得可怜的不完整和不充分的。所以为了成为真正批判的,批判理论必须非常认真地采取由这些类型的运动连接起来的和在其中生成的这些见解和关怀。这意味着批判理论必须非常严肃地对待理性与同性恋、种族主义和殖民统治的持续纠结。第二,批判理论第二代和第三代的两个主要人物哈贝马斯和霍耐特,已将他们的批判概念建立在启蒙现代性的规范理想中,包括一些对其理性和合理性概念的理解。这唤起了那种关注,即作为一项知识工程的批判理论已完全与同性恋、种族主义和殖民主义的逻辑密不可分地联系在一起了。

所以批判理论家必须重视坚持这种理论批判,但是他们应当解释这种理论批判吗?一种回答可能确认:以批判理论为依托的理性理想已用性的、同性恋的、种族的、殖民的方式连接起来,却仍然强调理性的这些统治形式之间不存在任何必然联系,这是非常令人遗憾的。这也许确实是真的,可是,西方思想史中这种联系的持久和普遍,使人怀疑这一说法纯属主观臆测。并且,即使我们认为理性和统治之间的联系不是一种必然的东西,那么说明理性和统治之间存在一种有选择性的姻亲关系,似乎也是有道理的,以至于这种理性理想全都太过轻易地被选用于为统治目的服务。正如卢修斯·奥特劳所说的那样,“理性可能是一个人尽可夫的妓女”(《论种族与哲学》,第 12 页)。如果理性和这篇文章中所探索的多样交叉的统治形式之间存在一种选择性的姻亲关系,那么拯救理性的惟一方式将是去改造它。

现在,你可能会说,这恰恰是后黑格尔和后维特根斯坦的理性概念,例如像罗伯特·布兰登(Robert Brandom)那样的美国哲学家所捍卫的那些理性概念,已经做到了的。极

少哲学家,如果有的话,今天会接受那种被劳埃德含蓄地假设和攻击的强形而上学的理性概念。这些哲学家不是把理性看做在某种先验的意义上所理解的普遍的康德意义的思维能力,反而看做一种给予或要求理性的、存在于塞拉斯(Sellars)所称的理性空间中的一种推理的、社会地嵌入的实践。然后,更突出的是,这些理性的概念无法直面理性与权力的纠结。如果理性的空间社会的空间,那么它也是权力的空间;事实上,有人可能认为,进入理性空间取决于某一种权力和权威结构的内在化,并非只能被视为合法的或事后合理的。此外,我们给予和要求理性的实践完全是与权力关系纠缠在一起的。谁算得上是一种合理性的代表,什么被认为是一个好的或合理的理性,什么时候理性现实地推动我们的行动,这些问题都不可能用源自“我们的”理性概念与同性恋、种族主义和殖民统治的缠结中的抽象术语来回答。在某种程度上,对于接受这一实证的后形而上学概念的理论家,理性与统治相纠缠的问题甚至是更大的,因为一旦理性被理解作为一种社会实践,留下的缺乏某种理性论述的权力问题就变得极其难以证明。

就批判理论而言,你可能会认为哈贝马斯的交往理性概念意味着使劳埃德的批评转义的一种理性的重塑。正像布兰登的概念那样,哈贝马斯的理性重构从一开始就呈现出主体的主体间性和社会性。不过,如多年来已被如阿克塞尔·霍耐特、乔尔·怀特布克(Joel Whitebook)、阿尔布雷希特·维尔默(Albrecht Wellmer)和其他的理论家所充分讨论的,交往的合理性仍然被建立在对身体、情感、精神和审美的超越和否定的基础上。此外,哈贝马斯对现代性和启蒙的规范性内容的坚定辩护是众所周知的。略微不太明显但对这次讨论具有重大意义的,是他基于他自己的话语——他的现代性理论中理论规范的道德和政治事业——的那种方式。赋予如自主性、论证和话语此类概念以肯定的规范

价值,对于哈贝马斯,是这些概念能够重构为一个以提高生活世界结构的合理化和自反性为特征的学习过程的结果。这使哈贝马斯陷入的悖论是显而易见的:他无法在不削弱其规范普遍性基础的情况下放弃这种进步主义的历史解读,但不清楚的是,他能够在不放弃进步主义的历史解读的情况下回应那种后殖民的批评。

你还可能会认为,这正是霍耐特所试图做的,通过对他的承认学说中特殊性、身体完整性和强伦理背景付出比哈贝马斯所做的更多的注意,并通过他的努力、用他与心理分析的连接去使正义确实赋予理性的他者。虽然毫无疑问,霍耐特寄托于他具有复杂理性观的实践理性的规范概念,它集合了情感、身体的和精神等维度,并在检验批判理论的规范任务中发挥了非理性成分的相当重大的作用。在这个意义上,霍耐特的工作能够相当好地容纳我在这里已经提出的各种类型的女性主义关怀。霍耐特论述的问题在我们考虑后殖民的批判时出现了,因为,像哈贝马斯那样,霍耐特仍然致力于一种进步主义的、黑格尔式的历史解读。即使这种历史进步概念已经用后形而上学和通货紧缩(deflationary)的术语进行了重构,作为惟一一种实际的假设,在我看来这仍然提出了有关现代性的规范性和现代化进程的逻辑的有问题的假定,这些假定对于抵御后殖民的批判是极其困难的。如迪佩什·查克拉巴蒂(Dipesh Chakrabarty)所说的“每当我们让非理性和迷信处于落后状态时,也就是说,当理性与历史主义的(发展主义的)思想逻辑产生共谋时,理性成了精英主义的。因为当时我们把我们所迷信的当代视为‘早期形态’的样板,视为年代错植的原则的人类化身。”

因此,应采取什么方式使批判理论完成去殖民化和地方化,以使其能够回应建立在女性主义、同性恋、批判的种族与后殖民理论中的那些批判?我认为,该解决方式应承认理性与权力的彻底缠结,并将这一问题置于

批判理论工程的中心。这是一种能够在第一代批判理论家的著作中发现的洞察力(它在霍克海默、阿多尔诺的《启蒙的辩证法》中得到了有力的阐述),但这是一个后续的批判理论家大多选择遗忘或压制的东西。为此必须利用我所求助的那些理性,是对这一文本的一种很有影响力的误读,它摆平了对启蒙遗产、现代性和渗入了彻底悲观主义的合理性的一种高度矛盾的论述。我认为,批判理论家今天能够从《启蒙的辩证法》中学到的东西,是把理性与权力之间的关系看做人类社会生活和政治理论中一种本质的张力的方式。以这种方式理解权力和理性之间的关系,突显了什么是有关这种批判理论方法论的独特性——什么使它与众不同地形成理想的理论,哪一种仍然处在理性层面上(除非和直到它与应用问题衔接),并仍然来自实证社会科学;哪一种解释现存关系和权力结构,而不尝试证明它们或使之合理化。此外,我提出,只有承认权力与理性之间的那种本质的、不可调和的张力,并且将它合并到我们的实践中去,我们才能在阐明我们时代的那些斗争和希望的意义上,使批判理论成为真正批判的。

但是,你可能想知道,为什么这里不需要区分好的和坏的权力形式?说理性一定与权力相纠缠是一回事,而说它必然与统治相纠缠是另一回事。事实上,即使你的分析是正确的,我们是否恰好有能力在这些权力和统治之间进行区分也是不清楚的。毕竟,如果

理性同时是赋权的和隶属的,如果被设定能使我们辨别这些权力形式的正是理性本身,那么批判又如何可能呢?这不就是哈贝马斯离开法兰克福学派第一代并寻求将批判理论置于一个牢固的规范基础上的全部原因吗?当然我不认为我们不应区分权力和统治——没有这一区别,我们不可能很好地进行批判理论——但我们确实必须意识到,我们自己的批判工具就是那些遗产自身的和纠缠在我们想要去批判的真正权力关系中的那些方式。正如查克拉巴蒂所说“批判思想与偏见作战并且同时也带来偏见,以我的判断,作为批判思想,仍是与立场相关的。”

当然,这些反思迫使我们正视事实,即我们不可能以任何最终方式去区分权力和统治。换句话说,我们永远无法确信,我们已成功地清理了我们关于理性、合理性、普遍性和规范性的概念(它们与统治、压迫和种族中心主义等关系缠结在一起)。但是在我看来,这正是放弃最近批判理论分别从康德与黑格尔那里采用的孪生观念(站在历史之外的一种纯粹理性观念和对历史的一种合理的、可知的终极观念)的结果:此刻,统治将被最终战胜。我认为,这种做法处于一个更有利的位置,以容纳女性主义的、同性恋的、批判的种族的和后殖民的理论家,从而让批判理论成为真正批判的。

(责任编辑:张 静)

※

※

※