

## 复杂现代性与拉图尔理论批判\*

汪 行 福

[摘 要] 哈贝马斯把现代性视为“未完成的计划”，吉登斯认为我们处在“晚期现代性”之中，拉图尔却主张“我们从未现代过”。拉图尔的理论不乏合理内容，但其命题是模棱两可的。并非我们从未现代过，而是现代性从未简单过，并且随着现代社会的发展已变得越来越复杂。现代性理论需要再启蒙，把被简单现代性理论与实践抽离的概念和制度“再嵌入”其历史展开的复杂关系之中，追溯过去的轨迹，探寻未来的方向。

[关键词] 现代性 拉图尔 复杂现代性 进步 [中图分类号] B0-0

### 一、经受无穷拷问的现代性

对现代性的讨论仿佛硝烟弥漫的理论战场，英雄辈出，不仅哈贝马斯、詹姆逊、卢曼、吉登斯、查尔斯·泰勒、鲍曼、伯曼等当代思想家各领风骚，而且康德、黑格尔、马克思、韦伯、涂尔干等人也被追认为现代性理论大师。然而，现代性话语之意义远非自明。奥斯卡·拉封丹（Oskar Lafontaine）认为，为全球市场约束穿上“现代性”或“现代化”外衣，不过是要求我们对其心悦诚服，而一旦接受了这一话语，“我们如何一起生活和我们需要什么样的社会的问题，已经完全变成一个非现代的问题，而且根本不再提出这个问题。”（转引自王逢振主编，第9页）似乎“现代性”概念不过是一块现实的遮羞布，不敢触碰真正的现实——资本主义，那我们就来谈现代性吧！不敢谈论社会主义，让我们谈论另一种现代性吧！

事情果真如此？其实现代性理论是一个充满张力的战场，虽不乏为现状辩护的保守理论家，但也不乏尖锐的社会批判者和乌托邦思想家。从根本上说，现代性是传统宗教和形而上学解体后必然出现的问题。我们的文化、文明、社会、集体和自我为什么是这样，而不是那样，我们是“别无选择”，还是去想象另一种文明、另一种全球化，诸如此类问题，虽难已有确切的答案，但也不是无关紧要的。（参见科拉科夫斯基，第5页）作为时代的自我意识，现代性始终且将会处于被“无穷拷问”之中。

詹姆逊认为，把握现代性有四个准则，其中（1）“断代不可避免”；（2）现代性不是一个概念，它是一种叙事类型。（参见王逢振主编，第74页）其实，这两个准则是相互关联的。断代需要一定的叙事类型作为参照，叙事也依赖于一定的时间坐标。现代性起于何时，关键在于我们视其为何物。“现代性可以回溯到多远，这确实依赖于我们所相信的构成这个概念的含义。如果它是指大企业、合

理的计划、福利国家以及相应的社会关系官僚化，那么，现代性的范围就会以十年为尺度来衡量，而不是以世纪。”（科拉科夫斯基，第7页）如果认为现代性的基础存在于科学之中，那么它就起源于17世纪前半期。如果认为现代科学的至关重要条件是从神启走向世俗理性，那么“人文科学从中世纪大学的神学中独立出来的斗争是这个过程的一个重要部分”（同上）。

实际上，现代性还可追溯得更远。黑格尔就把苏格拉底思想视为现代性的源头。苏格拉底不仅恪守“认识你自己”的神谕，还声明未经反思的生活是不值得过的。在此意义上，我们早就现代了。黑格尔认为，康德思想是现代性的标准解释，而苏格拉底与康德思想是一致的。“苏格拉底以前的雅典人，是伦理的人，而不是道德的人；……伦理是朴素的，与反思相结合的伦理才是道德；这个差别通过康德哲学才明确起来，康德哲学是道德哲学。”（黑格尔，第42-43页）他认为，过去1500年的历史是苏格拉底揭示的主体性原则的成长和实现过程。从上面的讨论可以看出，离开故事主角，就无法叙述故事的过程。

其实，现代性问题的关键不是其历史起源，而是其历史效果。“现代性文明最初在西方产生时，从刚开始，就受到内在悖论和矛盾的困扰，这些批评话语集中于它的前提之间以及这些前提与社会制度之间的关系、紧张和冲突。”（艾森斯塔特，第23页）不同的现代性话语可视为对其内在悖论和张力的诊断。利奥塔在《后现代状态》中提出，无论是知识还是伦理，现代性的合法性都依赖于某种元叙事。然而，无论是科学依赖的理性元叙事，还是伦理依赖的启蒙元叙事，都已经过时，在此意义上，现代性已经终结。利奥塔认为，宏大叙事的崩解和分解为若干异质的微叙事并非坏事，相反，差异、多样性、矛盾和冲突等正是人类自由的根本条件。

针对利奥塔的现代性终结论，哈贝马斯针锋相对地提出另一命题——“现代性——一项未完成的计划”。在他看来，现代性是一个有着合理性和解放潜能的计划。“18世纪由启蒙哲学家所系统阐述的现代性计划包含在他们努力按照它们的内在逻辑发展客观科学、普遍的道德和法律 and 自律的艺术之中。同时，这项计划也意在把上述领域中的合理潜能从其深奥难懂的形式中释放出来。启蒙哲学家想利用这些专门化的文化积累来丰富日常生活——也就是说，合理地组织日常社会生活。”（Habermas, 1997, p. 45）他承认，理性工具化和资本主义现代化模式不仅阻碍了现代性中蕴含的生产合理化潜能的发挥，也扭曲了它的交往合理化潜能。我们的世界充斥着经济危机、剥削、异化、无意义和生态破坏等病态现象，即便如此，我们也不能对之采取全盘否定的态度，把小孩和洗澡水一起倒掉。哈贝马斯认为，现代性意图与其现实后果之间存在着矛盾，迄今为止的制度和实践并没有穷尽现代性的合理潜能。我们今天面临的困局是新自由主义的市场与福利国家的权力之间的对立。现代性方案唯有通过内在批判在更高的反思层面继续。“这里的指导思想，是在驯服资本主义经济系统、以某种方式对其进行社会的和生态的‘改造’的同时，对行政权力的干预进行控制。”（哈贝马斯，第507页）这样，哈贝马斯就对现代性处境和今后出路做出了自己的诊断。

吉登斯以另一种方式拷问现代性。他认为，“我们不是在进入一个后现代性的时期，而是在进入一个现代性的后果正变得比以往更加激进化、更加普遍化的时期”（Giddens, 1990, p. 3），一个“高度现代性”（high modernity）或“晚期现代性”（late modernity）时期。与工业化时代不同，晚期现代性既充满风险，也蕴含着新的机遇。今天，人类生活脱离了以往相对稳定的社会结构和阶级关系，进入到一个更多地由个人选择和反思造就的不确定状态，为此他主张以“生活政治”取代“解放政治”，因为“解放政治关系到源于后传统情境中的自我实现过程中的政治问题；在后传统情境中，全球化趋势深深地侵入到自我的自反性规划，而自我实现的过程反过来又影响全球化策略。”（Giddens, 1991, p. 214）在此意义上，现代性的继续必然意味着现代性的改变。乌尔里希·贝克也

认为,现代性不是固定不变的,工业社会只是现代性的一种形式。以工业社会为题创造了消费社会和大众民主,然而今天它们日益暴露出强制性并在加速崩溃,(参见贝克、吉登斯、拉什,第31页)现在到了需要探索现代化的新道路的时候了。贝克认为,现代性经过了两次重大转变,“如果说简单(或正统)现代化归根到底意味着由工业社会形态对传统社会形态首先进行抽离、接着进行重新嵌合,那么自反性现代化意味着由另一种现代性对工业社会形态进行抽离、接着进行重新嵌合。”(贝克、吉登斯、拉什,第5页)就此而言,现代性的每一种形态都有双重性,即使原有的社会结构解体、脱域,也提供了新的融合和再嵌入的机会。

对上述区区数人的现代性理论的讨论已经表明,不仅现代性的理论图景是复杂的,而且每个严肃和认真的思想家都会以这种或那种方式触及到现代性的复杂面相。在当今时代,现代性话语不仅是充满张力的战场,而且存在着立场之争。哈贝马斯认为,有三种反现代性的立场:一是主张返回前现代性的传统保守主义;二是主张保留技术和社会现代化成就,但拒绝现代性文化中蕴含的激进批判和解放要求的新保守主义;三是抓住文化现代性中的审美方面,但全盘否定普遍主义道德和真理的启蒙理想与技术 and 经济现代化成就的后现代主义。哈贝马斯自己的方案是回到青年黑格尔派,把现代性视为一个未完成的计划,通过内在批判来克服现代性的矛盾。

然而,在当代法国学界有这样一位独特的思想家,他既拒绝上述立场又与之调和,并把自己的立场悖论地表达为“非现代的现代主义”,这位思想家就是布鲁诺·拉图尔。拉图尔是当代著名的社会学家和哲学家,早年以“科学技术研究”(Science and Technology Studies)闻名,在1979年出版的《实验室生活》中,他提出了著名的“行为者网络理论(Actor Network Theory)”,其核心观点是:事物是由关系网络构成的,不是事物先于关系,而是关系创造了事物。在认识论上,拉图尔持彻底的非还原论立场,在他看来,“没有任何东西可以还原为任何其他的东西,一切东西也许都是与其他东西相联结的。”(Latour, 1988, p. 163)拉图尔既拒绝实在论,也反对建构主义,他主张把事物的形态、属性、关系和过程,而非事物的实体、本质作为描述事物的核心。我们不应追问事物谓何,而应追问事物如何。拉图尔的理论在当代社会学、人类学、哲学和历史学等研究领域有广泛的影响。

拉图尔著作很多,最有影响的是1993年出版的《我们从未现代过》(*We Have Never been Modern*)。在这里,他从政治学和法学中借用了“宪章”(Constitution)概念,把它理解为世界观或解释世界的图式和框架,独树一帜地阐述了一种非现代主义的现代性理论。拉图尔认为,现代性宪章的核心是把事物都从原有关系和背景中抽离出来,把其置于自然与社会、主体与客体、事实与价值、世界状态与表达式、理性与非理性等二元对立结构之中,并据此解释过去与现在之间的断裂。(参见拉图尔,第455页)但是,在拉图尔看来,“现代世界从未发生过,在某种意义上,它从未完全按照其官方宪章运行过。”(Latour, 1993, p. 39)《我们从未现代过》不仅质疑现代性没有兑现其诺言,而且还质疑它是否真的出现过。按照拉图尔的理解,现代性宪章构建了一种新的世界观,在这里,世界整齐划一、秩序井然,所有事物都按二元论排列:不是主体就是客体,不是处在自然一边就是处在社会一边,不是超验的就是经验的,不是物质就是符号,等等。然而,在拉图尔看来,现实中既没有纯粹的自然,也没有纯粹的社会;既没有纯粹的主体,也没有纯粹的客体。实际上,一切事物都处在关系的网络之中,是由主体与客体、自然与社会等相互中介的杂合物(hybrid)。这些杂合物就像马克思所说的革命的“老田鼠”,不停地掏空现代性的地基。拉图尔要求我们放弃原来的现代性宪章,建立某种新的世界图式,将杂合体接纳进来,“给予它们一个位置、一个名称、一个容纳之所、一种哲学和一种本体论,同时,如果可能,我也希望给予它们一种新的宪法。”(ibid., p. 59)拉图尔赋予

“我们从未现代过”命题多重含义，以此来厘清自己的特殊立场：如果我们从未现代过，当然也就没有进入后现代；如果我们从未现代过，当然也就不能以野蛮和文明来理解现代与前现代的关系；我们（西方人）从未现代过，当然西方也就无资格把自己视为现代性的权威解释者，并把自己的现代性强加给全世界。显然，上述理解是解构的、否定的，那么，拉图尔自己的立场是什么呢？他认为自己既不是前现代主义者，也不是后现代主义者，更非现代主义者，而是一个非现代主义者，或者悖论地说，是一个非现代的现代主义者。

“我们从未现代过”命题提出后，在学界产生重大影响，被认为不仅完全颠覆了以往的现代世界形象，而且提供了全新的出路。然而，这一命题是模棱两可的，既没有把握现代性的当代特征，也无法兑现拉图尔赋予它的积极的实践意图。其实，正如拉图尔自己所言：过去几个世纪，无论现代性的运行结果如何，现在已到了不堪负荷和无法工作的状态了，就像一台负载过重的即将崩盘的计算机，需要重启（reset）或组装（resembling）。（cf. Latour [ed], 2016）显然，按此观点，我们时代的真正问题不是是否现代过，而是西方标准和权威的现代性还能不能这样现代下去；不是现代性的存在问题，而是现代性的样态问题。回答这一问题的关键不是现代性的定义，而是现代性的历史及其当代处境。

起源于西方的现代性，在几个世纪的时间旅行中，在从西方到东方、从地方到民族国家、从全球到星球的空间旅行中，既造福了人类，也带来了各种灾难。今天，现代性自身的矛盾和它的影响已经把我们带到一个新的阶段——一个复杂现代性的阶段。在生产工业化、经济全球化、交往网络化、文化虚拟化等作用下，我们的生活世界越来越不透明，自然与社会的关系越来越复杂；不仅自然与社会、主体与客体，而且科学与政治、个体与集体、精神与物质、宇宙与人类、世俗与超验等等之间的关系都需要重新解释。我们不仅生活在“人类纪”（anthropocene），而且进入到后人类纪；不仅传统社会被现代化过程彻底改变了，而且人类的生存条件，包括地球及宇宙的物质结构和运行条件也被技术和人类活动极大地改变了。在新的历史情境下，我们不能回到前现代的立场，重温自然与社会和谐的神话，也不能奉行“一切都行”的犬儒主义意识形态。哈贝马斯在《现代性的哲学话语》中说：“我们是青年黑格尔派的同时代人”：“青年黑格尔派坚持黑格尔的方案，他们想以另一种形式的启蒙辩证法来把握和批判自身内部已经分裂的现代性”。（Habermas, p. 43）一方面，我们告别了黑格尔式绝对赋予现代性的终极保证，卷入到全球性的不确定性、偶然性和各种风险之中；另一方面，我们又不能因为现代性的复杂性和不确定性就放弃理性驾驭自己生活的希望和责任。在这个意义上，现代性需要再启蒙，需要把被各种简单现代性观念抽离出来的概念和制度“再嵌入”到现代性历史本身所纠缠的复杂关系之中，追溯其片面性产生的轨迹，探寻其走出困境的出路。一旦我们把拉图尔理论置于这一理论视野之中，其理论的积极意义和局限性将会得到更好的阐述。

## 二、一个模棱两可的命题

现代性，仁者见仁，智者见智。拉图尔说“有多少思想家和新闻记者，就有多少现代性版本，然而，不管以何种方式来界定这个概念，它们最终都指向时间维度。就时间而言，‘现代的’这一形容词所指的是时间中一种新的体制、一种加速前进、一种断裂、一场革命。”（Latour, 1993, p. 10）彭慕兰（Kenneth Pomeranz）把现代性的起源定位于17世纪近代东西方发展差距不断扩大所产生的大分流，拉图尔也同样把现代性的起源定位于17世纪的“大分流”（Great Divide），只是他所说的现代性大分流不是由生产和经济规定的，而是由哲学和思想规定的。他认为，现代性是一场革命，是一种新的时间意识，它创造了我们理解世界和表达知识的新的宪章（Constitution）。现代

性有两个基本特征：一是人与非人、自然与社会、主体与客体、语言与事实、天国与尘世、西方与非西方、现代与前现代之间的大分界；二是人为分裂的双方之间关系的非对称性。这两个特征是相互联系的，“毫无疑问，‘现代性’具有双重的不对称性：它既指正常的时间通道中的一种裂痕，也指那场充斥着胜利者和被征服者的战斗。”（Latour, 1993, p. 10）在他看来，现代历史的许多负面现象，如生态危机、殖民主义、帝国主义等等，都可以从现代性宪章的二元论及其非对称性结构中得到解释。

现代性研究有许多切入口，宗教、哲学、政治、社会、艺术、科学的每一个都可以作为理解现代性的线索和历史坐标。拉图尔把现代性的起源定位于17世纪，但与流行的看法不同，现代宪章不是直接来自伽利略和牛顿力学的科学启示，而是源于波义耳与霍布斯围绕空气泵试验中真空的性质的激烈争论所展开的特殊的思想结构。在这场争论中，波义耳代表着科学一方，强调试验具有最后的权威性；霍布斯代表着权力一方，认为国王是真理的最后仲裁者。由此，自然与社会、科学与政治二分的现代体制就出现了。但是，在早期现代思想家那里，虽然科学与权力、自然与社会之间存在着差异，但还没有被本体论化为绝对的对立。“在《利维坦》中，霍布斯同时重新界定了物理学、神学、心理学、法律、圣经诠释学和政治科学。波义耳在其著作和通信中，也同时重新设计了科学修辞学、神学、科学政治学和事实的诠释学。”（*ibid.*, p. 29）在他们那里，科学与权力之间还保留着一定的对称性和相互作用性质。但是，在其后继者，也就是我们这些现代性的儿女们这里，情况发生了改变，社会权力或力量与自然力量或机制之间相互作用的纽带被彻底断开了，“一方政治发言人代表着那些争争吵吵的、精打细算的公民大众；另一方科学发言人则代表着那些缄默的诸物质客体”（*ibid.*, p. 29），他们忘记了不同立场共同依赖的人类生活背景。

拉图尔认为，现代性的确立经历了两次启蒙。第一次启蒙是18世纪的自然科学启蒙，在这里，借助实验室揭示的古老力量所掩饰的物质因果性，人们“终于从先前的过去，从旧制度的桎梏中解放出来”（*ibid.*, p. 35）；人们第一次领略到现代性的晨曦之美，并为自己是现代性人而自豪。第二次启蒙是19世纪的社会科学启蒙，“这一次，社会及其规律的精确知识不仅使批判日常蒙昧主义的偏见、而且对自然科学所创造的新偏见的批判成为可能。来自社会科学的坚定支持，使得真正的科学内容与其可归于意识形态化的内容之间的区分成为可能。祛除意识形态的糠皮，摘出科学的内核，成了那些善意的现代化者们为之奋斗了几代的任务。”（*ibid.*）经历了两次启蒙，现代性终于登堂入室：“不可战胜的现代人甚至发现可以将这两种批判步骤结合起来，通过自然科学揭示权力的虚伪自负，通过人文科学之确定性来揭示自然科学、揭露科学主义的自负。最后，作为整体的知识也就触手可及了。”（*ibid.*, p. 36）

然而，坚如磐石的现代性殿堂其实到处都潜伏着反叛者。拉图尔说“当我们发现自身也正在遭受着诸如冷冻胚胎、专家系统、数码机器、传感机器人、杂交玉米、数据库、精神治疗药物、装有雷达探测装置的鲸鱼、基因合成、受众分析师诸如此类东西的入侵时，当我们每天的报纸都在长篇累牍地报导这些怪物时，当所有这些怪物都无法恰当地归入客体一侧或主体一侧甚至两者之间时，一些事就必须做了。”（*ibid.*, p. 50）现代人有一种特殊的幻觉：拒绝面对杂合体，不是把它们归入到主体，就是把它们归入到客体。如果我们跳出现代性宪章的框架，“回到事情本身”，就不难发现，其实根本就没有什么纯粹的主体和客体，有的只是相互作用的网络构成的杂合物（*hybrid*），其中既有被客体所中介的拟主体（*quasi-subject*），也有被主体所中介的拟客体（*quasi-object*）。现代世界是由各种技术—社会的集合体组成的，不存在纯粹主体和客体。以法国巴斯德（*Louis Pasteur*）的生物学研究为例，巴斯德不是一个仅仅关心微生物的生物学家，而且也是一个试图改变法国社会的社会活动家。

在这里，无论巴斯德，还是微生物，都处在各种因素构成的复杂关系之中，不仅有自然、事物和科学仪器，还有政治、意识形态、文化。微生物是巴斯德的微生物，巴斯德是微生物的巴士德，把两者截然分开，任何一方都无法得到真正的理解。在某种意义上，拉图尔把现代人看作与风车作战的唐·吉珂德：按照现代性宪章，我们必须拒绝任何杂合体，需要把它们还原为主体或客体，这一工作拉图尔称为“纯化”（purification）。面对无法归类的杂合体，我们又不得不把主体与客体结合起来，在它们之间进行转义（translation）。但随着人类活动范围的扩大，杂合体越来越多，“现代制度已经在自己脚下轰然倒塌”（Latour, 1993, p. 49）。

拉图尔把现代性视为一种新的时间意识、一场革命和一部新的宪章，这场新的革命在很大程度上是由康德的“哥白尼革命”所代表的“正是由于康德主义，我们的宪章才得到其真正的标准的表述，曾经的差异被尖锐化为分离，一场哥白尼革命。”（ibid., p. 56）然而，哥白尼革命注定会流产。康德通过现象与物自体这对概念把主体与客体完全分开，但为了解释知识，他又不得不把现象和经验视为主体与客体的混合。

黑格尔不满于康德对主体与客体关系的理解，他试图通过辩证法调和和对立的两极。黑格尔的方案并没有让我们对世界有更好的理解，把绝对理解为主体与客体的完全和解，实际上是把绝对凌驾于一切杂合物之上，取消杂合体的存在，并在绝对和事物之间挖了一条无法跨越的鸿沟。黑格尔之后的现代哲学家对旧的体系做了许多补救。然而，无论是胡塞尔的意识现象学，还是海德格尔的存在之思，无论是实证主义的客观主义幻想，还是解释学的主体理解实践，最终不是倒向主体就是倒向客体，都未能理解现代世界中杂合物的特征和作用。

拉图尔试图通过“物的符号学”超越以往的现代性宪章的主客二元论。他把一切事物都视为行动者，视为网络关系中的存在。人与非人都是行动者，也都处于关系的网络之中，有着与其他事物相互作用的复杂轨迹。“我们从未现代过”这一命题表面上看带有反科学的蒙昧主义色彩。但在他看来其实不然。一旦我们抛弃了对科学的客观主义理解和对人文科学的主观主义理解，一切科学都可以理解为对物的施动性（agency）的登记（register）。物的符号学超越了现代知识论中实在论与建构主义的对立，既无需把自然科学理解为与主体无关的纯粹客观知识，也无需把人文科学理解为与客体无关的纯粹符号学虚构。在某种意义上，拉图尔是一个怀特海主义者，他主张我们应该从物的实体回溯到它的属性，再从它的属性回溯到它的行动，“这样一种回溯式的态度，它展现而非揭露、增加而非删减、亲善而非指责、挑选而非披露，我将其概括为非现代的（或 amodern）。任何一个人，如果其既考虑现代宪章，同时又顾及这个宪章既拒绝又允许其增殖的杂合体诸众的话，那么他就是一个非现代者。”（Latour, 1993, p. 47）科学非并客观主义，它意味着向世界的完全开放，做多元、差异、流动和过程的见证者。

拉图尔的思想与德里达、福柯、德勒兹等后现代主义者有相似之处，但他坚决反对把自己的思想视为后现代主义。他认为，自己的立场既非现代的，也非后现代的。既然我们从未现代过，当然也就“从未后现代过”。后现代主义有许多版本，拉图尔集中批判了两种代表性版本：一是利奥塔式的后现代主义，它反对一切宏大叙事，坚持不同语言游戏的差异具有“不可通约性”，这种观点虽然意识到世界的多元性，但取消了事物之间沟通的需要，因而是片面的。二是符号学版本的后现代主义，它把一切存在物都视为话语和符号，在这里，“文本和语言制造了意义，它甚至制造出内在于话语的指称和植根于话语的主体”（ibid., p. 62）。正如哥白尼革命注定失败一样，后现代主义方案也注定会失败。“我们很难将整个宇宙还原为一场宏大叙事，将亚原子粒子物理学还原为一段文本，将地铁系统还原为一堆修辞策略，将所有的社会结构还原为话语。”（ibid., p. 64）质言之，现代性批判不是

完全取消现代性，而是以新的方式接纳现代性所拒斥的东西。

如何把现代性压抑的东西重新接纳到我们的世界之中？拉图尔认为，与其把主体与客体分开，再把它们混合在一起，不如承认一切事物本身就是主体与客体、自然与文化的杂合物，无论是主体还是客体都是中介者（mediator），没有独立的存在。他认为，现代思维的特征是从主体与客体两极过渡到模糊的中间地带，把杂合物视为两者的混合；他的非现代理解方式是从中心出发朝向两极，把一切事物都视为杂合物，对其相互中介的后果和行动轨迹进行追溯。拉图尔强调，我们不能从实体出发认识事物的属性，而要以处在过程中的“形态性质”（metamorphic quality）为线索，追溯事物之间的关系。（cf. Latour, 2014, p. 68）这一从实体到关系、从属性到过程的认知路径，拉图尔称之为“哥白尼革命”的“反向的颠倒”（reversed reversal），或“反哥白尼革命”。

拉图尔认为，现代一切哲学，不论是观念论还是唯物论，本质上都是康德主义，因为无论是从主体出发还是从客体出发，它们都坚持实体先于关系，即使承认主客体是相互作用的，但不承认事物的实体和本质会受到这种相互作用的影响。以波义耳的空气泵试验为例，波义耳从中看到的是空气动力学的“自然定律”，霍布斯从中看到的是英国皇家协会的“社会压力”，他们都没有意识到双方是相互中介的。为了解释空气动力泵中的真空现象，他们不得不增加传义者（translator），如心理学、修辞学、神学等。如同16世纪天文学家为了让地球卫星的轨道摄动符合托勒密体系，不断在本轮上增设均轮，总有一天，这一体系也会臃肿不堪，无法运行。地心说无论如何努力，最终还是难逃被日心说取代的命运。在拉图尔看来，对现代性宪章的修修补补也是如此。正确的立场是介于现代与后现代之间——“这场哥白尼式反革命等于改变客体的位置，使之同自在之物剥离，并把它带到共同体一边，但是又使之太过靠近于社会”（Latour, 1993, p. 82），陷入社会中心主义。这样，我们既无需把事物还原为客观实体，也无需把它们还原为符号学的主观虚构。应该承认，拉图尔对现代性及其当下处境的理解有其独到之处。我们确实被各种杂合物包围，像计算机、人工智能、软件程序、生物工程、交通系统、建筑项目等等，是无法用主体或客体、自然或社会的二分法加以解释的。在此意义上，现代性宪章必然陷入危机。

问题是，现代性危机能否证明“我们从未现代过”这一命题？笔者对此持怀疑态度。实际上，在拉图尔文本中，这一命题的含义是飘忽不定和模棱两可的，它起码包含着以下四重不甚相关的含义：

第一，现代性宪章在理论上通过“纯化”创造出人类与非人类两个本体论领域，为了解释事物，实践上又不得不通过转译把自然与文化混合在一起。这是自相矛盾的。（cf. *ibid.*, p. 11）

第二，康德把启蒙理解为把人从自己强加的束缚中解放出来，获得清醒和理智的判断。然而，按照现代性的官方宪章，“我们就会发现，在某种意义上我们从未现代过，因为我们没有拒斥那些言行不一的人的虚假意识。”（Latour, 1993, p. 46）现代性自我批判的任务并没有完成，它“还在等待着自己的托克维尔”（*ibid.*, p. 40），犹如美国革命在等待托克维尔的《美国民主》一样，在此意义上，我们从未现代过！

第三，自然与社会、主体与客体二元论是现代性宪章，并由此断定现代对前现代的优越性。但是，在拉图尔看来，前现代人的一元论有着现代二元论没有的优势。“前现代人都是一元论者，他们建构了他们的自然—文化……，通过浸润在神性、人类、自然和概念的混合物中，前现代人对这些混合物的范围进行限制。因为不改动自然秩序就不能改变社会秩序，反之亦然，这也使得前现代人不得不慎之又慎。”（*ibid.*, p. 42）如果我们把现代性理解为更好的世界意识，实际上，前现代人比现代人更好地理解了这个世界中事物之间的复杂关系。在此意义上，我们从未现代过！

最后，“我们从未现代过”命题中的“我们”主要指西方人，因为是西方人创立了现代性宪章，并力图把它推广到全世界。如果现代性本质上是开放、多元和跨文化的，欧洲中心主义的现代性宪章在全球化和多元化时代就不仅是可疑的，而且也是有害的。在此意义上，我们从未现代过！

从上面的讨论不难看出，拉图尔的“我们从未现代过”命题内容丰富，一石多鸟，既批判了现代性的内在逻辑矛盾，也揭露了它的多重幻想，似乎为人们提供了走出现代性泥潭的路标。然而，仔细分析可以看出，它的含义是芜杂的、多变的、游移的。在这一点中，现代性是一个描述性概念，指认现代性二元逻辑的自相矛盾，而其他三点又转向它的规范含义，针对的则是现代性宪章的规范性声称与其具体实践之间的背离。实际上，与其说拉图尔对现代性的分析和批判论证了“我们从未现代过”这一命题，不如说它揭示的是“我们再也不能这样现代下去”的趋势。正如拉图尔自己强调的“当我们修改现代宪章时，我们继续相信科学，但不是全盘接受它们的客观性、真理、非情感性和它们的法外治权……我们取消的仅仅是关于它们之诞生的神秘性，规避的也仅仅是它们蒙在民主之上的黑幕所带来的危险。”（Latour, 1993, p. 42）在此意义上，其理论不过是新启蒙辩证法的另一版本，而非模棱两可的“非现代的现代性”理论。

### 三、现代性“再启蒙”

拉图尔用以支撑“我们从未现代过”命题的是两个相互矛盾的子命题。一方面，“我们从未现代过”意指我们还不够现代，我们与前现代人一样生活在各种杂合物中，被前现代性的各种怪物所纠缠；另一方面，在我们这些波义耳和霍布斯的后人这里，对自然与社会、主体与客体二元论的过分迷恋，正把现代世界拖入深渊，在此意义上，我们过度现代了。显然这两个子命题的含义是相反的，就此而言，拉图尔的理论是模棱两可的。笔者认为，解除拉图尔的理论困局最好是抛弃“我们从未现代过”命题，把他分析和讨论的现象置于新的理论框架内。正如拉图尔在《重置现代性》中所主张的：过去几个世纪，现代性被赋予了过多的意义和相互矛盾的态度，已经到了超载和无法工作的状态了，就像一台崩盘的计算机。这意味着任何简单化现代性话语都无法对当今世界提供可信的分析和批判。为了拯救现代性，我们需要一种复杂的现代性意识，把简单现代性中看似差异、矛盾和对立的因素结合在一起，让它们共同工作，以创造更好的世界。沿着这个思路，我们可以把拉图尔近年提出的生态政治学作为一种复杂现代性理论的独特尝试，而非视为“我们从未现代过”命题的具体运用。

西方自18世纪使用化石燃料以来，地球进入了“人类纪”，人类不仅通过自己的行动改变了社会空间，而且不可逆地改变了地球乃至宇宙系统。在这个背景下，我们对政治的思考不仅需要超越地方性和民族国家的界限，甚至要超越地球进入到宇宙层面。在《自然的政治：如何把科学带入民主》中，拉图尔强调，政治生态学不是政治与生态的外在结合，“政治并非井然有序地落在分水岭的这一边，而自然则在另一边。所有类型的政治都为其与自然的联系所界定，它们所有的特征、属性和功能皆依赖于那种惹起争端的意图，即对公共生活加以限制、改革、建构、缩短或启蒙的意图。”（拉图尔，第1页）显然，拉图尔是在对现代性体制做内在批判，对现代性观念进行再启蒙。

生态政治学的起点是《我们从未现代过》的最后一节“物的议会”：“在其范围内，集体的连续性被重构（reconfigured）。再也没有赤裸裸的真理，也没有赤裸裸的公民。中介者（mediators）有充分的空间。……自然在场，科学家代表它们以自己的名字发声。社会也在场，但是是与自古以来就作为它的基座的客体在一起的。”（Latour, 1993, p. 144）在《自然的政治：如何把科学带入民主》中，拉图尔明确地强调，“通过捍卫人类主体的言说权利并且人类是唯一的言说者，人们并没有建立民主



制度；人们每天都使它越来越行不通”（拉图尔，第134页）。在拉图尔看来，生态政治学不是自然与政治两极的结合，而是自然、科学、政治三者的结合，也就是古希腊所说的菲希斯（*phusis*）、逻各斯（*logos*）和波利斯（*polis*）的结合。在这里，科学不是单数的，而是复数的，包括自然科学、社会科学和人文科学，只有事物的声音通过科学进入公共领域，才能“通过把政治定义为美好共同世界的逐步形成，得以回归文明的和平”（同上，第432页）。在拉图尔的新理论框架中，自然和政治概念不是领域概念，而是中介概念：自然不是现存事物的总和，而是事物联系的一般中介（所谓自然而然）；政治不是与人的利益与权利相关的讨价还价领域，而是通过分权和它们的代表把事物聚焦在一起的交往行动。在此意义上，生态政治学不是生态与政治的结合，而是两者的相互渗透。拉图尔认为，生态就是政治，政治就是生态，无政治的生态和无生态的政治都是难以想象的。不仅政治概念是如此，而且文明概念也必须放在人与非人的相互关系中来理解。在人类纪和生态危机的今天，文明化就是生态化，生态化就是文明化，因为“我们与非人类是相互依存的，人类既身在其中也由其构成”（拉图尔、戴维斯，第49页）。显然，拉图尔通过人与非人之间关系的实质性理解，而非标签式的命题，赋予了生态政治学以更深刻和更复杂的含义。

无论我们对现代性如何理解，自从启蒙时代开始，西方人已经意识到，以往传统世界的根基动摇了，他们正在进入新的时代，无论这一时代被称为“世俗化”“理性化”“科学革命”“工业革命”“资本主义”“流动性”还是“风险社会”。如何把握现代性概念？詹姆逊把它理解为叙事模式，吉登斯把它理解为多维制度构成的丛集（*cluster*），哈贝马斯把它理解为一项计划或某项事业，笔者主张把它理解为一个由各种要素和关系构成的复杂的结合体。现代性既包含着心智态度方面，也包含着制度器物方面。就前者而言，现代性意味着世界的解魅和清醒化，一种把现代合理的知识用于社会生活的合理化的意愿和要求，就如哈贝马斯所说，现代性是一个计划（*project*）。就后者而言，现代性意味着经济、政治、文化等领域的分化以及工业化、官僚制、大众教育等社会变迁过程，正如吉登斯所说，现代性是由经济、政治、文化和社会等维度构成的丛集（*cluster*）。相对而言，后者更多地揭示了现代性的“脱域”及其社会影响，前者更多地表达了新的条件下的“再嵌入”的愿望和要求。

现代性的核心问题可以理解为“脱域”和“嵌入”相互依赖的辩证法。它表现在现代生活的方方面面，如文化和社会的分化如何再整合，流动性如何锚定，抽象化的思想如何再情境化，形而上学解魅之后世界如何再意义化，原子化的个体化如何再社会化，生产主义的现代化如何再生态化，脱疆的全球化如何重新在地化，等等。现代性既带来喜悦，也带来焦虑，我们正处在它的纷纭复杂关系和模棱两可的后果之中，需要超越简单化理解。以往的现代性话语在自然与社会、主体与客体、科学与政治、语言与事物、世俗与神圣、自然与社会、传统与现代、西方与非西方之间制造过多的简单化对立，并在它们之间制造种种不合理的非对称关系。在复杂现代性情境下，我们需要打破现代性的二元对立，重建人与非人、人与人以及个人与社会之间的新的对称性关系。在此意义上，拉图尔的理论可以给我们提供启示。

恰当地确立现代性立场，首要任务是现代性观念的再启蒙，即建立一个能够对现代性的复杂性做出充分解释又不放弃人类自主性希望的理论，前者可视为现代性批判的理智事业，后者可理解为改善现代性的实践事业。在现代性日趋复杂的今天，我们不能再幻想世界的完全透明性，期待现代性矛盾和冲突的一劳永逸的终极方案。今天，现代性再启蒙实际上是一种可错论意识，既不放弃更好现代性的希望，也不放弃对任何现代性方案的局限性的质疑和批判意识。“现代世界的本质是，不存在一个定义性基座（*defining infrastructure*），所有的事物各自分立，不可能长久维持一个中央。”（麦克法兰，第339页）在此意义上，任何无视世界的分化、多元性、差异等，盲目地追求逻辑一致性和世

界的整体性的做法都是危险的。同样，我们也不能放任世界的流变，让无政府主义在这里“撒欢”。这意味着，我们既要承认现代性的复杂性、不确定性和偶然性，又不放弃人类控制自己命运的进步理想。英国学者杰拉德·德兰蒂（Gerard Delanty）也指出，相对于启蒙运动的盲目乐观的理性主义和后现代主义的否定一切的相对主义，“怀疑主义最好地把握了现代精神，因为它在确定性的幻觉和相对主义的危险之间居中而行。……怀疑主义认识到知识、经验和行动的局限，提供了一种激进的替代选择，我们对世界的经验可以以心灵的认知结构和阐释的文化模式为中介，而与一种局限意识保持一种反思关系能够让我们通过转变这些局限而超越它们。”（德兰蒂，第2页）

在规范意义上，现代性是一个负载着诸多价值的概念，经济发展、物质富裕、自由、平等、民主和个性等等，都是现代性追求的价值，而这些价值往往与“进步”概念联系在一起。无论在理论上还是在实践上，进步都是现时代的自我画像和殷切希望。进步之于现代性的核心意义，既有概念上的原因，也有经验上的原因。“现代”有两个含义，一方面“现代”就是“现在”，它指称我们所处的当下时代或当今时期，这层意义的“现代”与“进步”没有必然关系。然而，现代还有另一层含义，它不仅意味着前现代之后，而且与前现代相反。进入现代，意味着我们挣脱了旧的思想和社会束缚，在认知和道德上获得以往不具有的自主性和能力。在这里，现代性“就是人类自由反对邪恶、愚昧势力所取得的胜利。这如同技术进步的发展进程一样，也是必然的发展进程”（华勒斯坦等，第126页）。

确实，受启蒙的理性乐观主义和线性发展观影响，启蒙运动以来的进步观带有线性进化论和历史目的论特征。这种进步主义很容易被意识形态化，用来为人类与自然、全球与地方、理性与习俗、抽象与具体、普遍与特殊、西方与非西方、生产与生态的非对称关系辩护，而这种非对称关系不仅会带来社会危机和生态危机，而且也导致了意义危机和认同危机。然而，我们不必在教条式的进步主义与反进步主义意识形态之间做非此即彼的选择。进步没有固定不变的过程，但有其相对不变的规范含义。文化的进步意味着以传统权威为基础的意识结构向以普遍有效性为基础的现代意识结构转变，在这里，权力与真理、自然与人类、符号与对象、意义与效果、有效性与事实性、神话与科学、理性与习惯等等之间存在相对的界限，一旦通过启蒙和思想革命习得了现代意识，就意味着在集体意识层面上取得了积极的学习成就。社会的进步意味着以人对人直接统治的等级制为组织原则的一体化社会向经济、政治、文化相对分化的现代社会转变。无论是文化进步还是社会进步都意味着现代性具有前现代性不具有的合理性潜能。从结构上说，进步是不可逆的，可以用统一的历史次序加以理解。在这里，我们不能以现代性的消极后果来否定它在规范意义上的进步性。但我们也必须认识到，进步主义不是形而上学教条，也不是历史的终极目的，它是不断改善我们生活世界的实践筹划，它要求我们最大限度地利用文化积累的理论和实践合理性潜能，以达到更好的社会和生活状态。但像华勒斯坦（Immanuel Wallerstein）所指出的，在探求真正的合理性和寻求美好生活方面，人类有无限的创造力，“然而我不想在此赞颂一种必然进步观；这是因为创造力并非必然或总是令人满意的。”（同上，第420页）在复杂现代性社会背景下，我们需要新的进步意识。罗西·布拉伊多蒂（Rosi Braidotti）在谈到世俗化时指出“复杂性成了关键词，因为，显然一个单一的叙事无法对世俗性作为一个未竟事业以及它与人文主义和解放政治学的关系做出充分解释。”（布拉伊多蒂，第50页）其实，不仅世俗化是如此，现代性的任何一个重要方面的发展也是如此。

拉图尔理论的真正价值在于，他把生态问题置于复杂多维的话语网络之中，对其做了充满想象力又有实质内容的阐述。基于对生态关系的复杂思考，拉图尔以民主为中心提出了一种新的进步的生态政治纲领：一方面它要求我们扩展政治关注的范围，政治不仅涉及人类成员的权利和利益，而且应包

括对地球、物种和宇宙的关切；另一方面它深化了对民主的理解，民主不仅意味着权利和利益的交换，而且包括了道德、审美和超越性情感等要求。在《我们从未现代过》中，拉图尔刻意与哈贝马斯、吉登斯等现代主义者相区别，但从他的理论的具体内容不难看出，拉图尔仍然是一个现代主义者，其理论更多地是在强调现代性的复杂性和矛盾性，并且试图用现代性的思想资源，包括民主、多元主义和交往理性概念来应对现代性的矛盾。哈贝马斯指出，“在复杂社会中，最稀缺的资源既不是市场经济的效率，也不是公共行政的导控能力。需要精心维护的首先是已经枯竭的自然资源和正在解体的社会团结。在今天，社会团结的力量只能以交往的自决实践的形式而得到再生。”（哈贝马斯，第546页）今天，只有与复杂现代性意识相一致的进步主义，才能避免重新陷入盲目乐观主义；只有与进步主义相联系的复杂现代性意识，才能避免走向悲观主义和犬儒主义。

### 参考文献

- 艾森斯塔特，2006年《反思现代性》，旷新年、王爱松译，生活·读书·新知三联书店。
- 贝克、吉登斯、拉什，2001年《自反性现代化——现代社会秩序中的政治、传统和美学》，赵文译，商务印书馆。
- 布拉伊多蒂，2016年《后人类》，宋根成译，河南大学出版社。
- 德朗蒂，2012年《现代性与后现代性——知识、权力与自我》，李瑞华译，商务印书馆。
- 科拉科夫斯基，2013年《经受无穷拷问的现代性》，李志江译，黑龙江大学出版社。
- 哈贝马斯，2014年《在事实与规范之间——关于法律和民主法治国的商谈理论》，童世骏译，生活·读书·新知三联书店。
- 黑格尔，1997年《哲学史讲演录》第二卷，贺麟、王玖兴译，商务印书馆。
- 华勒斯坦等，2002年《自由主义的终结》，郝名玮、张凡译，社会科学文献出版社。
- 拉图尔、戴维斯，2017年《如何与盖亚交往——布鲁诺·拉图尔与希瑟·戴维斯对话》，载《新美术》第2期。
- 麦克法兰，2013年《现代世界的诞生》，管可秭译，上海人民出版社。
- 王逢振主编，2004年《现代性、后现代性和全球化》，中国人民大学出版社。
- Giddens, A., 1990, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press.
- 1991, *Modernity and Self-identity*, Polity Press.
- Habermas, J., 1987, *The Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press.
- 1997, *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press.
- Latour, B., 1988, *The Pasteurization of France*, trans. by Alan Sheridan and John Law, Harvard University Press.
- 1993, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press.
- 2014, *How Better to Register the Agency of Things*, Yale University.
- Latour, B. (ed), 2016, *Reset Modernity*, MZT Press.

（作者单位：复旦大学哲学院）

责任编辑：黄慧珍