

作为社会批评的形而上学理念

——对阿多诺的康德自由观批判的一个反驳

杨顺利

〔摘要〕 通过反思阿多诺对康德先验自由的批判，揭示该批判的实质是对理念本身进行机械的还原论操作，能够为长期被“污名化”的康德式形而上学理念“正名”：自由的二律背反是关于现代生活条件下人之为主体的主体性条件的形而上阐明，具有丰富而深刻的批判蕴含；作为形而上学理念的先验自由蕴含着无法被经验性社会关系同化的“真理内容”，因其抽象而得以保留其不可被化约的批判潜力。

〔关键词〕 形而上学理念；先验自由；理性自律；社会他律

〔中图分类号〕 B516.31 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1000-4769 (2019) 04-0138-08

形而上学理念一直被法兰克福学派社会理论传统视为意识形态的扭曲或社会现实的“颠倒镜像”。在《否定辩证法》的“自由模式：实践理性元批判”中，德国社会批评家西奥多·W·阿多诺便集中表达了对该类理念的这一敌意，他将康德的纯粹理性批判转化为社会批评，将理性在认识论层面的二律背反转化为资本主义社会的现实悖谬。该“元批判”是一类典型的意识形态批评。下文通过考察其在当下社会的思想效力来对该类批评的有效性及其限度进行反思。阿多诺的批评具有还原论性质（第一节），它忽略了康德自由观复杂的哲学内涵，如果我们能将先验自由解释成现代生活条件下人之为主体的主体性条件（第二节），进而挖掘其深刻的批判蕴含（第三节），则该批评将会丧失其有效性。

一、作为社会他律的理性自律：

阿多诺对先验自由的批驳

将感性经验的要素一概排斥在外，所带来的当然是一个形式化的、非经验性的自由概念，自黑格尔以来，这一空洞无物的康德式理念就屡遭诟病。然而，对阿多诺来说，形式化不是偶然的理论过失，“本身就是一种资产阶级特性”^①，说明交换原则已经渗透进社会最抽象的哲学思考。抽象的理念在现代早期曾经发挥过一定的历史作用，资产阶级试图用形式化来将现代个体从旧的政治限制中解放出来，通过对客观价值的悬置，资产阶级把人们从传统的形而上学——宗教的束缚解放出来。当实质性的价值标准、道德理念被悬置后，空洞的形式化原则又不能给人们提供任

〔基金项目〕 国家社会科学基金重大招标项目“建国以来西方哲学中国化历程研究（1949-2009）”（12&ZD121）

〔作者简介〕 杨顺利，西南交通大学马克思主义学院副教授，博士，四川 成都 611756。

何具体的凭借来批评当下的社会现实，由此就沦为“纯粹统治原则”。^②

自我决定、自我引导的康德式自由构想被阿多诺视为应运而生的历史产物。自足的个体观念的涌现具有某种“历史必然性”。它的高度抽象与形式化，本身就是特殊的社会——政治经验之体现：一方面，新的经济组织形式与社会生活方式需要人们成为前所未有的独立自主的新人，由此人们被赋予“极端的个体性”和“绝对的自发性”；另一方面，实证化的、机械式的科学世界观又将一切都视为无穷循环因果链中的环节，绝对自发性毫无容身之地。因此，自由与必然性之间的二律背反不仅是独断论与怀疑论之间的理论冲突，同时还反映了现代个体“既自由同时又不自由”^③的实然体验。自由的二律背反还反映了一个现实的历史困境。上升的资产阶级面临着双重需要：它既需要与现代科学世界观结盟，同时又需要忠实于自身的“极端个体性”观念，但两个需要无法同时得到满足。在这个意义上，自由的二律背反不只是康德所定义的思辨形而上学的理论纰漏，同时暴露出资本主义社会的结构性矛盾。^④

我们可将阿多诺对康德式自由的社会批评归结为以下三点：

一是自由的先验主体给不自由的经验主体提供精神慰藉。

康德哲学对二律背反的解决，是一个关于人的二重区分：从理论理性视角看，人是自然因果链的一环，因而是不自由的；从实践理性视角看，人是物自体中的一员，超拔于因果链而享有一种绝对的自发性。此二元论方案对阿多诺而言却是社会现实的意识形态镜像。个体在先验层面获得无比强大的创造力，即所谓康德定义的“自由因果性”，其实是对人们在现实中“普遍的依附状态”的绝妙讽刺，它使得人们总是能够赋予他们自身比实际享有的更多的自由。将自发性、自律、创造性等能力、禀赋赋予先验主体而非经验主体，这一二分以反讽的方式捕捉了一个严峻的社会事实，即经验主体在支配其命运的社会外因面前是虚弱无力的^⑤，“为先验主体性学说所忠实记载的是关系的优先性——与人类个体及其关系相疏离的抽象理性关系——这些关系以交换为模式建立起来”。^⑥因此，先验自我、经验自我的对立、隔绝构成一幅非常可疑的画面，提醒着我们，“个体事实上越是降格为越来越系统化的社会整体之功能，人就变得越来越纯粹、简单，人作为具有

创造性和绝对统治特性的一个原则，在它心智的提升中得到抚慰”。^⑦

二是理性自律是晚期资本主义之下的社会他律的意识形态镜像。

更进一步，自律与统治（domination）乃是一体两面，理性自律是社会他律的意识形态幻相。将自由定义为合乎法则地行动，是用对社会秩序的服从来定义自由。将自由理解成一种特殊因果性的同时也就取消了自由。空洞无物的绝对命令——“要只按照你同时意愿它成为一个普遍法则的那个准则去行动”^⑧——最终必然导向对现存社会规范的无条件服从。康德将个体的自由体验定义为理性意志对感性冲动、“大我”对“小我”的克服，实则是将自由偷换为对社会规范的服从。

绝对命令要发挥其效用，就需要获得具体的操作空间，抽象原则要以具象的方式与现实中的个体发生关联。而弗洛伊德式超我的存在，即外在监督机制的存在，很好地解释了理知的绝对命令如何与经验性的社会规范发生关联，“良心的客观性来自社会的客观性，人们生活在该客观性之中并且依赖它，它扩展到个体化的核心之中”。^⑨因此我们才能够说，“使道德规则的事实性有保证的，不是先验先天必然性，而是弗洛伊德后来说的超我”。^⑩真正重要的问题并不是行为准则能否通过推己及人的可普遍化检测而得以成为道德法则，而是社会如何保障内摄（introjection）机制的有效运作。

对绝对命令的有效性向来就有一个流行的批评：既然任何准则都可能通过这个空洞无物、纯形式化的检测，从而成为普遍有效的法则，那么，无法克服的任意性会使绝对命令变得无效。它其实没有触及问题的实质。实际生活当中，社会通过各种方式迫使人们去内化的规范只可能是具体的，在当下万事万物均可相互替换的交换社会语境里，人们被迫要服从的是就这样一条具象的绝对命令——“组织化的理性……迫使一切东西都根据意义和效果来验明正身”^⑪，也就是，万事万物都要根据它相对于其他东西的可量化的效用来证明自身存在的价值。

三是抽象化使得自由原本蕴含的普遍与特殊之间的张力最终消弭。

自由同样也是具象而非抽象的，总是受限于具体社会历史情景，“不能想象一种孤立的、缺乏整个社会自由的自由”。^⑫新兴资产阶级使用自由概念，其切切实实的目的是要打破自由贸易面临的政治障碍，并将自身的社会经济需求转换为

政治要求。同时，对自由概念的使用不得不接受现代生活形式之下的普遍性条件的约束，资产阶级“认识到将自由奠基于人的本性之上的必要性，而从这里，到追问人是自由的抑或是不自由的，只有一步之遥”。^⑩在起源上，自由概念确实与特殊利益绑在一起，但它不得不以对所有入同样有利的表述形式出现，所以说自由概念天然地就渗透进普遍与特殊之间的张力，“普遍与特殊这对反题，既是必要的，同时又有欺骗性，没有另一个，这一个不能独自存在。一旦要定义特殊，普遍就出现；而如果普遍只是对特殊的定义，它因而也是特殊的。二者既是，又不是，这是非观念论的辩证法的最强烈的冲动之一”。^⑪普遍化的“冲动”即马克思在《德意志意识形态》所描述的，“赋予自己的思想以普遍性的形式，把它们描绘成唯一合乎理性的、有普遍意义的思想”。^⑫然而，如果普遍与特殊之间的张力消弭不见，“普遍”就只是特殊利益的意识形态掩饰。由此我们才说，判断思想话语的合理与否，要看它在多大程度上努力维系着特殊与普遍之间的张力。当康德将自由变成人之为人的形而上禀赋时，也就祛除自由原本葆有的这种辩证张力。

阿多诺由此将康德归入对自由问题进行意识形态加工的资产阶级思想家之列。亚当·斯密等人的贡献在经济方面：“看不见的手”呈现给人们一幅“第二自然”的外貌，它将自律市场矫饰为自然机制，普遍利益与特殊利益间的冲突在其中得到虚假的和解。观念论哲学家的贡献在哲学上，将自由放置在先验范畴，等于变相承认，自由的实现在经验世界是不可能的，“承认自律不可能实现就是向他律缴械投降”^⑬，这将不自由的生存状况物化成为人类历史的永恒处境，使任何“关于自由的严肃反思”^⑭都不再可能。自由的问题性在“晚期资本主义”下逐渐消散，不是因为它已经被实现，恰好相反，是因为它不再可能被实现，它之所以被人遗忘根本上是因为，“从一开始它就被理解得很抽象，很主观，以至于客观社会趋势发现很容易就能把它埋葬掉”。^⑮

上述三个批评具有意识形态批评的典型特征，而且带有弗洛伊德主义的杂拌，它们都是从先验自由所发挥的社会心理功能来理解它。在吸纳弗洛伊德式精神分析之后，阿多诺、马尔库塞等人丰富了意识形态批评这一左翼阵营的常规理论武器。不过这里我们不难看出，阿多诺似乎将他作为社会鸦片的“文化工业”的社会分析不加区分地运用于康德式先验自由，认为它们均给疲弱

无力的现代个体提供了逃避现实的通道，这就有将形而上学的自由与好莱坞的“肥皂剧”等而视之的嫌疑。如果他的指控能够成立，则任何从理念层面来理解人、对待人的方式，将很难摆脱意识形态扭曲的嫌疑。要言之，形而上学理念似乎只能作为“虚假意识”起到负面作用。

本文并不笼统地反对意识形态批评，反对的是关于它的近乎还原论的操作，有效的意识形态批评不会将所有规范、理念都还原为经验性社会关系的产物。^⑯阿多诺的这项“元批判”对先验自由的意识形态指控简单粗暴，它忽略了该形而上理念所具有的、无法与文化商品等而视之不可化约的“真理内容”，最后近乎一种庸俗还原论的操作。

二、作为主体性条件的先验自由

该操作忽略了康德自由观具有的丰富的思想蕴涵。康德式自由其实给出了现代生活条件下人之为人的主体性条件，自由的二律背反即是关于该条件的形而上阐明。自由经由卢梭的解释进入德国观念论，康德第一次系统把它引入形而上学范畴，使之成为贯穿三大批判的一条主线。第一批判中，自由问题首次出现在先验辩证篇关于宇宙论的二律背反中。脱离了经验理据只凭纯粹理性的运用来把握世界整体，就会得出一些彼此冲突而又能内部自洽的结论，这种由于对知性范畴做超验的运用所导致的理性自身的辩证矛盾就是二律背反。第三组二律背反，即自由与决定论之间的二律背反：正题——必须在自然因果性之外假设一个形而上的自因，否则世界的存在无法得到解释；反题——严格服从自然规律的世界没有为自由留下任何空间。关于现象界与本体界的二元区分，使自由有可能与自然因果机制相容，因此正题、反题都能成立，“如果自然必然性仅仅与显相相关，而自由仅仅与物自身相关，那么，当人们同时假定或者承认两种因果性时，就不产生任何矛盾，尽管让后一种因果性变得可以理解，是如此困难或者不可能”。^⑰康德对该二律背反给出的解决方案是哲学二元论，即看待物的两种视角。关于对象的二元论是使得自由的二律背反有意义的必要前提。

以同样的方式，康德提出人的二元性问题，即看待人的两种视角：从理论的角度，我只能将自身理解成严格受制于自然法则的存在；作为物自体的一员，我却能够将我自身设想成自由的行为主体。这种先验自由无法得到任何理论的证明，

但我们不得不在自己身上预设这样的自由因，由此才能够将自身理解成必须出于理由而行动的理性存在者。因此，自由的设定具有某种实践必然性。^④

因为我们是理性动物，我们必须在自由的观念下行动，否则我们的活动只是躯体运动，不能称之为行动。驱使我们去行动的，是内在于我们自身的理性的力量，不是外在的物理或心理力量。支配我们行为的法则是自我施加的，不是由外在力量施加给我们的。当我们将某个人当成一个主体时，意味着没有外在原因驱使他去行动，他自己构成他行动的原因。^⑤在当代新康德主义者科尔斯戈德看来，这一康德式人类能动性观念，构成对行为主体的最好的解释模式，“它解释了人怎样作为一个整体的人，作为自身行动的发起者而发挥作用”。^⑥自由的行为主体是一个形而上预设，给我们提供了关于人的根本自我理解。自由是主体之为主体的前提、基础。理性存在者的独特之处，人类主体之为主体的应有之义，就是自律，其他生物都是他律。我们只是把人视为一个经验存在，是没有任何自律可言的。如果我们将自己视为一个主体，而不是客体，视为由主体组成的社会共同体的一员，而不是自然因果序列中的一环，那么，我们不得不预设自律是可能的。康德式主体性观念假设人具有一种绝对自发性：作为绝对第一因，它能驱动一个因果事件序列，而自身不是之前的某个行为或事件的后果。这种自发性将行动（action）与事件（event）或被动反应（re-action）区别开来。绝对自发性的预设，使得我们能够将某个人当成一个行为主体，将某个事件理解成一个行动，关于行动的动因、意义等问题，只能向如此这般的理性行为主体提出来。

只要我们将人理解成行为主体，而不是“机器的部件”，或只能做出条件反射般的反应的动物，就不得不从人是具有自由意志的主体出发。主体的存在是“理性的事实”。自律是我们将自身视为主体的不可避免的观念，同时我们也要意识到，这个观念在经验的意义上并不能成立。这样一来，自律实际上就被我们赋予了一种“仿佛如此”（as if）^⑦的属性——我们仿佛是自由的，自律的主体，但这种“仿佛”是我们在实际生活中不能不当真的，不能不严肃对待的——同时我们也须认识到，自由的行为主体是一个虚构，一个现代发明。

说一个东西是自由的，是说它独立于因果法则支配的经验世界，不受任何异己力量驱动。这

样的自由不可能落实到任何经验对象之中。自由即摆脱任何异己的东西的束缚与影响，这是自由的本来含义。自由是不受限制的、否定的权利，永远无法以经验的形式出现。这在康德哲学的二元论框架中得到系统的形而上阐明。不管康德的自由观在概念表述上多么复杂，仍严格遵循自由一词的本意。物自体、现象界的区分无非说出一个深刻的道理：自由是对任何感性的、现实的东西的否定，“在哲学的意义上，自由就是对眼前现成的东西说不能的权利”。^⑧自由意志即是没有任何感性经验的依托而只靠自己发挥作用的自发性。自由意志必须完全是自我决定的，因为这个意志是一个因果性，这是一种特殊的因果性，即自由因果。意志必须根据某个法则而行动，它只能根据自己拟定的法则而行动。仅当我的行动是自律的而不是他律的，我才是自由的，因为我的行动出于我自身的意志，不是出于外界的压力和身体的冲动。

人有自由意志只是一个反事实的预设。对于自由意志与决定论的冲突，不存在理论上的一劳永逸的解决方案，我们可以诉诸生活实践，通过一个论证来悬置它。康德给出的例子是关于刑罚的观念。犯罪会受到惩罚，这本身就预设了被惩罚的人是主体，预设了主体在因果关系的意义上有资格并且有能力为自己的行为负责任。所以，惩罚的观念中预设了责任，而责任进一步预设了自由意志。至于自由意志是否存在，仍然没有得到证明。我们最多只能证明它的“实践必然性”：在人类的道德生活中及所有的实践生活中，我们都离不开自由意志，否则，相关于人类生活的一切具有规范性含义的表述，都将是不可理解的。没有自由意志，责任无从谈起，没有责任，就不可能进行道德的或非道德的评价。责任是寓于生活实践当中的不可缺少的概念，自由意志则是责任概念不可或缺的前提。

我们没法证明自由意志预设就是对的，最多只能证明我们离不开它，“仅仅假定自由被理性存在者纯然在理念中当作其行为的根据，这对于我们的意图来说已是足够；我之所以选取这一道路，乃是为了使我自己无须也在理论方面证明自由。因为即便这让后一点悬而未决，会对一个真正自由的存在者有约束力的那些法则，毕竟也适用于只能按照自己的理念去行动的存在者。因此，我们在这里就能够摆脱理论所压下来的负担”。^⑨人类并不能确知某些东西的存在是否是事实，但有足够的权利去思考和行动，仿佛它们真的存在，

自由意志就是这类理论上无法证成但实际中不可缺少的东西的最重要范例。

我们知道，理论理性层面的关于物的先验研究^②，探求的是使得经验知识成其为可能的建构性要素或形式条件，时间、空间、因果性，等等。这些要素或条件自身不提供关于对象的新知识，但如果缺少了它们，则我们无法给出关于经验事实的描述。同样地，实践理性层面的关于人的先验研究，探求什么样的形式条件使得人类行为主体成其为可能。康德最后找到自由，把自由当成人之为人的先决条件，自由的二律背反就是他对行为主体成其为可能的形式化条件的探究。如果不从这个形而上的预设出发，人类的行为方式及人类社会的实践生活，都将变得不可理解。^③

遗憾的是，阿多诺未能认识到先验自由是对主体性条件的哲学阐明，不仅如此，他还错误地将自由因果性与自然因果性混为一谈，将前者当成后者的一类特殊情形。该混淆所带来的观念上的误解，集中体现为《否定辩证法》中的这段话，“康德的因果性是没有原因的因果性。随着他治愈了其中的自然主义偏见，它也就在他手里融化了。意识不能够逃脱因果性，就其固有的形式而言，这诚然是对休谟论证中的薄弱点的回复；但是，当康德坚持说主体必须因果性地思考时，他对构造物的分析，根据‘应该’字面上的意思，遵循的正是这样的因果命题，他会把该命题授予被构造物。如果被理解成是自由的出于纯粹理性的因果性已经服从于因果性的话，那么，自由事先已经遭到了破坏，以至于在顺从法则的意识之外没有给自由留下任何地盘了”。^④批评的关键，是说自由因果性的定义实际是从自然必然性中获得，将自由定义为合乎法则地行动，无异于把它定义为对社会秩序的无条件的服从，因此阿多诺才接着批评说，如此定义的自由因果性是一个统治工具，具有强迫的认知属性——为了使统治成为可能，需要按照因果原则将自然世界、社会世界给组织起来。^⑤将人们对既定社会规范的服从视同为自然必然性力量，这才是自由因果性的真实含义，此处暴露了“资产阶级哲学最深层的秘密”。

在这里，两种不同的“应该”即两种不同的必然性力量被混为一谈。“应该意味着能够”中的“应该”是一种规范性力量，其适用范围只能是实践理性语境，当阿多诺说“应该”仅仅只是字面上的措辞，除了强调对法则的服从之外没有别的实质含义，显然他将它当成一种自然必然性

力量。然而，接受一个行为的规则或原则，不应该被理解成对任何规则的盲目服从。这种接受本身是自发的，因为该规则或原则不是从外部施加的，而是行为主体自身的意志的表达。^⑥我们设定意志是自由的，我们的需求、欲望和冲动单独不能激发行动，除非它们将自身转化为理由。《单纯理性限度内的宗教》一个著名段落中，康德这样表述其内在逻辑：“人性的自由具有一种及其独特的属性，它不能够为任何导致一种行动的动机所规定，除非人把这种动机整合到自己的准则（使它成为自己愿意遵循的普遍规则）。只有这样，一种动机——不管它是什么样的动机——才能与人性的绝对自发性（即自由）共存。”^⑦

包括身体冲动在内的各种动机能够引发行动的唯一可能的方式，是它能够被整合到准则中并因而成为自由意志的对象。自由因果性不是自然因果性的一类“特殊情形”，而是与之有根本区别的一种因果性类型。康德这样表述这一区分，“自然的每一个事物都按照法则发挥作用。唯有理性存在者具有按照法则的表象，即按照原则来行动的能力，或者说具有一个意志”。^⑧在自然法则支配之下被动发挥作用就是自然因果性，“按照原则来行动”的理性能动性就是体现出人之为人的独特性的自由因果性。正如罗伯特·皮平的论断，阿多诺忽略了对于批判事业至为关键的一系列区分，实践必然性/自然必然性、规范性领域/事实领域，等等，其“实践理性元批判”所犯的致命错误就是，“否认了自然必然性（自然因果性）与实践必然性（自由因果性）的区分在整个批判事业中的意义”。^⑨

三、自由理念的批判蕴含^⑩

阿多诺的批评有其积极意义，它强调了自由的问题性唯有在客观的社会语境中才能得到理解，其“社会他律”学说将人们对不自由的生存困境的肇因的探究从自然因果性转向社会因果性。拒绝从必然性出发来思考人类实践事务，这是德国观念论者的思想遗产，同时也是马克思的思想教益，“一个种的整体特性、种的类特性就在于生命活动的性质，而自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性”。^⑪马克思之所以批判人们所犯的种种将社会现状固化、永恒化的“客观化错误”，就是因为它们使得人的自由意识无法形成。^⑫同样，阿多诺也有意识地避免用神性、天意或历史的不可避免性来谈论社会建制安排，在他看来，实践层面的二律背反或悖谬的产生，乃是因为我

们的政治想象力受到当下社会结构的限制，完全可以想象，在另一个不同的社会世界，这些根本性冲突根本不会存在。

按照康德式观点，这个世界似乎是我们立法行为的产物，然后现实的世界却是由等价之物构成的相互可置换的、普遍同质的交换社会系统用等量齐观原则来行使统治权，将万事万物都看成是无穷尽的因果序列中的一环。“晚期资本主义”不会给个体意志的立法行为以任何作用的空间。所谓的第二自然已经不是辩证意象，而成了外部现实。马克思界定的异化的“人的对象化的本质力量”，卢卡奇论述的“奴役人的外在世界”——商品世界，及阿多诺刻画的“全盘控制的世界”，均从不同侧面对其封闭性做了深刻揭示。这一封闭体系不给任何“外部”、任何其他选项留下空间，它让一切关于内部/外部的、现象/本质的区分都失去意义。第二自然反对任何的超验范畴，因此它在根本上就是反形而上学的。

第二自然的压迫既是外在的，同时又是内在的、主观的。一旦当代资本主义社会的强制性社会结构在人们的思想意识中被归入到外在的、客观的对象领域，它也就不会被当成是自由的阻碍。一旦某类现象、某套建制被归入不以人的意志为转移的范畴，人们甚至不会用自由语汇谈论它们。这种归因方式渗透了人们的自我理解，“人们不自由，因为他们受制于外在性，这种外在性反过来又构成人自身”。^③既然第二自然给主体性实质性的自律制造了几乎不能克服的障碍，现实中也就不可能有人能够决定他们自身生存的本质，“只要这仍然是事实，社会就会继续通过不同的结构、不同的过程来塑造人，以至于生活在这一他律框架之内的人们被迫要吞噬、接受塞给他们的一切东西，与此同时，对这些东西的真实面目一无所知”。^④人们无法形成正确的思想意识，因为他们的自律能力已经丧失殆尽，有鉴于此阿多诺才会在《最低限度的伦理》意味深长地说：“错误的生活不可能被正确地过。”^⑤

对致使人们不自律、不成熟的社会病理的诊断，康德和阿多诺有根本分歧。在前者，人们之所以不“成熟”，或无法自律，是因为他们性情懒惰、精神怯弱，因此自然禀赋的匮乏才会被理解成是通往自由之路的主要障碍。与之相反，阿多诺这样的社会批评家把自由放在社会历史范畴内来理解，认为解决自由问题的关键，不是要求助于孤立个体的“内在领域”，而是要变革社会条件。历史地看，将人的自然禀赋当成自由的主

要阻碍的康德式观点未免过于狭隘，所谓的自然因果性欠缺一个历史视角。将社会性的第二自然而不是自然性的第一自然当成自由最大的阻碍，将使我们有可能克服先验语境中历史视域的匮乏。

语境的转换必然要求我们改变既往拘泥于先验层面的对自由、必然性及因果性的理解。在先验语境中，完整的自由、主体性都是非经验性的预设；同时，自由经由自律来定义，而自律又和他律相对照；人作为经验存在总是受制于各种社会外因，在经验层面，我们永远只能在不自由的意义上来跟自由照面，这等于是说，经验意义上，他律构成人之为人的必然条件。我们能够做的，不是试图去克服他律，而是要看什么样的他律是我们可以合理接受的。在阿多诺看来，社会制度的合理与否，要看它是促成还是阻碍了个体的理性潜能的发挥，将理性潜能的发挥压制到前所未有的程度的社会系统，就成为当下最严重的“社会他律”，同时也是最大的社会罪恶。因此，需要克服的不是他律本身，而是伪装成第二自然的社会他律。

消解社会他律的客观性幻象就成为一项迫切的思想任务。既然最高形式的自由即人作为“类存在物”的自由无法得到理性的担保，那么，最低的形式的到来也并非是不可避免的。除非人们主动放弃自身能动性能力，否则，任何人为的“自然”机制的到来都不具有必然性。就此而言，自由意味着对“虚假整体”的“确定的否定”，“意味着对现状的批判与变革，而不是通过在它的强制性结构中进行选择来顺应现状”。^⑥因此，阿多诺式自由同样也可以表述成对任何现存可感的东西“说不”的能力，社会自由与先验自由在思想根基上有很深的契合。

可见，关于自由的形而上学论证与基于社会历史的经验性论证并不必然相冲突，它们之间尚有广阔的对话空间。将二者衔接起来，能使我们自由的理解既获得经验生活的支持，同时又不失其形而上蕴涵。阿多诺社会他律与康德理性自律之间的辩证对话，有可能使先验语境中的自由概念获得历史的视野与社会批评的维度，最终呈现出一个作为社会批评家的康德形象。

理论的抽象、空洞的确与现代社会经验中的结构性特征密不可分，然而，抽象概念并不必然就只能是一类物化概念。被构想得极其抽象的概念，可能成为“晚期资本主义”语境下的主-客体趋向同构的解毒剂。它非但不像阿多诺所说的那样陈旧过时，而是“与时俱进”，“日久弥新”，

因为这个说法充分考虑了社会历史语境所发生的变化：主－客体趋于同构的“晚期资本主义”，既不同于马克思也不同于阿多诺所指的传统资本主义类型，阿多诺等坚持的主－客二分，即个体与社会现实之间的对立，很大程度上已经被资本主义社会消解了。^②

形而上自由蕴含着深刻的批判潜力，因其“不能在直观中被设想”，即，不能在经验中被现实化的自由，才能够与社会世界保持永恒的距离。自由概念的抽象性、内在性可能构成它最大的理论优势，它使得理念的东西与经验现实之间的差距得以保留，从而能够对现实社会形成永远的感召力。先验自由由此具备了一种在理论上不可被化约的批判力量。阿多诺及马尔库塞等批评理论家从未认真考虑这一可能：他们想要克服的抽象、空洞的先验自由，因其具有的不可化约性，正是阿多诺推崇的“非同一性思维”的哲学范例。^③

因为忽略康德自由在哲学上的复杂性，阿多诺误解了它的思想蕴涵。阿多诺已经接受了康德在“何谓启蒙”集中表达的政治性自律或“成熟”概念^④，它的理论根据是一个形而上的理性能动性概念。接受政治性的自律，同时拒绝给它奠基的形而上自由，阿多诺没有为此给出有说服力的理据。事实上，他追求的没有幻觉的个体自律，或不被意识形态扭曲的现代主体性，是且只可能是康德意义上的理性而自由的能动主体。为

使他的自由学说更恰当的理论表达，阿多诺需要在自身体系内接纳作为主体性条件的康德式能动主体，对康德自由观的拒斥与阿多诺自身辩证的、批判的思想立场并不融贯。^⑤

四、结语

康德式自由行为主体在时下的后现代语境中被视为形而上学的残余，但该观念对政治－社会理论不可或缺性，它是齐泽克所说的“政治本体论缺席的中心”。任何促进社会变革的纲领计划，都必须预设一个“自由的行为主体”作为其理论基点。反之，缺失有效力的主体之预设的社会理论，在自身内部也就关闭可能的社会变革空间。

不借助意识形态批评，资本主义隐蔽的控制形式和压迫机制不可能得到揭示，这个理论工具仍然是社会理论的不可缺少的维度。但这并非要排斥形而上学层面的社会理论思考，对自由的理论思考尤其不能缺少形而上维度。如果没有关于人之为人的在先的主体性预设，对“被损毁的生活”的反思就缺乏规范性的理论基点，该规范性内核的存在，使得社会理论有可能抵制自身肯认现实的实定论趋向。由此，关于自由的理论思考或许应该在社会他律与理性自律之间寻求辩证的平衡。一言以概之，没有社会批评，压制无以显形；没有形而上学，权力就是真理，易言之，特殊就是普遍。

① ② ③ ⑬ ⑯ ⑰ ⑱ ㉑ ㉓ ㉔ T. W. Adorno, *Negative Dialectics*, trans. by E. B. Ashton. London: Routledge, 1973, pp. 250, 250, 294, 215, 257, 251, 215, 246, 219, 226.

④ 此处的解释参考了罗伯特·皮平的观点，参见 Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 107 – 110.

⑤ Michael Sullivan and John T. Lysaker, “Between Impotence and Illusion: Adorno’s Art of Theory and Practice”, *New German Critique*, 1992 (57), p. 105.

⑥ ⑦ ⑭ Theodor W. Adorno, “Subject and Object”, *The Essential Frankfurt School Reader*, New York: Continuum, 1982, pp. 501, 500, 500.

⑧ ⑨ ㉖ [德] 康德：《道德形而上学的奠基》，《康德著作全集》第四卷，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2005年，第428、456、419页。

⑩ Colin Hearfield, *Adorno and the Modern Ethos of Freedom*, London: Ashgate, 2004, pp. 22, 22.

⑪ Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, trans. by E. Jephcott, Stanford: Stanford University Press, 2002, p. 114.

⑫ [德] T. W. 阿多诺：《道德哲学的问题》，谢地坤译，北京：人民出版社，2007年，第199页。

⑬ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第552页。

⑭ 罗伯特·皮平同样指出阿多诺的批评中猜想的成分大于论证：两者都表现出形式化、抽象性的特征，所以，它们之间一定有内在关联，这无疑是对思想与存在之相互关系的机械式理解，尽管阿多诺自己也反对庸俗的经济还原论，参见 Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, pp. 113, 119.

- ⑳〔德〕康德：《未来形而上学导论》，《康德著作全集》第四卷，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2005年，第348页。
- ㉑ ㉒ 参见 Terry Pinkard, *German Philosophy 1760 – 1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 47, 46.
- ㉓〔美〕科尔斯戈德：《规范性的来源》，杨顺利译，上海：上海译文出版社，2010年，第325页。
- ㉔ 按照乌尔里希·贝克的论述，现代性发展的一个特定阶段（“自反性现代性”）的典型特征，就是意识到我们理解世界、调节日常生活凭借的那些东西具有建构性的属性，意识到行动着的、做决定的那个自我有一种“仿佛如此”的特性，转引自 Maeve Cooke, *Re – Presenting the Good Society*, Cambridge: The MIT Press, 2006, p. 110.
- ㉕ 叶秀山：《启蒙与自由》，南京：江苏人民出版社，2013年，第228页。
- ㉖ 先验研究是关于使得对象成其为可能的形式化条件的探究，对此更详细的论述参见谢地坤：《如何理解康德哲学——对〈纯粹理性批判〉中一些概念的辨析》，《哲学研究》2014年第8期，第67页。
- ㉗ 这一康德式思路将自由当成人类主体成其为可能的形式条件。它不只是关于道德行为主体的探究，而且可以进一步引申为对一般意义上的人类行为主体的阐明。当代的一些康德主义者如科尔斯戈德、阿内森对此有较系统的阐发，如阿内森明确提出，“只要我们将自身当成是基于理由而行动的，那么，我们必然要根据这个模式来构想我们的能动性”，H. E. Allison, “*Kant on Freedom of the Will*”, *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 390.
- ㉘ Timo Jutten, “Adorno on Kant, Freedom and Determinism”, *European Journal of Philosophy*, 2012, vol. 13, no. 3, p. 559.
- ㉙ 此处的论证主要吸收了罗伯特·皮平的说法，参见 Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, pp. 112 – 115.
- ㉚〔德〕康德：《单纯理性限度内的宗教》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2004年，第71页。
- ㉛ Robert Pippin, *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, p. 114.
- ㉜ “先验自由”重在强调自由的先验性，即自由作为人之为人的形式化条件，“形而上自由”着重指出了自由所具有不可化约的、超越性的规范性维度。文中有时也将先验自由和形而上自由交替使用。
- ㉝《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第273页。
- ㉞ 参见〔英〕雷蒙·盖斯：《批评理论的理念：哈贝马斯及法兰克福学派》，北京：商务印书馆，2018年，第143页。
- ㉟ ㊱ Theodor W. Adorno, “Education for Maturity and Responsibility”, *History of the Human Sciences*, trans. by Robert French, 1999, vol. 13, no. 3, pp. 30, 40.
- ㊲ Theodor W. Adorno, *Minima Morali: Reflections from Damaged Life*, trans. by Edmund Jephcott, London: Verso, 2005, p. 43.
- ㊳ 此处的说法主要参考了之前的相关论述，参见杨顺利：《内在性的悖谬与批判主体的建构：反思阿多诺的克尔凯郭尔批判》，《哲学研究》2015年第7期，第105 – 106页。
- ㊴ 社会理论与形而上学思维之间此外还有深刻的思想契合：阿多诺的“否定乌托邦”在精神实质上就是对康德的呼应，它坚持普遍与特殊之间存在永无休止的张力，拒斥主 – 客体同一的黑格尔式和解，主张一应的启蒙理念只有在对其否定的表述形式中才能获得正解。
- ㊵ 参见 Epsen Hammer, *Adorno and the Political*, London: Routledge, p. 117.

（责任编辑：颜 冲）