

從工具理性批判到交往理性的奠基 ——批判理論規範基礎的得與失

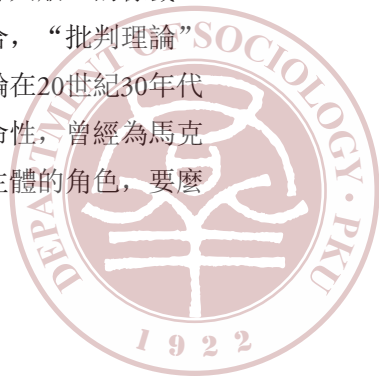
鄧保群

北京大學社會學系

摘要 從《啟蒙辯證法》開始，批判理論轉向了對啟蒙理性的內在批判，這種激進的工具理性批判，致使理論導向一種探究人與外部自然和內部自然和解的思想。哈貝馬斯一方面批評第一代理論家局限于馬克思的勞動範式而始終沒有能夠澄清出批判理論自身的規範基礎，另一方指責他們提出的和解的思想只是烏托邦。哈貝馬斯期望，從理性批判下降到前理性的生活世界中挖掘出的交往理性能攻克以上兩個難題，進而為批判理論奠定一個堅實的規範基礎。然而，現象學傳統的生活世界概念與批判理論的宗旨會造成不可避免地緊張，致使哈貝馬斯的理論無法兼顧其批判鋒芒和現實效度，也很難抵禦工具理性的侵襲。

一 批判理論的理論語境與早期規劃

“法蘭克福學派”的名稱是1960年代由局外人貼上的標籤，它總是與“批判理論”關聯在一起，在很多場合，“批判理論”往往都是“法蘭克福學派”的代名詞。批判理論在20世紀30年代的中心問題是企圖去瞭解歐洲無產階級的非革命性，曾經為馬克思寄予厚望的工人階級，日益喪失其作為革命主體的角色，要麼



面臨著分裂和被整合的危險，要麼陷入直覺式的政治行動主義，實踐的知識與變革的迫切需要之間產生鴻溝。在這種情況下，如何借助理論的力量，剖析社會生活之中的病理，將理論置於一種超越的位置上，爭取把無產階級這一革命的、批判的主力軍的變革需要激發出來，從中探求某種歷史替代性的選擇，就成為批判理論所尋求的目標。

霍克海默在《傳統理論與批判理論》中語氣鏗鏘：傳統理論被禁錮於現存社會秩序之中並為之服務，承認社會存在的給定性，是論證社會存在合法性的重要工具；而批判理論拒絕社會存在的給定性，把它視為是由人類實踐歷史生成的前提下，強調理論活動是與社會的其他部門並列的一個部分：“即使它們在狹義上幾乎或完全是非生產性的，它們也是社會生產過程的一個環節”。¹ 作為一種解放話語的批判理論，它直接繼承了黑格爾調和主客對立的辯證法和馬克思的實踐哲學，試圖作為有意識的實踐的一個環節，參與到對社會發展的“人類自決”上。憑藉這種批判活動與社會生產過程之間的辯證運動，把人們從奴役他們的環境中解放出來，並為更加公正合理的社會組織而奮鬥。由此，批判理論不僅僅以一種概念的形態進入了歷史，它作為一種特殊哲學方法延伸至倫理學，政治哲學，歷史哲學和文化研究等等領域。

早在1931年霍克海默在社會研究所就職演說“社會哲學的目前狀況和社會研究所的使命”提出跨學科唯物主義計畫，就已經顯示這個學術團體與早期馬克思觀點之間的密切聯繫。霍克海默宣稱，他心目中的社會哲學不僅僅是追尋真理的科學，還是一種由經驗性的社會科學補充和豐富的唯物主義理論，只有通過這種實踐的社會哲學，哲學才能擺脫變成純粹的意識形態的厄運。

按照霍克海默的見解，德國思想界長期以來被哲學和社會科學的相互敵視所困擾，這位剛上任的研究所主任提出了新規



劃——通過將社會哲學和經驗性的社會科學熔鑄於一爐來分析社會經濟生活、個體心理發展和文化領域變遷之間的聯繫。研究所前後開展了權威與家庭、女大學生對權威的態度、失業對家庭內部權威結構、德國工人階級、反猶主義以及偏見等研究。霍克海默的此番呼籲也是對當時第三國際馬克思主義執著於從經濟基礎為決定因素，所有其他社會現象都必須從它的基礎上才能得到解釋的僵化的社會分析方法的反駁。

總體說來，這種被賦予了綜合的、跨學科的、旨在統一理論和經驗研究特性的研究計畫實施的成效並不明顯，他們既沒有引發出能激發他們深化理論的新東西，也沒能刺激他們去進行更為精確的、立意更新鮮的經驗工作。在研究過程中，法蘭克福學派的成員們大多認為歸納取向的經驗性社會科學具有還原論傾向，他們認為理論應該始終優先於事實的結合。即便被認為最具代表性和學術價值的《權威和家庭研究》（第一卷）也暴露了跨學科唯物主義計畫的諸多局限，理論和經驗之間的分裂和矛盾從未得到真正的調和。雖然經驗研究還在繼續，學科間合作的高潮在1935年就已經過去。

二 工具理性批判、和解以及規範基礎的缺失

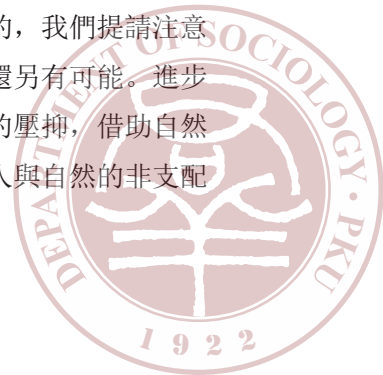
1944年《啟蒙辯證法》的發表，代表著批判理論的第一次重要理論轉型，它從早期的實踐哲學的立場轉向了對啟蒙理性的內在批判：“理性本身被懷疑為權力和有效性聲稱的有害混合。”² 理性已經淪為工具理性，服務於對自然、對人的支配。這同時意味著，霍克海默在30年代初為研究所規劃的跨學科的唯物主義研究計畫的破產，既然理性已經淪為工具理性，那麼植根於這種理性之上的哲學和各種社會科學也是不值得信任的。《啟蒙



辯證法》的論證過程堅持的是盧卡奇所提出的觀點：把馬克斯·韋伯意義上的資本主義的合理理解為意識的物化。不止於此，他們將表現為物化意識結構的自然科學式的、技術性的思想與行為主體同外在自然的相處過程關聯，與統治自然的實踐即勞動關聯。現代思想用技術征服外在自然，對外在自然的征服、控制和統治，延伸到對社會世界、對人的支配。

啟蒙自以為以征服自然、把理性從神話禁錮中解放出來的合理的邏輯分析超越了神話時代的混亂，人們終於從壓迫和控制他們的神秘物那裡解脫了出來。然而，按照霍克海默和阿多諾的解釋，啟蒙的真正本質在於將知識視為權力，以便更好地統治自然和人類，啟蒙的精神具有極權主義的特徵，“啟蒙對待萬物，就像獨裁者對待人。”³ 在神話那裡，世界被講述為一個迴圈運動，因此，現存的秩序被視為永恆的，為命運的必然性所主宰。啟蒙藉以操縱自然的量化和可計算的原則，與神話的重複原則毫無二致。當啟蒙將每一事件都解釋為再現的時候，神話中命運的必然性也就成了啟蒙所內含的必然性：“啟蒙運動推翻神話想像依靠的是內在性原則，即把每一事件都解釋為再現，這種原則實際上就是神話自身的原則。”⁴ 啟蒙使自己再一次成為新神話的犧牲品，控制自然和操縱個體的工具理性成為神控世界的世俗版本，作為歷史產物的現實被再一次施魅，成為不可改變的現狀，以數學的形式主義為準則的啟蒙精神致使思想滿足於現實的直接性，只是對抽象的邏輯思維過程的重複運作，思想的反思性被清除一空。

對《啟蒙辯證法》的慣常解讀是極其悲觀的，我們提請注意的是，書中認為思想在工具理性的形態之外，還另有可能。進步的最大代價是由統治自然引起的對苦難和痛苦的壓抑，借助自然的回憶 (remembrance of nature)，可以構建一種人與自然的非支配



性的關係，進而去構建一個自主性的自我。阿多諾在之後的一系列作品中，以近乎執拗的態度，憑著對“模仿”（mimesis）的闡釋而把這種相似的思慮堅持了下來。“模仿”（mimesis）提供的是一條非概念性的方式來處理主客關係的思路，借助模仿，人們可以達致對自然、對自我關係中非同一性的承認。由此，可以將啟蒙所遺忘的、壓抑的歷史苦難解放出來，使啟蒙走到和解的道路上。

對於這種存在於歷史之中的自然的回憶，是要憶起這種自然中的事物具有紛繁複雜的特性和狀態，曾經帶給個人各種各樣的刺激和印象，而主體內在的深度就是由感覺到的外部世界的微妙性和豐富性構成的，為了能如實的反映事物的本來面目，主體並不是要在思想中遠離自然，通過邏輯思維的方式把自然呈現在自己面前，而是必須返回事物本身，觀照其呈現出來的意義。借助思想對自然曾經帶給個人的各種各樣的印象和刺激的記憶，去構建一種人與自然的非支配性的關係，進而去構建一個自主性的自我。

受本雅明的影響，霍克海默和阿多諾賦予模仿能力極大的希望用以抵抗工具理性，模仿最初是生物為了迷惑敵人而做出的適應性手段，後來轉化為認知未知事物的一種方式，是主體體驗和認識物件時的一種狀態，是將未知的東西作為未知的事物去體驗、去表現的能力，作為理性的他者的模仿，它與自然和他者是非強迫的關聯，在模仿者的視域裡，一切都是陌生的、鮮活的。

作為馬克思主義者，同時也是黑格爾主義者，霍克海默和阿多諾堅信，文明的進程是一個啟蒙的進程，只能將和解設想為這一進程的結果。對於黑格爾來說，和解被認為是對自然的自我分裂的揚棄：人在反對內在於他和外在於他的自然的時候，將周遭事物作為同他的意志具有一定關聯的工具來處置，以突破與自然



早期的共享狀態，通過對外在自然的勞動，在支配和改造自然的過程中，人改造了自然和自身，逐漸地認識了他自身的本質——他自身作為精神的工具，並引導雙方取得了最終的和解。而阿多諾認為黑格爾的這種和解是在思辨體系、概念體系中完成的強行和解，是抑制所有不公正的罪魁禍首。與黑格爾相反，霍克海默和阿多諾認為，和解意味著同一性渴望的消除，非同一性獲得承認，和解的可能性包含在自我反思的對立中，主體在打量外部世界的時候，並不是支配、利用和佔有，而是承認物件、客體的“活生生”的他性：“既不是思想不受打擾的確定性，也不是感覺和物件之間前概念的統一性，而在於自我反思的對立所包含的和解的可能性。這種對立發生在主體身上，主體已經把外部世界裝進了自己的意識裡，而同時卻又把它認作是別的什麼東西。”⁵簡而言之，人與自然的和解不是人與自然的同一，也不是對自然進行非批判的神化、將過去浪漫化為和諧的伊甸園，更加不是人對自然的支配，和解意味著通過“對自然的回憶”和“模仿”從而使人們要意識到自己生存的自然和人性的根基，即上面已經提及的，意識到自然中的事物具有紛繁複雜的特性和狀態，如此這般之時，由感覺到的外部世界的微妙性和豐富性構成的主體內在的深度因此也得到尊重。

進一步詳細地闡發這種和解的思想，是阿多諾在《否定的辯證法》和《審美理論》等著作中的主要內容：在概念性的思考中納入“模仿”的元素，從而實現概念性思考的自我超越；現代藝術作品作為模仿性行為方式之載體，它成為模仿行為的避難所，藝術變成了一種“回憶”的形式，只有藝術能夠提供將令人苦惱的現實引導到和解的道路上的前景。

後來的批判理論成員，特別是哈貝馬斯和霍耐特，都對霍克海默和阿多諾的理論策略評價不高，指責《啟蒙辯證法》在質疑現代理性的有效性的同時，並沒有為批判理論的批判活動本身提



供一個規範基礎。由於篇幅和理論轉向的關係，我們只集中于哈貝馬斯對此的檢討。

哈貝馬斯對前輩們的批判從兩個方向展開，一方面，在哈貝馬斯看來，第一代理論家始終沒有能夠澄清出批判理論自身的規範基礎是什麼，因為他們始終局限於馬克思的實踐概念，並同樣分有了該概念的模糊性。馬克思的“實踐”概念，儘管囊括了藝術家的相對自足的手工勞動、在技術規則指導下的工具理性活動，即勞動，以及批判性的政治行動，但是，其典範仍然是勞動。就勞動涉及的是在技術規則指導下的人對自然的控制而言，它無法幫助人們理解人與人之間由社會規範所調節的社會交往，而只是會把批判理論有關社會規範的討論等實踐或政治層面的問題，還原為技術問題。⁶

另一方面，哈貝馬斯抱怨《啟蒙辯證法》的作者們只是提出了一種用他們自己概念無法完成的模仿理論，就像生命哲學那樣將普遍和解視為一種可以聽之任之的符號，這歸因於他們仍然拘泥於笛卡爾所開創的意識哲學的知識論範式，把人對自然的統治當作公分母，用來通分對外界自然的統治、對人自身的壓抑、以及對他人的支配，除了工具理性之外未給任何其他理性留下空間。該做法不僅沒有看到主體間性的維度，也喪失了建設性的突圍之路。哈貝馬斯認為理性具有雙重性：工具性和溝通性，如果用語言哲學的範式（即主體間的溝通和交往），“把認知—工具理性放到更加具有包容性的交往理性當中，那麼，我們就可以揭示出模仿活動內部所包含的合理因素。”⁷ 因此，他提出交往理性的觀念，認為問題的關鍵並不在於要在上述三種關係中同自然取得和解，而在於取得人際的非統治性的交往關係。現代理性並沒有終結，它是一個未完成的方案，它的潛能能在交往理性中得到充分發揮。



三 勞動與交往行動

在哈貝馬斯看來，批判理論的第一代理論家陷入的尷尬處境，歸根結底，是由於他們始終局限於馬克思的實踐概念，將物質生產活動（勞動）作為實踐概念的典範，而把其他方式下的社會交往，以及理論活動皆視為派生性的、乃至附有意識形態色彩的活動，這種思路忽略了勞動與社會實踐的差異，因而遮蔽了蘊含在社會實踐中的另一種理性及其解放潛能。

通過詮釋黑格爾在耶拿時期的《精神哲學》，他在勞動這種行動之外，提出了另一種行動類型，即社會交往。在哈貝馬斯看來，我們可以從黑格爾早期哲學中認識到，自我的構成不是孤獨的自我對自身的反思，而是通過語言、勞動和相互作用（相互承認）這三者的辯證相互作用作為精神的媒介而形成的。最關鍵的是，黑格爾看待勞動和相互作用之間的關係——既有區別又有聯繫——的方式對哈貝馬斯具有強大的吸引力：一方面，規範的社會制度保證了人類活動在文化傳統的框架內制度化和歷史的延續，它是在相互交往中形成的，不同於為了征服物質世界、作為把握自然的因果性的工具活動的勞動；另一方面，黑格爾把人的解放視為一個雙重性的過程，即從自然強制下獲得解放的勞動過程以及從法律、政治強制中獲得解放的相互作用的過程，這種社會解放的觀念致使勞動和相互作用之間的連結沒有遭到抹煞。早期黑格爾的勞動—相互作用的二元論使哈貝馬斯相信兩者之間聯繫的重要性：“精神和類的形成過程，基本上取決於勞動和相互作用間的聯繫”。⁸ 以此為起點，哈貝馬斯才把被馬克思的勞動概念完全壓倒的社會交往的那個維度凸顯出來。

在《認識與興趣》中，哈貝馬斯對馬克思就明確地提出批評，他認為馬克思借助勞動概念，將兩個彼此不同的可能性認識



領域，即人類社會與自然捆綁在了一起，忽略了工具性行動與社會交往行動的差異。因為在馬克思那裡，“勞動不僅是人類學的基本範疇，而且也是認識論的範疇”，⁹“我們只能在勞動過程所揭示的歷史範圍內才能認識自然界。……我們始終只能在人類歷史形成過程的視野中看待自然界。”¹⁰他把人類自我產生的活動還原為勞動，按照生產模式來理解反思，這種勞動的綜告產生的是主客體之間的理論技術關係，難以避免認識論向實證主義的退化，看不到社會實踐除了勞動之外，還有相互作用。

而在《技術與科學作為“意識形態”》中，這種批評更為集中和系統，哈貝馬斯認為，“馬克思對相互作用和勞動的聯繫並沒有作出真正的說明，而是在社會實踐的一般標題下把相互作用歸之勞動，即把交往活動歸之為工具活動”，¹¹不同于馬克思，哈貝馬斯的出發點是勞動和相互作用之間的根本區別，在晚期資本主義社會的條件下，馬克思的歷史唯物主義的解釋框架，應該得到更新：“生產力和生產關係之間的聯繫，似乎應該由勞動和相互作用之間的更加抽象的聯繫來代替。”¹²

四 生活世界、語言與交往理性

哈貝馬斯繼承了第一代批判理論家對工具理性的批判態度，但是他指出，霍克海默和阿多諾兩人的思想存在著某種悲觀主義，導致對啟蒙理性的徹底否定。他們探究的與自然和解的那種思想，是誇張了的烏托邦，應被解放的理念所取代。瑪律庫塞的工具理性批判的路徑有別於《啟蒙辯證法》，他援引的是胡塞爾的生活世界理論而集中于對現代科學和技術的批判，這種思路極大的影響了哈貝馬斯的批判理論的理論發展方向。故而哈貝馬



斯認為，這種解放的理念應該從理論批判向前理論批判轉移，從哲學傳統的沉思，下降到對前理論的生活世界的分析中而挖掘出來，進而為批判理論奠定一個堅實的規範基礎。

哈貝馬斯認為，傳統形而上學的思維方式在社會歷史發展過程中，經受了難以復原的攻擊破壞：首先是17世紀自然科學、18世紀道德科學以及法治國家制度形式論的興起而確立的程式合理性的迅猛發展；然後是19世紀的歷史解釋科學形成了對傳統的基本概念和主題的去先驗化的潮流，顛撲不破的唯心論的理性概念喪失了說服力；第三，意識哲學向語言哲學的範式的過渡和轉換；最後，則是理論對於實踐的古典優先地位動搖，將理論活動放置到日常的實際語境中打量的意識被喚醒。¹³ 在這種情況下，以沉思冥想的方式來與超驗事物建立起聯繫的形而上學的解釋形式，在現代失去了其價值。旨在建立一個關於所有存在者，包括人及其目的在內的囊括一切的等級秩序的整體性和終極性的理想已經完全不切實際。

所以，哈貝馬斯宣導，哲學需要轉移目光，關注生活世界。“生活世界是對我們再熟悉不過的整個世界的基礎加以追問的自然源頭。由此，哲學的基本問題才和整體發生了關係，並獲得了整合和終極的特徵。”¹⁴ 哈貝馬斯對生活世界的理解受了胡塞爾的很大影響，尤其是它的非主題化特徵和前科學的特徵。生活世界的絕對的明確性牢不可破，它作為一種總體性，文本和語境“相互滲透，相互重疊，直至相互構成網路”；¹⁵ 其中的不同要素混雜在一起，成為我們所熟悉的透明整體，但卻無法穿透。生活世界作為“一個完整而不可分割的背景，參與者憑著直覺就可以把握住它”。¹⁶ 這些特徵保證了生活世界可以抵禦新的經驗的不斷衝擊，為行為者提供了一個堅定的背景統一體的支持。

切換到了生活世界的理論視角之後，批判理論的規範基礎必須在人類的社會生活中去尋求。通過挖掘日常交往實踐本身



所蘊含的理性潛能，把語言作為相互理解的普遍媒體可以解答宗教一形而上學世界觀祛魅後留下的哲學難題，從而取代自我意識和先驗理性，人類解放的要求就蘊含在取向於共識的語言行為之中。1965年6月，在法蘭克福大學時就職演講中，哈貝馬斯這樣宣佈：“使我們從自然中脫離出來的東西就是我們按其本質能夠認識的唯一事實：語言。隨著語言結構的形成，我們進入了獨立判斷”。¹⁷

隨著哈貝馬斯的理論推進，借助於對普遍語用學的研究，交往行動進一步被修正為主體間遵從交往理性的言語行為。普遍語用學又稱形式語用學或規範語用學，它致力於重建人們相互理解的言語行為的一般規則。我們前面說過，交往行為就是在生活世界中進行展開的，生活世界作為不成問題的背景知識，它為人們達成相互理解、尋求共識提供了語境和資源。在哈貝馬斯看來，通向生活世界的必由之路就是語言，因為語言構成了我們行為的邊界，如果沒有語言及其運用，交往行為便不可能發生。普遍語用學的任務就是確定並重建“關於可能理解的普遍條件”，即“交往行為的一般假設前提”¹⁸。

由這種語用學視域出發，任何正常的言語行為都內在地隱含著“可領會性、真實性、真誠性、正確性”等有效性要求，目的是為了達到人與人之間的“相互理解、共用知識、彼此信任、兩相符合的主觀際相互依存”，¹⁹即共識，共識是有效性要求之正當性的必要條件。而所謂的交往理性，指的是言談雙方只有在滿足這些有效性要求的情況下，所達成的共識才是理性的。交往理性植根於語言交往內在地要求雙方在非強制性的交往情境下，訴諸於最佳論證來達成共識這一點上。我們由此可以看到，在哈貝馬斯的這種修正中，他將原本棲居於生活世界，以具有實質內容的道德規範為基礎的交往行動，被抽空為建立在滿足客觀世界、社會世界、主觀世界的有效性要求之上的“程式合理性”²⁰。在隨



後的理論發展中，用交往行動來取代之工具行動的分析框架被替換為系統—生活世界的二元對立框架，即以生活世界中通過語言交往所達成的社會整合來取代系統整合。

五 難以安放的交往理性

當哈貝馬斯宣導哲學需要轉移目光，關注生活世界，我們確實能明瞭他試圖從生活世界的日常交往實踐中，揭示出具有實質內容的道德規範為基礎的交往理性的努力。然而，當他運用普遍語用學，斷言人們的言談不言明地把四個有效性要求作為先決條件，只有在滿足這些有效性要求的情況下，所達成的共識才是理性的時候，我們特別需要注意期間發生的理論轉換所帶來的根本性變化。原本棲居於生活世界，以具有實質內容的道德規範為基礎的交往行動，被抽空為建立在滿足四個有效性要求之上的“程式合理性”！誠如吉登斯所言，哈貝馬斯的合理性和真理的概念是程式合理性概念，即並不堅持絕對的知識基礎，而是堅持獲得知識的程式。²¹

如果哈貝馬斯動用有關生活世界的哲學試圖去取代古典意義上的理論活動以及先驗哲學，那麼他就必須證明交往理性真的可以停留在生活世界之中，並且作為人們日常實踐的規範基礎。換句話說，這是反思性的、批判性的交往理性安頓在生活世界中何以可能的問題。

哈貝馬斯自信滿滿地騎上語言學轉向的戰馬，提議哲學應該下降到生活世界，別去研究那些形而上學的東西了，與此同時，他又說要對生活世界的畸形進行批判，實現內在超越。似乎在他看來，以往形而上學都不是內在超越，都是以一種外在懸設的某個標準來進行批評，而他的批判是基於生活世界，對生活世界中



各種有效性要求的一種更加合理的發展，從而實現內在突圍。我們對此表示懷疑，哈貝馬斯最終抽出來的交往理性真的是生活世界的東西麼，真能夠來批判生活世界嗎？它與古代哲學的批判有本質分別嗎？

一方面，在哈貝馬斯看來，“哲學能揭示出一種在日常交往實踐中活動的理性”，²² 即交往理性，它是一種在理想化的交往情境下、借助批判論證所達成的共識。交往行為的語用學前提帶有的理想化特徵不可避免，因為四個有效性要求內在地作為人們言談的先決條件，而這些有效性要求動用了關聯著生活世界的假定、習慣和價值，進而，借助批判檢驗所達成的共識，也就超出了這些有效性要求的表達和使用語境。由此，在語言交往和由語言構成的生活世界中，已經內置了超越性的向度。

另一方面，如前所述，哈貝馬斯又不遺餘力地申明交往理性是“一種程式主義的理性概念”²³，它並不同於生活世界中的參與者直覺就能把握到的前理論、前反思的常識，而且，停留在日常生活實踐的交往理性作為一種程式合理性也沒有實質性的、作為行為指標的規範內容，“交往理性不像古典形式的實踐理性那樣是行動規範的源泉”。²⁴

如此看來，哈貝馬斯的交往理性概念似乎更像是康得先驗主義的復活，而不是從生活世界本身發掘出來的理性潛能，因為交往理性概念實在是太依賴於理想的交往主體、理想的交往情境與抽象的語言交往規則了，生活世界中交往行動那活生生的、具有實質內容的道德規範的維度幾乎被驅趕殆盡。交往理性給我們帶來的強烈印象是，它是懸置在生活世界之上，而不是根植於生活世界之中。哈貝馬斯自己也承認“交往理性概念中還留存著先驗表像的陰影”，²⁵ 但是他立即辯解道：“保存在可能會出錯的真理和道德等話語概念中的絕對環節不是絕對者，充其量只是成為批判程式的絕對性。只有利用這種形而上學的殘餘，我們才



能抵抗住形而上學真理對世界的扭曲。”²⁶ 當哈貝馬斯努力地將這種理論建構與傳統先驗哲學劃清界限的時候，往往讓人覺得他力不從心。

造成哈貝馬斯理論進退維谷的根本緣由來自於他試圖借助現象學的生活世界概念來為批判理論奠基所造成的兩個傳統之間的緊張。²⁷ 生活世界作為一個完整而不可分割的背景，始終都是一同給定的，一旦把生活世界界定為哲學獲取整體性和終極性的源頭，那就意味著，給定的自然、歷史、文化傳統，或所謂的原初經驗統統被提升到一種先驗的、在存在論上具有優先性的東西。一旦我們承認生活世界的給定性，那麼，就像哈貝馬斯所說的，“互動參與者也就不再是作為原創者，不再能夠借助有力的行為來控制環境，而是作為傳統的產物（他們身處傳統之中）、團結的產物（他們屬於團結的群體）、社會化過程的產物（他們是在社會化過程中成長起來的）”²⁸。

然而，我們不能忘記批判理論的宗旨，它拒絕社會存在的給定性，把它視為是由人類實踐歷史生成的前提下，強調理論活動是與社會的其他部門並列的一個部分，它始終反對把“事實的給定領域當作有效性的最後根據”²⁹，而是力圖通過解剖當前社會的病理，從中探求超越當前給定的社會安排的歷史替代性選擇。

為此，哈貝馬斯給批判理論提出的雙重任務——哲學在下降到生活世界的同時，又對畸形的生活世界保持一種批判——讓我們覺得他捉襟見肘，窮於應付：“哲學在溝通專家知識和有待深究的日常實踐之間充當瞭解釋者；就此角色而言，哲學可以使用這種專家知識，並使人們意識到這種畸形的生活世界。但它只能發揮批判力量，因為它已不再擁有一種關於好的生活的肯定理論。形而上學之後，具體的生活世界只是作為背景而存在，其非物件性的整體性避免了被理論作為物件來把握。”³⁰ 我們不禁要問：植根於交往理性之上的哲學或批判理論，究竟是生活世界的



解釋者，還是生活世界的批判者？在交往理性面臨著來自生活世界的給定性，與超越這種給定性的批判旨意之間，哈貝馬斯顧此失彼，左支右拙。

六 小結

哈貝馬斯認為，《啟蒙辯證法》拋棄了30年代的跨學科的唯物主義研究綱領，一味地“隱身在抽象的工具理性批判中，對我們這個十分複雜的社會只做了貢獻微乎其微的經驗主義分析。”³¹ 最關鍵的是，體現在《啟蒙辯證法》和《否定的辯證法》的那種寫作理路對理性本身進行了徹底批判，瓦解了批判理論的規範基礎，走上了由尼采所開啟的對現代性的非理性批判的老路。

哈貝馬斯除了對於早期批判理論家的理性懷疑論頗不贊成，批判理論和解的烏托邦主義的方案他也同樣視之為無出路的下策。對於哈貝馬斯來說，資產階級現代性的理想依然具有可靠性，依然可以作為一個基點支撐於對於它的各種社會病態的內在批判，積極的進取方法應該是把進步的解放興趣置於歷史現實中，而不是退縮到審美領域去尋找否定性力量，因為這種烏托邦啟示不僅可疑，而且毫無建樹。

在哈貝馬斯眼中的現代圖景裡，雖然由於生活世界的理性化其結構會發生激烈的分化而形成亞系統，入侵到生活世界之中，壓制人們的語言交往，造成生活世界的殖民化。但是他並不贊同韋伯對合理化過程的解釋，相反，他認為理性的增長呈現若干不同的形式，表現為一個可以朝向不同方向的、可選擇的過程：端看我們究竟是用工具理性行動來取代交往行動，用系統整合來取代生活世界中通過語言交往所達成的社會整合，還是調轉過來，



以交往行動來指導工具理性行動，使系統的發展受控於人們在公共領域中借助交往所達成的共識之下。

但是，當哈貝馬斯在批判第一代理論家的工具理性批判太過悲觀，和解的道路並不能通往期盼的未來，而他借助形式語用學構建的紮根於生活世界、紮根於人們的日常實踐、蘊含在人們的語言交往之中的交往理性，能抵禦工具理性對我們的思想和生活的侵蝕，並以此作為批判理論的規範基礎的時候，我們打量現實，面對活生生的交往活動，其實並沒有看到這種交往理性給我們帶來了何種積極的動力以及切實的成效，甚至於，它似乎輕易就被扭曲為服務於特定目的和利益的工具理性。

造成哈貝馬斯理論的尷尬處境的根源，在於他試圖借助現象學的生活世界概念來為批判理論奠基所造成的兩個傳統之間的緊張，理論的整合工作無法同時滿足交往理性生髮於具有給定性的生活世界，而又要對畸形的生活世界保持一種批判的要求。

無論哈貝馬斯的交往行動存著這樣或那樣的問題，這位法蘭克福學派理論上最集大成者，為批判理論尋求規範基礎的巨大工程無疑是非凡的，他幾乎與現當代所有的重要思潮都有不同程度地吸收、改造、對話和交鋒，並且諳熟古典思想文化。或許，呈現在他的眼界內的萬事萬物，並不是霍克海默和阿多諾所見識到的法西斯主義的橫行，奧斯維辛的死亡工廠，而是經濟全球化不斷推進，資本主義社會的民主和法制建設取得了卓有成效的時代格局，致使他在理喻新形勢下資產階級現代性的理想有著比前輩們更加樂觀的推斷。我們之所以會對偉大的思想家的言辭、論著持續地保持熱情和傾心研讀，最根本的原因是批判理論家們提出的論題對於反思我們的文明、社會和現實生活至關重要。哈貝馬斯的理論確實就是一座高峰，他需要我們認真對待。



注釋

- 1 霍克海默，《批判理論》，李小兵譯（重慶：重慶出版社，1989），189-190。
- 2 哈貝馬斯，《現代性的哲學話語》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2004），137。
- 3 霍克海默，阿多諾，《啟蒙辯證法》，渠敬東等譯（上海：上海人民出版社，2006），6。
- 4 霍克海默，阿多諾，《啟蒙辯證法》，渠敬東等譯（上海：上海人民出版社，2006），8。
- 5 Horkheimer, Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jwphcott (California: Stanford University Press, 2002), 19.
- 6 哈貝馬斯，《作為“意識形態”的技術與科學》，李黎等譯（上海：學林出版社，1999），60。
- 7 哈貝馬斯，《交往行為理論》（第一卷），曹衛東譯（上海：上海人民出版社，2004），373。
- 8 哈貝馬斯，《作為“意識形態”的技術與科學》，李黎等譯（上海：學林出版社，1999），34。
- 9 哈貝馬斯，《認識與興趣》，郭官義等譯（上海：學林出版社，1999），23。
- 10 哈貝馬斯，《認識與興趣》，郭官義等譯（上海：學林出版社，1999），29。
- 11 哈貝馬斯，《作為“意識形態”的技術與科學》，李黎等譯（上海：學林出版社，1999），33。
- 12 哈貝馬斯，《作為“意識形態”的技術與科學》，李黎等譯（上海：學林出版社，1999），71。
- 13 哈貝馬斯，《後形而上學思想》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2001），32-33。
- 14 哈貝馬斯，《後形而上學思想》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2001），34。
- 15 哈貝馬斯，《後形而上學思想》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2001），79。
- 16 哈貝馬斯，《交往行為理論》（第一卷），曹衛東譯（上海：上海人民出版社，2004），349。
- 17 哈貝馬斯，《作為“意識形態”的技術與科學》，李黎等譯（上海：學林出版社，1999），132-133。



- 18 哈貝馬斯，《後形而上學思想》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2001），1。
- 19 哈貝馬斯，《後形而上學思想》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2001），3。
- 20 哈貝馬斯，《交往行為理論》（第一卷），曹衛東譯（上海：上海人民出版社，2004），100。
- 21 Anthony Giddens, "Reason without Revolution", In *Habermas and Modernity* ed. R.J. Bernstein (Cambridge: Polity Press, 1985), 95-121.
- 22 哈貝馬斯，《後形而上學思想》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2001），49。
- 23 哈貝馬斯，《交往行為理論》（第一卷），曹衛東譯（上海：上海人民出版社，2004），367。
- 24 哈貝馬斯，《在事實與規範之間》，童世駿譯（北京：三聯書店，2003），6。
- 25 哈貝馬斯，《後形而上學思想》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2001），167。
- 26 哈貝馬斯，《後形而上學思想》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2001），167。
- 27 陳濤，《批判何以可能》，未刊稿，2015。
- 28 哈貝馬斯，《現代性的哲學話語》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2004），350。
- 29 瑪律庫塞，《單向度的人》，劉繼譯（上海：上海譯文出版社，2008），3。
- 30 哈貝馬斯，《後形而上學思想》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2001），49。
- 31 哈貝馬斯，《現代性的地平線》，李安東等譯（上海：上海人民出版社，1981），17。

