

和解·交往·承認

——批判理論規範基礎的三個維度及其得失

鄧保群

北京大學社會學系

摘要 批判理論作為一種激進的社會理論和哲學方法在西方的研究已頗為成熟，最根本的原因則是他們提出的論題和視角對於打量那個時代的文明、社會和現實生活至關重要。雖然批判理論產生於特定的歷史和社會語境之下，但是它啟動了某些超出了特定歷史的經驗，成為了對我們自身的處境的一種反思，乃至干預。同時，也表明了在新的時代背景下，繼續討論批判理論及其各項命題依然具有意義。

一 導言

(一) 批判理論與“法蘭克福學派”

批判理論總是與“法蘭克福學派”關聯在一起，後者其實是1960年代由局外人貼上的標籤，在這個標籤下，我們能列出長長的一份名單：卡爾·格呂恩堡、亨利耶克·格羅斯曼、菲力克斯·韋爾、卡爾·魏特夫、瓦爾特·本雅明、馬克斯·霍克海默、希歐多爾·阿多諾、弗朗茨·諾依曼、奧托·基希海默、赫伯特·马尔庫塞、艾里希·弗洛姆、弗里德里希·波洛克、列奧·洛文塔爾、於爾根·哈貝馬斯、阿爾佈雷希特·韋爾默、阿克塞爾·霍耐特等等。羅爾夫·魏格豪斯曾總結過1930年代以及紐約時期“法蘭克福學派”的某些典型特徵¹：



- 1、一個研究機構；
- 2、以“管理型學者”馬克斯·霍克海默為代表的學者團體；
- 3、一份宣言：霍克海默1931年的就職演說《社會哲學現狀和擺在社會研究所面前的任務》；
- 4、一種新範式：關於社會一般進程的，“唯物主義的”和“批判的”理論。
- 5、雜誌和出版物：《社會研究學刊》。

端看這份冗長的名單和這幾個特徵的概括，我們自然很難在腦海中清晰的浮現學派的樣貌，魏格豪斯在《法蘭克福學派：歷史、理論及政治影響》一書近一千頁篇幅全面而深入的描述中，呈現了學派從魏瑪時期建立“法蘭克福社會研究所”一直到阿多諾謝世的理論發展過程、學術環境和社會政治的背景。更早對學派進行大範圍的有力探討的學者還有美國歷史學家馬丁·傑伊，他著有獲得廣泛讚譽的《辯證的想像：法蘭克福學派和社會研究所的歷史1923-1950》。但是，我們依然難以從以上兩位學者的敘述中看到將學派一以貫之的核心的“派系精神”，當我們帶著這樣的關心去讀這些學派成員的研究著述的時候，也並沒有能很好的整合出某種一致的理論傾向。但是，如果我們一旦談到狹義上的“批判理論”，我們立刻就會想到上個世紀三十年代始，至今仍持續地發生影響的從霍克海默、阿多諾然後延伸到馬爾庫塞和哈貝馬斯最後到霍耐特的那種相似的理論方法。我們集中討論的也是這幾位代表人物為此所做的理論工作。

從1937年最主要的宣導者和創始人霍克海默發表了綱領性文章《傳統理論和批判理論》開始，“批判理論”的名稱就一直保留了下來，雖然它的不同使用者對它有著不同的理解，就連霍克海默後來也改變了早先的“批判理論”的觀點。然而，“批判理論”這個稱謂最初其實掩藏著的是“馬克思主義理論”，它反映了霍克海默及其同仁的某種主張，那就是把馬克思的政治經濟學



批判作為他們的準則。馬克思的政治經濟學批判本質上是一種意識形態批判，旨在戳穿神學、哲學、道德和法律等等的虛假獨立性，以及它們粉飾統治秩序的功能，並揭示其在物質生活領域中的根基。在學科上，它表現為早期的法哲學批判和後期的政治經濟學批判。當然，這個準則在之後不同時期的理論分析中所占的分量差別很大。霍克海默在走向宗教和審美之前的不同時期都沒有徹底變更過這樣的信念：“我不是在唯心主義的純粹理性批判的意義上來使用這個術語，而是在政治經濟學的辯證批判的意義上來使用這個術語。它直指辯證社會理論的根本方面。”² 他在1971年給馬丁·傑伊做的序言中依然這樣來描述他們的團體：

“一群具有不同學術背景、但都對社會理論有興趣的人，在一個轉型的時代，懷著表達否定的陳述比學術事業更有意義的信念聚集到一起，把他們聯合起來的，是對現存社會的批判性方法”。³ 這樣一群具有不同學術背景、有著優良的學術教養的精英分子，在一個社會急劇轉型、政治運動風起雲湧的時代，懷著尋求人類的解放，把人們從束縛他們的環境中解放出來的信念聚集到了一起，那強有力的粘合劑，就是對現存社會的批判旨趣。

另外，我們可以從批判理論在處理理論與實踐的關係這一問題上，看出批判理論與傳統的理论存在的差別以及它本身的特質。在此，以马尔庫塞為例來簡要闡述。马尔庫塞始終對實踐持有激進的態度，早期他就曾宣導一種“現實的哲學”，以此關注存在的物質條件和歷史維度，從而使哲學指向革命和解放等現實行動，同時毫不留情地批判了傳統現象學對人類實踐的有意無視。正式加入法蘭克福學派後，他繼續在馬克思、黑格爾、佛洛德等思想前輩的基礎上將自己的批判理論體系與社會實踐聯繫起來。在《愛欲與文明》中，马尔庫塞以佛洛德的本能理論為客觀必然性依據，批判和否定了發達資本主義社會，並嘗試建構一個非壓抑性社會。但之後出版的《單向度的人》卻為這種激進的實



踐指向蒙上了悲觀色彩——因為它過於強調發達資本主義對各種反對力量的整合，使人難以看到突破和解放的希望。

隨著1960年代左派運動在全球範圍的興起，马尔庫塞的批判理論的實踐指向更加突出和鮮明，他用一系列飽受爭議的作品向世人宣告自己介入政治和指導現實的抱負。其實作為連貫的思想體系的一部分，马尔庫塞在《單向度的人》中就提出了“大拒絕”（the Great Refusal）的方案。他認為面對一個能夠包容和調和一切矛盾的資本主義，唯一的出路是對既定現實的總體性拒絕——它標誌著與整個社會結構、社會文化以及大眾生活方式的徹底的、全盤的決裂。⁴ 马尔庫塞的後續作品都圍繞著“大拒絕”這個總體方略，討論革命的主體和具體形式。

一方面，马尔庫塞堅守馬克思的主張，依然把工人階級視作革命的主體，沒有工人階級就不可能有真正的革命。⁵ 然而他也意識到工人階級已經被整合的事實，轉而尋求一個由學生、知識份子、少數族裔等群體以及第三世界組成的“聯合戰線”（the United Front）。他們不但承擔起马尔庫塞賦予批判理論的歷史任務，還以马尔庫塞為思想導師和發言人，積極地投身於改造現實的政治鬥爭。

另一方面，马尔庫塞強調只有武力反抗，乃至暴力革命才是鬥爭的正確形式。首先，革命的第一步是推翻學術界長期宣導的價值中立原則。人們必須在既定與可能性、真實與虛假、正確與錯誤之間做出區分，並勇於同那些虛假的觀點和錯誤的政策進行抗爭。更重要的是，抗爭的形式也必須是暴力的。和平主義式的非暴力抗議只會削弱抗爭的效果從而帶來進一步的壓迫。為此，马尔庫塞特意區分了“既定體系的制度化暴力”（the institutionalized violence of established system）與“反抗的暴力”（the violence of resistance）——前者的合法性來自“實在權”（positive right）為既定現實賦予的自我保護的權利，後者的基礎則是公民



的“反抗權”(right of resistance)。它是自法國大革命以來西方文明中最重要的、最神聖的部分，它與實在權同樣古老，甚至高於實在權，由此成為革命的自然法基礎。所以在马尔庫塞看來，對現實的介入和干涉必然採取暴力的形式，因為其目的是為了解放人類，為了捍衛生命本能。⁶

由此可見，马尔庫塞的批判理論的旨趣和現實指向是引導徹底的社會變革，為否定和改造現實提供可能性的“想像”。此外，他認為馬克思主義是歷史的，因而需要根據不斷變換的現實條件來調整和修正理論。按照該原則，马尔庫塞竭力將盛行於1960年代的社會運動納入自己的批判理論，這也導致他後期理論變得愈發激進。霍克海默和阿多諾在三四十年代大體上認同马尔庫塞的理論策略，但是隨著马尔庫塞在時局中愈發激流勇進，兩人逐漸與马尔庫塞分道揚鑣，尤其是一貫和他相互不對眼的阿多諾批判他這個同事腦袋發昏，與之相反，阿多諾採取的是“不參與”的態度。

雖然“批判理論”成員內部的思想來源差異很大，但是，對現存社會的批判成為霍克海默最核心圈子裡的那些理論家們用來描述他們自己的研究工作最重要而最有辨識度的標誌，雖然，在很多場合，“批判理論”與“法蘭克福學派”都是彼此的代名詞。但是對於我們所要討論的主題來說，是狹義的批判理論而不是寬泛的法蘭克福學派將被納入研究的範圍。作為一個影響深遠的學術團體，成員內部的差異性也很明顯，我們簡要地交待一下將要重點討論的幾位理論家的生平簡介（主要參考的是魏格豪斯和傑伊所寫的批判理論的研究傳記）和主要的理論來源，有利於接下來的寫作中相關的解釋和評析。

1903年9月11日，阿多諾在法蘭克福出生，家境富裕的他成長於一個藝術（尤其是音樂）興趣極其濃厚的氛圍中。父親是德裔猶太人，一個大酒商，母親是信奉天主教的歌唱家，是貴族家



庭的法國軍官的女兒，姨母是個知名的鋼琴家，一直和她姐姐生活在一起。母親和姨母從小就給阿多諾灌輸音樂知識，使他在孩提時代就迷戀上了音樂，這種迷戀伴隨了他一生。1925年初，他一拿到博士學位後，就跑到維也納跟隨阿諾德·勳伯格（Arnold Schoenberg）的高徒阿爾班·貝爾格（Alban Berg）學習作曲，由愛德華·施托伊爾曼（Eduard Steuermann）教授鋼琴。阿多諾對勳伯格的“十二音體系”的無調性音樂推崇備至，認為勳伯格的音樂否定了資產階級的調性原則，他在和朋友的通信中寫到：“勳伯格主義的一切都是神聖的”，“在當代其他音樂中只有馬勒還算得上一家。無論是誰們只要反對勳伯格，都將被擊得粉碎。”⁷ 雖然阿多諾最後並沒有成為一個名副其實的音樂家，但是長久的音樂薰陶和訓練，對他後來的著作產生了深刻的影響，甚至深入到了理論方法的模式，他的思想風格本身，即帶有無調性風格，僅僅從1921年到1932年，不到30歲的阿多諾發表的討論音樂批評和音樂美學的文章就有一百多篇！作為現代藝術堅定不移的支持者，阿多諾的最為深刻的成果體現在巨著《美學理論》一書中，這部作品一直到1969年他謝世還未完成。

在阿多諾15歲的時候，西格弗里德·克拉考爾（Siegfried Kracauer）就向他講授德國古典哲學，從這個時候起，就開始研讀康得的《純粹理性批判》。19歲那年，他在新康得主義者漢斯·科內利烏斯（Hans Cornelius）（霍克海默的學術導師）的關於胡塞爾的討論班上認識了霍克海默，21歲，在科內利烏斯的指導下以論文《胡塞爾現象學中事物和意向之先驗性》獲得哲學博士學位。1925年6月，阿多諾拜訪了他年輕時代的光輝榜樣，當時作為流亡者住在維也納的盧卡奇。在霍克海默的仲介下，24歲的阿多諾開始與德國當時的馬克思主義者發生緊密接觸，與恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）、貝爾托爾特·布萊希特（Bertolt Brecht）、庫爾特·魏爾（Kurt Weill）成為朋友，並和列奧·洛文塔爾（Leo



Lwenthal) 建立了終生友誼。通過克拉考爾，阿多諾結識了最重要的朋友本雅明，之後經常見面，自1927年起，本雅明對他的影響已經超過了他的老師。

阿多諾與批判理論其他成員一樣，都厭惡封閉的哲學體系，因為它會扭曲哲學本質上的“開放性、探索性及未完成性”，所以我們可以看到，霍克海默和阿多諾的著作中充斥著大量的格言和隨筆來表達其思想，這同樣可以視為無調性的作曲原則在哲學寫作中的實踐。當然，本雅明的哲學思想和寫作風格也對阿多諾產生了深遠的影響。在阿多諾眼中，黑格爾的哲學體系就是惡魔，在他的主要著作中，都會對其用力抨擊。由於表述的晦澀和思想的深刻、靈動，阿多諾的著作令太多研究者望而卻步，根據馬丁·傑伊的披露，克拉考爾有一次跟阿多諾抱怨，閱讀他的著作由一種頭暈目眩的感覺，當時阿多諾惱怒地表示，讀者必須把他的作品全部吸收了才能真正領悟其中的每一種含義。阿多諾在原則上反對輕描淡寫地解釋他的思想以迎合大眾，“他樂於堅持，真正的哲學是抵抗釋義的思想典型”，“他指責那些易於交流為名而竊去交流內容批判實質的人，並因此而激烈反對迫不及待地把艱深的思想降為日常語言的會話方式的作法。”⁸ 這一點，他的學生哈貝馬斯則完全不同意。

霍克海默比阿多諾長8歲，是一個傑出的實業家的獨子，他的雙親都信仰猶太教，而且一直按照一種嚴格的猶太方式生活，在霍克海默16歲的一次舞會上，他就結識了波洛克，三年之後，又與阿多諾成為同學，霍克海默直到1919年才開始在慕尼黑念大學，學習心理學、哲學和經濟學，一年後，他和波洛克轉到美茵河畔法蘭克福。在法蘭克福的教授中，格式塔心理學家弗里德里希·舒曼(Friedrich Schumann)和漢斯·科內利烏斯(Hans Cornelius)對他影響最大。科內利烏斯推薦他到弗雷堡跟隨胡塞爾學習了兩個學期，期間遇上了海德格爾，霍克海默在和朋友



的通信中寫道，海德格爾在教導他的那些人當中是最重要的一個。霍克海默的博士論文是《目的論判斷的自相矛盾》，在取得學位後，他在法蘭克福大學獲得了一個助教職位，開始正式投身哲學的學術生涯。1925年，他以論文《康得“判斷力批判”作為理論哲學和實踐哲學之間的紐帶》通過了授課資格答辯。1926年至1931年寫就的一些筆記，包含了霍克海默之後創立批判理論的一些核心思想，除去《長大成人》這部小說集，主要體現在《資產階級歷史哲學的起源》、《一種新的意識形態觀念？》和《社會哲學現狀和擺在社會研究所面前的任務》這些作品。

對社會的不公正和貧富差距懸殊一直是霍克海默最關注的問題，早在他1916年寫的小說《萊昂納德·施泰勒》中就反映了他為身為特權階層的少數人而感到愧疚。在《破曉與黃昏》中，他還細緻地描述了窮苦勞工們的悲慘處境。霍克海默逐漸地把他對所處時代的認識充分地融入了理論的表述中：理論知識與總體非人性的社會世界以及對變革的迫切需要之間存在巨大的分裂，因此，要保持對現世事物的一切秩序的批判，將自己的理論與一切偽裝的形形色色的形而上學劃清界限，希圖把在現實層面把已經被整合進資本主義社會的工人階級的革命需要激發出來。佛洛德精神分析哲學的一些方法在跨學科的唯物主義研究中佔據了重要地位。但是，霍克海默的理論方案並不像馬克思和盧卡奇那麼激進，也沒有寄希望於無產階級在歷史的驅動下會發展成為自為的階級，從而開創一個嶄新的世界。他認為通過對人類生存條件的改善使得人們的基本需要得到更好的滿足，而且讓某些文化價值得到實現才是現今世界的第一要務。在此處，我們已經可以看到霍克海默的歷史唯物主義的思想中已經混雜了叔本華對肉身性維度的關注。在他哲學思想的後期，他轉向了叔本華，並自稱叔本華是對他影響最大的哲學家，這種轉向並不稀奇，早年他就是通



過叔本華才瞭解哲學的，1930年擔任了社會研究所主任後，在他的辦公室裡，赫然的掛著叔本華的畫像。

出生於猶太教的家庭以及活躍在以猶太學者為主體的學術集體裡，霍克海默也流著神學思想的血液，實際上，1935年《對宗教的思考》一文，就可以看出神學在他的理論中早已潛伏著。1963年的《有神論與無神論》則指出：若沒有上帝，強調拯救的絕對意涵，是徒勞的。哈貝馬斯曾明確宣稱，他對霍克海默的認同要遠甚於阿多諾，霍克海默對宗教在現代性建構中的重要作用的強調，對哈貝馬斯後期的理論產生了直接影響，儘管他對老師思想中的叔本華色彩和猶太教的悲觀主義表示異議。

今年88歲高齡的哈貝馬斯是批判理論的第二代旗手，是當今世界影響最大的哲學家和社會理論家之一，他仍然積極地參與到世界格局的理論爭論中，並以非凡的毅力著書立說。哈貝馬斯的學術成就涵蓋之廣鑽研之深令人驚歎，哲學體系宏大而完備。1929年6月18日，哈貝馬斯出生於德國的小城古默斯巴赫，1954年完成博士論文《論謝林思想中的矛盾》後，成為一名新聞記者。1956年，哈貝馬斯正式出任阿多諾的助手。隨後在海德堡大學執教20年，後來成為法蘭克福大學哲學與社會學教授。1971年成為馬克斯·普朗克研究所的副所長，11年後返回法蘭克福大學任教。1994年正式退休。

哈貝馬斯的知識背景博大精深，主要是德國古典哲學（康德、費希特、謝林、黑格爾），馬克思主義哲學（馬克思、盧卡奇、科爾施、早期法蘭克福學派），佛洛德的精神分析，美國的實用主義哲學（皮爾斯、杜威、米德），語言分析學派（J.L.奧斯丁、J.R.塞爾、阿佩爾），伽達默爾的解釋學，胡塞爾、海德格爾的現象學，社會理論（韋伯、西美爾、舍勒、塗爾幹、帕森斯）。



哈貝馬斯取得大學授課資格的論文在1962年以《公共領域的結構轉型》為名出版，不久，出版了論文集《大學生與政治》，早期對公共領域、自由民主的交往維度的著迷，成為日後他的批判理論觀念的關鍵要素。從60年代初期到80年代，哈貝馬斯在社會科學方法論與哲學層面上開始嶄露頭角，一系列影響很大的作品發表，《理論與實踐》、《認識與興趣》、《社會科學的邏輯》、《作為意識形態的科學與技術》、《合法性的危機》、《重建歷史唯物主義》、《交往與社會進化》。這個時期，哈貝馬斯介入了幾次著名的思想論戰，比如與批判理性主義學派的論戰，與盧曼的爭論以及與哲學解釋學之間的爭論等等。哈貝馬斯此時的興趣逐漸轉向語言哲學領域，為他之後的交往行動理論奠定了普遍語用學的基礎。從80年代初到90年代，是哈貝馬斯的學術成熟期，主要著作包括《交往行為理論》、《現代性的哲學話語》、《後形而上學思想》等，其中，《交往行為理論》影響最大，受到的挑戰也最大，該時期與他進行論戰的主要力量是後結構主義的哲學家，典型的是利奧塔。90年代至今，政治哲學成為他關注的焦點，《在事實與規範之間》、《包容他者》、《後民族結構》等。

哈貝馬斯給我們呈現的是一個堅定維護現代性啟蒙的形象，在他看來，對啟蒙的批判雖然有道理，但是不能不承認啟蒙依然有其解放潛力，由此，他與第一代批判理論家形成鮮明的理論差異，後者對啟蒙進行了深刻持久地批判。哈貝馬斯針對他的前輩們直接提出了批判理論的合法性問題，即批判理論基礎的正當性的問題，在很多人看來，他捍衛啟蒙運動的方案、論證資產階級民主理想的潛能以及動用美國的實用主義整合進自己的理論，被認為是對批判理論事業的“背叛”。但是，在另一個層面上，哈貝馬斯是徹底地貫徹了霍克海默在社會研究所早期的跨學科唯物主義研究計畫的人。



霍耐特於1949年生於德國北部城市埃森（Essen），曾經在波恩、波鴻、柏林等地學習哲學、社會學和日爾曼語言文學。從1974至1982年，霍耐特在柏林自由大學以《權力的批判：福柯與批判理論》一文獲得哲學博士學位，1984年到法蘭克福大學做哈貝馬斯的助教，並得到哈貝馬斯的賞識。1990年通過教授資格考試，在康斯坦茨大學哲學系任教，1992年轉到柏林自由大學，1996年正式受聘法蘭克福大學哲學系社會哲學教授，接任哈貝馬斯的社會哲學教職。2001年3月，法蘭克福大學社會學研究所舉行交接儀式，霍耐特正式接替弗里德堡（Ludwig von Friedeburg）成為研究所的“第三代”核心人物。圍繞在他身邊的著名學者，還有阿爾布萊希特·維爾默（Albrecht Wellmer）、塞拉·本哈比（Seyla Benhabib）、漢斯·約阿斯（Hans Joas）、克勞斯·奧佛（Claus Offe）等等。

霍耐特受哈貝馬斯的思想影響直接而明顯，在哈貝馬斯那裡的理論資源大部分都可以在霍耐特這裡找到，批判理論內部自不用說，還有法國後結構主義（福柯——他自己可能不願意要這個標籤，利奧塔、德里達），德國古典哲學（尤其是黑格爾，霍耐特就是研究黑格爾的哲學起家），美國的實用主義（米德和杜威），社群主義（查理斯·泰勒、沃爾澤、麥金泰爾等），心理分析學說（溫尼科特自我心理學、J.本雅明對象關係理論），政治哲學（馬基雅維利、霍布斯、馬歇爾、馬克思、索雷爾、薩特等），自由主義哲學家（羅爾斯、德沃金、哈耶克等），女性主義等等。雖然看起來錯綜複雜，但是對於他的承認理論的形成發展而言，影響最大的主要就是哈貝馬斯、黑格爾、福柯、米德和泰勒等人。

霍耐特極力強調黑格爾政治哲學的當代價值，他從黑格爾的哲學體系中發掘承認理論的思想資源，並且試圖使黑格爾法哲學再現實化。雖然嚴格說來，承認理論並不是霍耐特的原創性理



論，但是他把承認理論引進批判理論，以積極的姿態干預現實世界，很大程度上激發了批判理論的活力和實踐性。和哈貝馬斯一樣，他也告別了早期批判理論的生產勞動范式，繼承和改造了哈貝馬斯的交往範式。霍耐特的承認理論也聚焦於前理論的維度，區別於哈貝馬斯的生活世界，他關注身體和情感，這得益於福柯的身體規訓理論以及當代心理分析學說。米德的社會心理學為霍耐特提供了在後形而上學的條件下，改造黑格爾哲學的堅實的經驗基礎。在與泰勒的社群主義倫理學的爭論和思想的借鑒中，霍耐特可以不斷地完善他的理論。

上個世紀六七十年代，女權運動、生態運動、反戰運動、民權運動等各種社會運動聲勢浩大，傳統馬克思主義基於歷史唯物主義的生產範式和關於人的解放的邏輯——社會主義革命和階級鬥爭——逐漸被移除理論的焦點之外，在新時期的政治運動中成長起來的霍耐特，面對的是冷戰結束之後，經濟全球化不斷推進的新的現實問題：全球金融，跨國化生產，全球環境問題，婦女、少數族裔、同性戀者這些弱勢群體在全球競爭中遭受衝擊，失業群體擴大甚至波及到中產階級，多樣化的新的社會運動此起彼伏，各種形式的恐怖主義不時地發生……我們可以看到這些多元的抗爭的形式或輕緩或激烈地在表達著自己的訴求，它們和我們一起進入了一個全球化的“後革命”時代。所以，政治倫理問題成為霍耐特思考的中心。在21世紀的今天，如何在這樣一個價值、文化多元的時代謀求生存和承認，已經成為一項公眾論題，在可預見的未來，就此的討論將會持續地佔據主要舞臺。當然，一個好的理論家一定是博採眾長並獨樹一幟，如何衡量霍耐特的思想還為時尚早，因為他自己尚且還在不斷修整、完善自己的理論。我們在此只是做一些粗線條的描畫，讓他的思想脈絡是如何與傳統對接並且在哪一個層面上做了拓展的起承轉合能有大致地瞭解，以便我們之後的論述能盡力切中要害並且預防過度發揮。



（二）批判理論的理論語境

眾所周知，馬克思主義是以“使現存世界革命化”和實現人類的自由和解放的終極目標為宗旨的，憑藉無產階級與哲學之間的辯證關係的論述使其實踐哲學帶有鮮明的政治行動的批判色彩，而政治經濟學批判則通過揭示異化的物質生活領域中的強制根基，使得無產階級的社會動員的革命效果得以增強，政治行動獲得了合法性根據。但是，在20世紀初的國際共產主義運動中，馬克思和恩格斯的傳統革命觀在不同國家和不同地區經歷了不同的命運，東方的俄國十月革命勝利的成功取得與西方無產階級革命的接連失敗，使得一些馬克思主義理論家從不同角度思考無產階級的命運和革命策略問題。

在馬克思那個年代，意識形態的力量並不像後來那般強大，馬克思認為，當時的無產階級並未受到意識形態的侵蝕，無產階級的非人的生存狀況，就表明資產階級意識形態的虛假性，當務之急是通過政治經濟學批判，即對現存的資本主義生產關係的批判，發現資本的辯證法，從而找到揚棄資本主義的客觀條件。但是，無產階級並沒有發生如馬克思所預料的那樣發生推翻資產階級的革命，相反，隨著科技的發展，生產力的提高，生產組織的合理化，無產階級的絕對貧困化逐漸消失，無產階級的革命意識不斷地受到資本主義意識形態的遮蔽和侵蝕，他們已經被整合到資本主義社會中了。思考無產階級的命運和革命策略問題存在很大分歧，一方面，第二國際的理論家依然堅持“經濟決定論”，把革命失敗歸因於經濟條件尚未成熟，只要經濟條件成熟了，革命會自發產生；另一方面，後來被人們稱為早期的“西方馬克思主義”者的格奧爾格·盧卡奇（Georg Lukács）、卡爾·科爾施（Karl Korsch）和安東尼奧·葛蘭西（Antonio Gramsci）認為革命失敗的原因是無產階級階級意識的缺乏。由於盧卡奇的理論思想



對批判理論的影響最為直接，所以我們接下來主要是簡要論述代表他早期哲學思想的《歷史與階級意識》。

通過探討物化和物化意識，盧卡奇闡述了資本主義的發展進入了一個新階段，意識形態出現了新面孔，無產階級的革命意識、階級意識被遮蔽的資本主義社會的普遍現象。借助於韋伯關於社會合理化過程對於整個資本主義社會具有構成意義的思想，依據馬克思《資本論》第1卷中對“商品拜物教”的剖析，盧卡奇闡明了他的“物化”概念，用以表達資本主義商品制度使人與人的關係轉化為物與物的關係，物的世界統治人的世界的現象，“物化”關係中最重要的東西是“根據計算、即可計算性來加以調節的合理化的原則。”⁹即韋伯的形式合理性。隨著“合理機械化”和“可計算性”的原則遍及生活的全部表現形式，現實的每一個現象似乎都能被設想的規律體系所把握，預測的可能性變得越來越大，主體也就越發變為只是對認識的規律提供的機遇加以接受的機體，這種理解世界的方式將人降格為物，勞動主體必然遭受相應地分割。物化結構也越來越浸入到人的意識之中，導致人們獨立的人格、獨立的思想的喪失進而失去對社會總體性以及發展趨勢的認識。

作為黨內主要的政治領導人，盧卡奇宣導恢復馬克思主義哲學的黑格爾傳統，重啟哲學對社會歷史進程各組成部分和要素之間的有機的、辯證的聯繫的總體性（totality）認識。依據盧卡奇的見解，無產階級作為主體與客體統一的、歷史的自覺總體，通過主客體相互作用以及主體對客體的實踐改造的階級行動，能夠打破新形勢下的資本主義商品經濟的發展導致的物化結構，從而實現社會歷史的革命化。盧卡奇意願將主客體統一的總體方法訴諸無產階級達至“唯物地”改造黑格爾的目標，但是正如他後來自己也承認的那樣，這裡的變更依然是在黑格爾的唯心主義框架中游走。



自韋爾在德國建立法蘭克福社會研究所以來，在法蘭克福的學術環境裡，馬克思主義在大學中一直得到重點研究，並且當時的研究成員大多數是德國共產黨內的活躍分子，他們研讀和發表科爾施和盧卡奇的著作，這很大程度上對後繼理論的發展定下了基調。到了卡爾·格呂恩堡（Karl Grünberg）主政研究所之後，除了馬克思主義的理論著作，他還進一步明確了以研究社會主義和工人運動史為目標的研究綱領。所以，在20世紀20年代，這裡出產了一系列的工人運動傳統問題的研究作品。我們知道，同一個時期的另外兩位重要的理論家科爾施和葛蘭西與盧卡奇一樣，都是各自黨內的骨幹和當時革命群眾鬥爭的直接參與者和組織者，指出這點並不是無關緊要的，因為他們的理論後輩們逐漸呈現出與政治實踐和政治組織相脫離的特點。隨著法西斯主義和史達林主義的興起，馬克思主義理論與歐洲工人階級運動的群眾性實踐相結合的潛在力量遭到破壞和瓦解。

三四十年代的局勢比盧卡奇所看到的世界要更加的風雲變幻：歐洲工人運動的輪番失敗、納粹的興起、二戰的爆發、流亡期間對美國工業社會新變化的觀察感受等等，這使得社會研究所對無產階級的革命潛能、階級鬥爭作為歷史的動力喪失信心。1930年，霍克海默接任社會研究所所長施行了新的規劃，不再把歷史唯物主義作為核心的指導方針，而是“通過將社會哲學和經驗性的社會科學熔鑄於一爐來克服馬克思主義的危機。”¹⁰ 我們可以直接從他們創辦的學術刊物的更名中看出來，1932年停止發行《社會主義和工人運動史文庫》，變為《社會研究雜誌》。社會研究所新聚集的這一大批青年知識份子，他們中的絕大多數人的理論來源既不是馬克思主義也不是工人運動，實際上，他們對德國階級鬥爭的前途抱懷疑態度，懷疑很快就得到證實，1933年納粹取勝，社會研究所被迫流亡美國，1934年隸屬於紐約的哥倫比亞大學。



現實層面的處境是一系列悲劇的上演，對當時德國思想界霍克海默也非常不滿並對之檢討，在霍克海默看來，20世紀30年代的德國思想界雖然繁榮，但是他們既無視歷史舞臺中個體的苦難，回避與具體的社會生活現實打交道，又無力把握當前社會安排中非理性的一面，不抱有對於進步的社會變革的信念和期待。比如，庸俗馬克思主義把唯物主義僵化為以物質本體為基礎的新型形而上學；30年代的生命哲學在強調個人的主觀性、內在性方面走得太遠，削弱了社會行動的重要性，它還傾向於不加選擇地攻擊科學思想本身的有效性，以至於有否定理性本身成為非理性主義者之嫌；實證主義的自然科學化放棄反思，信仰給定事實淪為事實拜物教；新康得主義馬堡學派把社會生活的決定性因素只是歸結為學者的理論活動，認為可以從數學中推出任何資料的所有規定，沒有弄清科學真正的社會功能；叔本華哲學則散發著濃厚的悲觀主義等。

在這種情況下，借助一種帶有實踐傾向、內含解放旨趣、對合理生活條件的關心以及把所有個人的幸福作為目標的社會批判理論，剖析社會生活的病理，清除各種意識形態的遮蔽，從不公正的憤怒中汲取力量，把人們那些未曾明確表達出來的、超越或變革當前社會的需要公之於眾，就成為批判理論所尋求的目標。

較之於馬克思以及正統馬克思主義者，批判理論的轉向與推進在於，它把“注意力指向如何理解世界中的否定的、批判的力量消失的問題上”，“把精力集中到被傳統馬克思主義貶黜到第二位的現代社會中的文化上層建築方面”。¹¹ 佩里·安德森對此的判斷和傑伊相差無幾，他指出自20世紀20年代以來，“西方馬克思主義”出現了“主題的創新”，“漸漸地不再從理論上正視重大的經濟或政治問題”，¹² 轉而“自始至終地主要關注文化和意識形態問題。”¹³



促使這種轉向的動因，除了上面提高的動亂的國際政治和與具體的社會生活現實相疏離的思想形態之外，在馬克思主義本身也有一股有力的內在決定因素，那就是馬克思早期著作中最重要的作品——《1844年經濟學-哲學手稿》——在1932年的發表，盧卡奇流亡莫斯科期間，曾親自辨認這些手稿，據他自己所述，這段歷史永久地改變了他對馬克思主義的解釋。對马尔庫塞來說，人的本真存在問題在青年馬克思這裡得到了正確的處理：資本主義不僅是經濟和政治的危機，而且是威脅人的本質的大災難。因此，急需的不是政治的或經濟的改革，而是總體革命。弗洛姆也認為，對資本主義社會進行批判的關鍵在於對人類真正的本質進行反思。霍克海默在《傳統理論與批判理論》中，明顯地帶著青年馬克思的方式對批判理論作出解釋。雖然青年馬克思的思想對於阿多諾並不具有關鍵性影響，但是他在《音樂的社會地位》一文中，還是指出了資本主義社會封死了所有的道路，人們希圖沖出藩籬，去實現其本真的存在。

（三）批判理論規範基礎研究之正當性

1. 批判理論的規範基礎之爭

我們不是要在研究中盲目求新求異，而不顧理論本身的社會時代背景和效應，相反，我們的目標是緊緊把握住三代理論家圍繞著批判理論最核心的爭論點——如何澄清規範基礎——所展開的闡釋和論爭進行檢討，並且將之置於德國的歷史文化傳統脈絡中，以及二戰之後歐洲哲學和社會科學的走向中，甚至回溯到更加久遠的西方哲學傳統一些主要論題中設身處地地考量，集中力氣把關於規範基礎的討論之內在邏輯承轉清晰地呈現出來。

我們之所以對批判理論的規範基礎的問題產生興趣，是因為所有的批判理論家們都有一個至關重要的基礎性的預先設定——



對於人類存在的生存狀況的關心。顯然，青年馬克思的《1844年經濟學—哲學手稿》讓他們堅信他們的努力的方向是正確的：對資本主義社會進行批判的關鍵在於對人類真正的本質進行反思，現實的、感性的人應該怎樣達至解放。無論他們在多少程度上繼承了馬克思主義的思想，在這一點上，他們是高度一致的。哈貝馬斯和霍耐特也不例外。

理論和實踐之間的關係，在馬克思的用法中兩者是一種辯證關係，革命活動的目標應理解為理論和實踐的統一，它將直接對抗資本主義的普遍狀況。批判理論既是理論性的，又是實踐性的，它的規範基礎，不是與現實無涉的純粹經驗陳述，而是包含著對人類生存狀態、人在這個世界裡如何安身立命的評判。我們的研究思路就是集中於這一條雖然曲折，但是清晰可辨的線索，盡最大的力氣去理喻和論證，設身處地地打量這些思想家動用過的理論和實踐，從而能帶著某種使命感反觀我們今天的社會和生活。

哈貝馬斯對第一代批判理論家的理論策略最核心的批評，就是後者始終沒有能夠澄清出批判理論自身的規範基礎是什麼。在哈貝馬斯強有力地影響下，一旦提及批判理論的規範基礎，人們首先只會想到哈貝馬斯，其次才是霍耐特和其他學者。這導致我們想當然地要麼認為霍克海默和阿多諾的批判沒有根基，要麼指責他們陷入了一種理性懷疑論，要麼惋惜其實踐上的無能只能退縮到審美領域。因而，關於第一代批判理論家的“規範基礎”的討論並不多（很多學者似乎認為談論霍克海默和阿多諾的規範基礎簡直就是一個假命題），在整個學派的理論脈絡裡專論規範基礎的研究，在我們比較有限的閱讀範圍，只有很少的發現。霍耐特及其研究者，倒是有一些專門針對規範基礎做過指向性論著，只是，霍克海默和阿多諾在其中依然被冷落。單單針對規範基礎在不同時期，在不同的理論家那裡受到的差異極大的待遇這一點來看，就足以引起我們探究的興趣。



當然，我們在上一節中羅列的批判理論的總體性概述的著作和論文中，其中有一些涉及到了規範基礎的問題，但是並沒有專門做深入地分析，而且大家的處理方式是把它列在西方馬克思主義的體系之下進行觀照，參照點在於是否偏離了馬克思主義，如此，很大程度上會減弱批判理論內部關於該問題的論爭之間的張力。我們在極力凸顯學派內部的這種張力的時候，同時會時刻提醒自己是在研究西方馬克思主義最重要的一支隊伍，所以不會忽略掉馬克思主義的政治經濟學批判和勞動的規範性內涵。既要寬廣的視野又要兼顧具體的打量，這給我們的寫作任務提出了很高的要求。

哈貝馬斯認為，《啟蒙辯證法》丟棄了30年代通過哲學和社會科學的聯合對資本主義進行總體批判的綱領，針對理性本身的徹底批判瓦解了社會批判理論的規範基礎，而《否定的辯證法》等著作，根本就無意於提供一種規範的尺度。事實就是如此，阿多諾總是毫無保留地宣稱，他否認有向理性概念提供系統基礎的可能性，理性已經喪失了任何立足之地，理性在資本主義社會中已經絕跡。哈貝馬斯反對阿多諾的策略，深層次的原因是他認為資產階級現代性的理想不應該被拋棄，它依然有其潛能，關鍵看我們如何去重新挖掘出來。當勞動無法與資本對抗，也不能實現資本主義現實的變革的時候，早期理論家折返回德國傳統理性概念甚至古希臘思想那裡汲取批判性資源。但是，理性也遭遇到20世紀現實的衝擊，批判理論就不能無批判地訴諸理性。最後，堅決地走了審美這條路。

在我們看來，如果以規範基礎為尺規來衡量第一代理論家的業績，會極大地削減他們論題的豐富性、深刻性和批判性。並不是說霍克海默和阿多諾沒有致思“規範基礎”，而是他們認為，一旦在現實生活中設定或認可了某種規範基礎，就承認了資本主義制度和現實的某種合理性，理論的批判鋒芒就會銳減。批判，一定是不合時宜的，這也是它最為本真的形態。也並不是阿多諾



沒有想到交往，而是因為他認為資本主義或者說系統的整合能力太大，根本沒有交往和承認的可能性。

所以他們總是刻意地回避去落實“規範基礎”，堅持徹底地否定。就像傑伊說的那樣，否定的意思乃是指拒絕以任何固定的方式來界定自身，這樣他們也就堅持了尼采的格言：偉大的真理要求被批判，而不是被偶像化。當徹底地否定掏空了理性的規範內涵之後，他們就走向審美來保持思想的自主性，一以貫之地錯開在社會世界裡建立規範基礎的路線。難怪哈貝馬斯一提到要為批判理論奠定規範基礎的時候，阿多諾和霍克海默就會發火，因為這已經不是理論上一般的修修補補，而是“斬草除根”式的反動。之後摩擦升級，哈貝馬斯還為此而出走過，可見理論上的分歧如此之大，以致師生感情破裂。其實早有先例，當马尔庫塞在《愛欲與文明》中運用本能動力學，試圖為批判理論提供獨立的批判標準的時候，阿多諾迅疾地對該書進行批評，勸告马尔庫塞必須沿著與他本人和霍克海默相同的出路走下去：繼續把基礎隱藏起來，不要把它作為坐實而確定的東西呈現為思想的中心焦點。

所以，嚴格說來，在《啟蒙辯證法》之後，第一代批判理論家那裡並沒有什麼“規範基礎”。當我們在說到霍克海默和阿多諾的批判標準的時候，要麼避免使用規範基礎這一詞語，要麼給其打上引號。（我們在前面已經這麼做了，下面提及和解的觀念作為“規範基礎”的時候，我們也是加上引號）這是哈貝馬斯和霍耐特竭力詬病的地方，卻是阿多諾引以為傲的戰場。我們的論文以後就圍繞著這個火藥桶開啟討論。

2. 學界關於批判理論規範基礎的研究

哈貝馬斯以交往理性為批判理論奠基的那部分，學界基本達成共識，針對此的研究論文和著述汗牛充棟，將大量相關研究



做一番梳理工作量極繁重，意義也不大，所以，我們就把注意力放在交往理性是否真的能承擔起作為批判理論規範基礎的使命的考量上。接下來，我們只是簡要介紹一些關於早期批判理論家的“規範基礎”和探討霍耐特承認理論規範內涵的文獻。

馬丁·傑伊在獲得廣泛讚譽的《辯證的想像：法蘭克福學派和社會研究所的歷史1923-1950》一書中第二章“批判理論的起源”裡指出，強調理性是法蘭克福學派著作的一個顯著特徵，其來源於黑格爾是明顯的，霍克海默在其一生中不斷重複指出，從根本上說，理性是任何一種進步的社會理論的基礎。他的理性概念很難把握，是根據德國傳統哲學理解的意義來使用的，意指一種超越單純的現象把握深層現實的能力，它是批判理論賴以建立的主要基礎。马尔庫塞可能是最接近古典理性觀念的人。傑伊認為，在早期的批判理論那裡，有一個基本的非實體性的理性和真理的概念，它植根於社會條件中但同時又超越它，它與實踐相關聯但又與之保持一定距離，它存在於對資本主義社會的內在批判之中。傑伊模稜兩可的表達方式讓我們仍然無法獲知理性的明確界定。

羅爾夫·魏格豪斯在《法蘭克福學派：歷史、理論及政治影響》一書近一千頁篇幅全面而深入的描述中，呈現了學派從魏瑪時期建立“法蘭克福社會研究所”一直到阿多諾謝世的理論發展過程、學術環境和社會政治的背景。依據他的見解，完成《啟蒙辯證法》之後的批判理論家，並不是通常所理解的那樣，走上了徹底的理性批判之路，霍克海默的《理性之蝕》作為《啟蒙辯證法》的姊妹篇顯示了作者想把西方形而上學傳統的“客觀理性”（objective reason）與近代以來科學推崇的形式理性或工具理性的“主觀理性”（subjective reason）對立起來的願望和籲求。即是說，霍克海默欲把形而上學背景中闡發的客觀理性作為批判理性主觀化的規範前提。



理查·沃林（Richard Wolin）在《文化批評的觀念》中提出，我們不能太囿於哈貝馬斯對早期批判理論家的批評——指責他們拘泥於笛卡爾開創的意識哲學範式——而忽視了後者的理論論題的豐富性和複雜性，1937年的“傳統理論與批判理論”以及之後的一系列作品，比如马尔庫塞的《哲學與批判理論》、《理性與革命》、《單向度的人》和霍克海默的《哲學的社會功能》與《理性之蝕》等著作中，批判理論已開始對西方哲學理性主義進行重估。沃林想提醒我們，要多維的看待批判理論的前輩為此做過的努力，才能對他們之後的發展路向有一個清醒的認識，以及切當地體察法蘭克福學派對西方理性主義遺產的舉棋不定。

在《勞動與工具行為：論批判理論的規範基礎》（1980）一文中，霍耐特認為勞動概念是貫穿馬克思的整個理論的核心範疇，雖然不同時期被賦予的涵義存在差別，它在社會理論、認識論和實踐-規範三個不同層次行使著不同的功能。

出於對蔑視現象的關注和挖掘，霍耐特解釋了在黑格爾和米德等人那裡未曾受到重視或真正解答的問題：社會鬥爭、衝突和變革的動機何在？強暴、剝奪權利和侮辱這三種蔑視形式都是激發社會衝突的行為動機，它們作為對承認的拒絕與否定，提供了為承認而鬥爭的理由和對現實展開批判的基礎。我們可以從《正義的他者》英文版的題目——《Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory》（《蔑視：批判理論的規範基礎》）——看出霍耐特的意圖。

安德森（Joel Anderson）把霍耐特視為法蘭克福學派第三代領袖，主要原因是霍耐特的承認理論把重塑批判理論的規範性擺在一個顯著的位置上面。哈迪門（Michael O. Hardimon）認為霍耐特的研究計畫兼顧解釋性、規範性和批判性，並且三者緊密地聯繫著，其目標是為了建立一種具有規範內容和批判性的社會理論。萊文（Andrew Levine）高度評價了霍耐特的成名作《為承認



而鬥爭》，宣稱該書基於人們對為承認而鬥爭的普遍性和不可或缺性，為具有規範內涵的社會理論提供了一個典範。依據卡萊瓦斯（Andreas Kalyvas）的見解，是哈貝馬斯將批判理論拉到了十字路口，從此批判理論面臨著兩難的選擇，一方面是啟動自由—民主傳統的規範性特徵，另一方面是對資本主義社會整體予以批判。卡萊瓦斯認為霍耐特批判地繼承了哈貝馬斯為批判理論奠定規範基礎的事業，以“承認”這一極具發展潛能的範疇為批判理論的規範性重新奠基。

坎農（Bob Cannon）在《反思批判理論的規範內容》一書中系統地討論了批判理論的規範內容，除了法蘭克福學派之外，書中還專門上溯到了給批判理論提供思想源泉的兩個重要人物馬克思和盧卡奇，目的是為了比較客觀地評估霍耐特在重建規範基礎的工作上的業績和缺陷，指出承認理論從“物質性”到“道德性”轉移，在新的時代背景下賦予了工人鬥爭和社會衝突新穎的解釋模式。但囿於主體間性為基礎的批判框架，低估了社會系統和制度對個體的異化統治，而在這一個方面，他的前輩們尤其是霍克海默和阿多諾對之的批判論述最為經典、有力。而且，“物質性”和“道德性”相分離，使得勞動從現代性的規範內容中分離了出來，極大地淡化了規範的現實基礎。

當代著名政治哲學家，在西方學界被譽為歐美廣義的法蘭克福學派批判理論的第三代代表人物南茜·弗雷澤（Nancy Fraser）與霍耐特交鋒最為厲害，在《再分配，還是承認？——一個政治哲學對話》中，弗雷澤批評霍耐特把承認理論置於道德心理學基礎上，設定了一個“前政治苦難”的質樸經驗本體，她反對從這樣的一種主體的經驗出發建立批判話語，認為分配和承認都是原生的和同源的，今天的正義要求再分配和承認的統一。在弗雷澤看來，霍耐特的道德哲學意義上的承認是一種“准超驗的道德心理學”，無法發展成為具有社會歷史性的規範概念。



從2005年到現在，在國內寫就的100多篇涉及霍耐特的思想的論文裡面，大部分是對承認理論的解讀和述評，沒有一篇是針對批判理論規範基礎做整體研討的，博士論文6篇，碩士論文15篇，也沒有就此深究。

故而，我們的計畫是，首先，就第一代批判理論家那裡是否存在，或者說，在什麼樣的意義上存在“規範基礎”作澄清和論證；然後，轉向圍繞著規範基礎的問題咬著霍克海默和阿多諾不放的哈貝馬斯，他的大部分作品中都不同程度地闡述過這一問題，為了保持寫作的簡潔性和系統性，我們在後面的論述中，會把該問題置於哈貝馬斯的整個理論架構中進行分析，而不是挑揀出其中的片斷進行鑽研；第三步，我們會仔細考察霍耐特在很大程度上延續了哈貝馬斯於批判理論傳統中開啟的，主體間性的、交往的模式中進行論證的承認理論，前者不贊成哈貝馬斯以普遍語用學切入批判理論並為其提供規範基礎，因為它遮蔽了現實生活中不同的階級群體圍繞規範而進行的鬥爭經驗。最後，縱觀三代人的思想歷程，由於他們在批判理論規範基礎理解上的巨大差異，導致了他們的理論進路迥然不同。

二 批判理論的早期規劃

(一) 跨學科的唯物主義研究：哲學作為總體性認識與規範性角色

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”上提出跨學科唯物主義計畫，它顯示了這個學術團體爭取在新的時代背景下，重建或恢復馬克思實踐哲學強烈的現實性和實踐傾向的思想進路。霍克海默宣稱，他心目中的“社會哲學”不僅僅是追尋無可變易的真理的科學，



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：生命哲學對簡化“生命經驗”的經驗主義抱著根本的懷疑，而由實證主義主導的社會科學將“事實”、社會秩序無批判的接受，把關於“自由”、“真理”、“存在”等哲學沉思置若罔聞。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，“今天的問題在於借助當代的哲學難題將各種研究組織起來，哲學家、社會學家、經濟學家、歷史學家和心理學家進行持久的合作以共同承擔那些在各自領域中獨自進行的研究。”¹⁴ 一方面，霍克海默自知在資本主義條件下，批判的、以政治實踐為目標的社會理論只能在無產階級中去尋找受眾，另一方面，無產階級是否還真正擁有變革潛力，霍克海默並不自信。他意圖探究，社會階級之間的緊張關係隱而不發的心理機制是怎樣形成的？跨學科的社會科學的綱領正是為此而量身定做的。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。

除了對當時德國思想界的檢討，在現實層面，社會研究所在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，就成為批判理論此時所尋求的目標。



雖然霍克海默拒絕哲學作為先驗判斷的角色，但是他依然贊同哲學對總體性的認識（繼承了盧卡奇的觀點）與規範性角色。跨學科的研究一個主要指向是針對社會科學的專業化從而失去了對社會整體的認識而提出的，所以，需要將關於真理、道德和正義的規範性主張的哲學與經驗的和解釋性的社會科學結合起來，置於具體的社會背景，而不是以自然主義的、相對化的、懷疑主義的知識論來反映社會生活的片斷。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。但是，“社會哲學的目前狀況和社會研究所的使命”已經暗含了“傳統理論和批判理論”之間的分析性區分。

（二）批判理論的定義域及其對形而上學和實證主義的批判

《批判理論》一書中最集中的討論批判理論定義域的論文是“傳統理論和批判理論”，它無疑是批判理論早期規劃的最好



宣稱，就像文章的題目那樣，我們把傳統理論和批判理論一起對比的論述，從而區別的界定批判理論的定義。除此之外，我們還要考察針對各思想流派的批判，相應地就可以看到批判理論自身的基點。這些批判大致可以概括為兩個核心批判——對形而上學的批判和實證主義的批判。

1. 傳統理論和批判理論

關於理論的傳統看法，傾向於把數學中的推演應用到一切科學部門，理論的形成很大程度上是數學構造的事情，這種理論具有超歷史的特徵，號稱自己是永恆的科學真理。知識的更新以及知識對事實的應用，僅僅是出於純粹邏輯的或經驗歸納的考慮。在霍克海默看來，傳統理論的數學化或者說自然科學化與資本主義時代的技術進步不可分割，它是近代以來勞動分工中的一種工作方式，“這種對於理論的理解沒有弄清科學真正的社會功能；它不談理論在人類生活中意味著什麼，而只談理論在它由於歷史原因而產生於其中的孤立領域中意味著什麼。”¹⁵ 批判理論不贊同傳統理論如此這般以知識本身的增長為目標，將理論概念絕對化。相反，它乃是在現實的社會過程中對理論的進展加以理解，並且強調對社會結構與理論之間的內在關係的研究，進而研究社會整體的趨向和運動。在《啟蒙辯證法》中，我們可以看到，在啟蒙世界裡，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。批判理論的批判態度根本不相信現存社會為其成員提供的行為準則，它與社會認同的特徵就是緊張，“而緊張又是一切批判思想概念的特徵”。¹⁶ 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”¹⁷ 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（即意識），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。

2.對形而上學和實證主義的批判

霍克海默並未明確界定什麼是形而上學，在他眼中，形而上學頌揚現狀、回避矛盾，一味地探求某種脫離具體的歷史和社會現狀的“絕對”、“存在”、“本質”或“意義”，而無視現實歷史、社會上的個人苦難，所以，它們無疑對現狀的苦難負有責任，“一般說來，形而上學理念完全符合於下述信念，即苦難讀絕大多數人是一種永恆的必然性的信念，以及個人必須永遠屈服於現存權力結構的信念。”¹⁸ 早在1934年的《破曉與黃昏》中，霍克海默對形而上學的敵意就表達了出來：“我不知道形而上學家在多大程度上是正確的，也許是在某個地方有一種特殊的引人注目的形而上學體系或片斷存在，但我知道形而上學家通常對人類的痛苦熟視無睹。

不止如此，德國傳統上的唯心論，狄爾泰、柏格森的生命哲學，海德格爾的存在主義等，都被霍克海默貼上了形而上學的標籤。

把數學和物理學奉為典範的實證主義（包括邏輯實證主義）儘管也批判形而上學，斥責後者帶有幻想的味道，是“胡謔”，是“詩”，¹⁹ 但是，這種自命為最徹底的反對形而上學的哲學流派，“仍然受到現存社會秩序的牢固束縛，與形而上學毫無區



別”，²⁰ “形而上學向人類提供不能用科學手段證實的存在並借此而用希望餵養人類，這的確是錯誤的；但當科學自以為是唯一的知識和理論、當它甚而至於蔑視哲學即蔑視一切對待科學的批判態度時，它也的確變成了素樸的形而上學。”²¹ 與它所攻擊的形而上學一樣，實證主義假定了永恆的存在形式，不僅排斥了思想對現存秩序的批判，而且也消解了主體的歷史能動性和實踐的可能性。處於這種情境之下，人們鴉雀無聲，只有科學在講話。

總而言之，在批判理論看來，無論是形而上學還是實證主義，皆為意識形態的東西，均具意識形態的功能，它們維護既存的社會秩序，無視現實歷史、社會上的個人苦難，掩蓋了社會真實的本質、矛盾和過程。

（三）澄清自身規範基礎的疑難

我們知道，馬克思認為黑格爾的辯證法將思想提升為獨立的主體，僅僅在思想之內開展辯證運動，所以他提出，現實的人的勞動才是歷史的創造性原則，而植根於勞動之上的生產力與人們在物質生活領域中建立起來的生產關係之間的辯證運動才是揚棄資本主義社會中的各種矛盾的真正力量。

在馬克思看來，人的生命就是活動，而勞動，或者說“生產活動”，²² 是最重要的一種生命活動。人通過勞動創造和改造自然界，把自然界變成自己的產物。

通過實踐改造對象世界，改造無機界，人證明自己是有意識的類存在物，就是說是這樣一種存在物，它把類看作自己的本質，或者說把自身看作類存在物。……動物的生產是片面的，而人的生產是全面的；動物只是在直接的肉體需要的支配下生產，而人甚至不受肉體需要的影響也進行生產，並且只有不受這種影響才進行真正的生產。動



物只生產自身，而人再生產整個自然界；動物的產品直接屬於它的肉體，而人則自由地面對自己的產品。²³

人在勞動中不僅獲得了一種自我實現，同時也在改變人、創造人，“當他由這種運動加作用於他以外的自然，並使它發生變化時，他同時也改變著他自己的自然。”²⁴

從以上簡述可以看出，馬克思把勞動即生產-製造活動等同於實踐，以生產範式來理解實踐。生產，而不是思想活動或實踐，構成了人的本質；只有物質生活領域中的生產活動，才是真正意義上的政治實踐；只有廣大人民群眾所參與的生產力和生產關係之間的辯證運動，而不是那些立法者或領袖人物的政治實踐，才是歷史變革的真正力量。“全部社會生活在本質上是實踐的”²⁵在馬克思那裡被理解為全部社會生活都是由人的勞動所生產出來的。也正是因為於此，馬克思才能毫無困難地把批判-革命行動與生產活動都納入實踐這個概念之中。這一點構成了批判理論第一代成員的默識，但卻構成了第二和第三代成員批判的重心。

但是，資本主義社會的異化勞動卻導致勞動者與其產品的異化，即“物的異化”；勞動活動本身的異化，即“活動者的異化”；人同自己類本質的異化；人與人之間相互關係的異化。²⁶馬克思通過政治經濟學批判，揭示了私有財產是異化勞動的結果，正是在這種異化勞動中，勞動自身分解為抽象勞動與資本的對立，即工人與資本家的對立。這種對立一達到極端，就必然是整個關係的頂點、最高階段和滅亡。只有有了這種批判，無產階級革命才具備了真正的理論基礎，無產階級與資產階級的革命鬥爭才能實現，最後引致這個世界的根本變革、人類的解放隨之到來。

我們在前面講過，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（即意識），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。不過，恰恰是在這裡，批判理論面臨著一個困難。如果批判理論和傳統理論一樣，都是“社會生產過程的一個環節”，那麼，為什麼在同一社會結構下，卻會產生出兩種不同的意識——一個對現存的社會持有無意識的肯定態度，而另一個則對它採取有意識地批判態度？

在哈貝馬斯、霍耐特等人看來，批判理論的第一代理論家，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。²⁷ 總之，以勞動作為參照系來理解人們的社會實踐，只會摧毀人們的實踐，而無法勾勒出解放性的實踐的可能性。²⁸

三 工具理性批判與西方哲學傳統的糾葛

（一）工具理性批判

1. 啟蒙的自我毀滅

作為現代思想史上最奇特的著作之一，《啟蒙辯證法》無疑是公認的法蘭克福學派影響最大、對現代性批判最深刻徹底的



經典。這部“斷片”的結構（一篇長文、兩篇附論和三篇附錄，末章的“筆記和劄記”占了大半篇幅）鬆散而無規則，研究的主要素材（荷馬的《奧德賽》這部古希臘最重要的史詩、薩德的小說、康得和尼采的哲學著作）時代跨度巨大且異質性高。霍克海默和阿多諾企圖通過思想史的這些間接見證來重構歐洲文明進程的脈絡。文本嚴密，錯綜複雜，斐然成章。它給法蘭克福學派帶來了巨大的聲譽的同時，也招惹了嚴厲的詬病，毀譽參半。造成不一的解讀效果是每一本著作的必然命運，然而很少像《啟蒙辯證法》這樣的作品，牽連出眾多差異極大卻又似乎都可理喻，因而一再令人們興致勃勃的主題的熱烈討論。

如果我們認為它標誌了法蘭克福學派從跨學科唯物主義計畫轉向了歷史哲學——對資本主義前史及其在資本主義之後仍將繼續存在甚至得到加強的支配自然的深層結構的挖掘與批判，那麼我們對它的態度距離針對人類理性“過剩”的悲觀主義相差不遠。哈貝馬斯對此飽含不滿：“在霍克海默和阿多諾最悲觀的著作《啟蒙辯證法》當中，他們加入了‘悲觀’作家的行列，把啟蒙的自我毀滅過程加以概念化。據他們的分析，人們不可能再對啟蒙的拯救力量抱以希望。”²⁹ 假若我們囿於哲學特徵的體系性陳述而抗拒格言和隨筆來表達其思想，那麼我們面對它的時候，確實宛如面對一座迷宮。霍耐特對之亦頗有微詞：“隨著時間的推移，這本書變得對我們越來越陌生，其修辭學的影響變得越來越乏味，論證的步驟越來越殘缺。”福柯則予以了高度褒揚，他曾這麼承認：“如果我早一點瞭解法蘭克福學派，如果那時就知道他們的話，我就不會說那麼多的蠢話，繞那麼多的彎路。”福柯此處指的就是《啟蒙辯證法》，因為他意識到自己的權力研究和法蘭克福學派的理性批判殊途同歸。³⁰ 韋爾默的評價居中，他認為《啟蒙辯證法》氣度非凡，文字凝練，更重要的是作者們的大膽嘗試，即“試圖將相互矛盾的兩種哲學傳統融合在一起。



種導源於叔本華經過尼采直到克拉格斯，另一種則導源於黑格爾經過馬克思和韋伯直到早期的盧卡奇。”³¹

更多的體驗或許是不同的哲學思想糅合所帶來的發人深省：我們會憶起《資本論》但又覺得它更似《道德的譜系》，馬克斯·韋伯專論現代理性化和路德維希·克拉格斯對現代支配自然的哲學批判被奇特地連接在一起，《精神現象學》有關啟蒙精神的辯證討論³²（渠敬東，2000）時隱時現，猶太神秘主義時常縈繞在字裡行間。

我們在前面已經提及，在20世紀30年代，早期的批判理論家信奉的是馬克思的實踐哲學，霍克海默在一系列規劃性地界定批判理論的著述中力圖闡明：社會世界是經由人們的實踐而歷史生成著的，批判理論通過積極地干預社會再生產的過程，有意識地對當前的社會組織採取一種批判態度，在剖析當前社會的內在矛盾的同時，揭示蘊含在這一現實之中的合理的社會組織的前景。而《啟蒙辯證法》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。”³³ 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。

霍克海默和阿多諾在《啟蒙辯證法》中，將近代思想描述為自然科學式的、技術性的思想，他們摘引培根的理論，技術是知識的本質，知識就是權力，“它的目的不再是概念和圖景，也不是理解的快樂，而是方法，即剝削他人勞動以及資本的方法。”³⁴ 更為重要的是，霍克海默和阿多諾認為，這種思維方式與統治自然的實踐（勞動）關聯，對自然世界的征服和統治，延伸到對社會世界、對人的支配：“人們從自然中想學到的就是如



何利用自然，以便全面地統治自然和人類。”³⁵ 技術與知識的關聯，隨著資本主義社會的突飛猛進，自然科學的思維方式得到貫徹，對知識的工具化理解於是就遍佈社會生活的各個領域。马尔庫塞在《單向度的人》中對此思想也做了回應，他將伽利略科學中的自然的數學化指認為一項社會歷史的“謀劃”（project），這種謀劃為統治自然奠基，“它是某種按照能夠完全等同的單位之間可予計算和預言的關係來體驗、領會和塑造世界的特定預期和謀劃的科學。在這種謀劃中，普遍的可定量性是統治自然的前提。”³⁶

就如哈貝馬斯所說，《啟蒙辯證法》的論證過程堅持的是盧卡奇所提出的觀點，即把資本主義的合理理解為意識的物化。在《歷史與階級意識》中，盧卡奇已經推導過物化意識的結構與現代科學思想的內在契合，霍克海默和阿多諾不止於此，他們將自然科學式的、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（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，“在他們看來，控制外在自然與對人的命令和對內在自然的壓制是一回事”。³⁷ 霍克海默和阿多諾認為，這種決定物化意識結構的工具理性的根源遠在資本主義發展之前，甚至可以上溯到史前史中去。也就是說，他們把物化過程從現代資本主義的發生繼續向前追溯到人類文明的源頭。這種將韋伯的合理化論題進一步加以轉換，並將盧卡奇的物化批判往前推進的理論理解，為物化意識的產生機制在歷史上尋求到了人類學依據，“物化意識的產生機制在於必須通過勞動才能再生產的類的存在形式。”³⁸

“啟蒙的綱領是要喚醒世界，祛除神話，並用知識替代幻想”，³⁹ 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。”⁴⁰ 數位提供了算計世界的公式，它成為啟蒙精神的準則，借助數學對自然所做的量化，自然與它在古代哲學那裡所具有的內在目的的系統隔離了開來，成為一個可計算、可操縱的工具系統。對自然的這種量化和操縱，也延伸到對人的量化和操縱上，人們從他們符合“自然秩序”的等級中脫離了出來，作為可按時間單位計算的抽象勞動力單位。

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涵的必然性：“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。”⁴¹ 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。霍克海默和阿多諾這本合著以一種新的歷史動力來替換馬克思主義理論基石的階級衝突，強調的重心從階級鬥爭轉向人與內外自然的鬥爭，這種轉變是如此的意味深長而又細緻入微。

2. 對自然的回憶和模仿——達至和解

在對《啟蒙辯證法》的解讀中，哈貝馬斯的觀點最具代表性，他認為這是一本“最悲觀的著作”，書中的分析使得“人們不可能再對啟蒙的拯救力量抱以希望”。⁴² 哈貝馬斯這樣的斷定



是否公允姑且不論，然而，《啟蒙辯證法》的兩位作者在前言裡寫到：“對啟蒙的批判，目的是想準備好一種積極的啟蒙概念，以便把它從與盲目統治的糾結之中解脫出來。”⁴³ 那麼，這種“積極的啟蒙概念”是什麼呢？它真的能在不廢棄啟蒙自身的同時，還能改變自己的命運？

霍克海默和阿多諾認為，思想在工具理性的形態之外，還另有可能。在《啟蒙辯證法》中，霍克海默和阿多諾認為，真實的歷史由真實的苦難編織而成，進步的最大代價之一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。在《啟蒙辯證法》中，對此的論述只是零星的散落在幾處段落中。“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。雖然在《啟蒙辯證法》中，對此相關的論述鋪陳很少並且不集中，但是這種思慮之後在阿多諾的一系列作品中以近乎執拗的態度而堅持了下來。這樣的理論的連續性使我們有理由認為，霍克海默和阿多諾並沒有徹底地否定啟蒙，而是試圖站在啟蒙的立場上，去“對這一倒退的環節進行反思”，⁴⁴ 以便去改變啟蒙的命運。

在《啟蒙辯證法》中，霍克海默和阿多諾多次提到以“對自然的回憶”來作為擺脫災難的出路：“統治行為及其無法逃避的抉擇，並不會受到與它同流合污的自然的威脅，只有當人們重新回憶起自然的時候，它們才會受到自然的威脅”，⁴⁵ “在被佔據統治地位的科學所誤解的自然被回憶起的時候，啟蒙才能完滿並自我揚棄。”⁴⁶ 自然的回憶中“包含了所有文化中未被承認的真



理”，⁴⁷ 也就是人類和自然本身在啟蒙進程中所遭遇的未被承認的苦難，它抗衡著對社會現狀的麻木不仁。

需要指出的是，霍克海默和阿多諾眼中的自然本身既非善亦非惡，“自然本身既不像古人所說的那樣是善良的，也不像晚期浪漫派以為的那樣是高貴的”，⁴⁸ 也不是野蠻的、原始的、充滿威脅和恐懼的自然素樸狀態的自然。早在1930年霍克海默的授課資格論文《資產階級歷史哲學的起源》中，霍克海默就反對馬基雅維利將人與自然的區分實體化，認為自然實際上以兩種方式依賴於人：“文明對它的改變以及人關於自然的觀念的改變，這樣，歷史和自然就不是不可調和地對立的。”⁴⁹ 霍克海默眼中的自然，無論如何都已成為社會和歷史的產品。

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（impression），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。“主體從事物在其感覺中所遺留的痕跡，來重塑外部世界：即事物在紛繁複雜的特性和狀態中所保持的同一性；這麼做，他學會了用既承認外在印象的綜合統一，又承認逐漸脫離於外在印象的內在印象的方式，在回憶中建構了自我。”⁵⁰ 人類在這種自然中體驗著他們向自然敞開的所是，在支配自然之前表現出那些“自然的東西”，就如細見和之所言，“是在歷史最前沿的自然物中所必須被確認的自然痕跡。不是要再次控制自然，而是要面對自然，從中摸索與單純地支配自然不同的關係。”⁵¹ 作為欲望、肉體本能的仲介的主體，他必須銘記，他



也是自然的一部分，對於外界自然的無情統治最終都會反過來殘酷地對抗主體性自身。“這種主體性只有通過有意識地回憶行為才能實現自己：該行為重新捕獲了主體性的自然的維度，這維度儘管是隱匿地可仍然始終呈現在我們的‘模仿的能力’中。”⁵²

關於模仿的洞見，本雅明早先已經論述，他把模仿作為人類源初的一種行為和能力，在投身自然的過程中，人類憑藉模仿感應和體驗自然，它是人類的一種生產和感知相似性的能力，“人類感知相似性的能力是在早期成為和表現為他物的強有力的衝動中的一個基本要素”，模仿“是一種產生相似性的過程，而不是相似性本身。它能夠很好的助益我們理解到體驗（experience）這一維度。”⁵³ 本雅明致思的是超越單純感官相似的眼光來看待模仿，模仿與模仿物之間是一種非感官的相似性，此時的主體不再佔據主導性，他擱置了自己的感覺甚至自我意識，以一種完全參與和同化的狀態使主體與客體合而為一。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，認為模仿能力能揭示“真理的源始理性概念”，⁵⁴ 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，是主體體驗和認識對象時的一種狀態，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。

但是在歷史發展過程中，文明通過對巫術時期的模仿形式實行有組織的控制，最後又通過理性的實踐（勞動），取代了模仿行為的有機形式，人們不再與多樣化的自然環境相互發生交流，而是通過科學的不斷重複，將自然轉變為一種盲目的迴圈，當成人類認知、利用和征服的客觀存在，在霍克海默和阿多諾看來，這是一種“虛假投射”，“對於模仿行為而言，外在世界是內在世界必須努力加以遵從的一種模式，模仿的目的是把陌生的事物



變成熟悉的事物；而虛假投射則把內在世界和外在世界混淆在一處，並把我們最為熟悉的事物說成是敵對的東西。”⁵⁵ 在《反猶主義要素》一文中，霍克海默和阿多諾指認，由於猶太人同文明構成了鮮明的對照，不僅向下指向未被統治的自然，而且向上指向高踞於自然之上的心靈和精神，他們作為未能被文明同化的“異類”而被殘忍地清除，這皆為病態的模仿在為非作歹，啟蒙的歷史就是模仿變異的歷史。

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。一貫被解讀為作為悲劇而存在的奧德賽的犧牲與放棄，也依然存有隱秘的希望之光、和解之光：“奧德修斯的犧牲也是為了廢除犧牲，作為與神話的鬥爭的一種方式，他的貴族氣派的放棄，代表了不再需要放棄與統治的社會，在這種社會裡，控制本身不是為了強制自己與他者，而是為了自我與他者達成和解。”⁵⁶ 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用狀態，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。⁵⁷ 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，而是承認對象、客體的“活生生”的他性：“既不是思想不受打擾的確定性，也不是感覺和對象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。”⁵⁸ 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。我們會在後面再詳細論述這種和解的思想。

3. 批評與轉向：對《啟蒙辯證法》的簡短評價

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。

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，“即便思想與不能從外部確定的調和觀念保持一致，思想又該如何通過自身中的話語，而非通過‘默然回憶’中的直覺，來把模仿衝動轉換成為認識呢？”⁵⁹

哈貝馬斯歸因於霍克海默爾和阿多諾仍然拘泥於笛卡爾所開創的意識哲學的知識論範式，在《啟蒙辯證法》中，他們把人對



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。這一做法喪失的是主體間性的維度，哈貝馬斯把理性看作是雙重性的，它有兩個維度：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。”⁶⁰ 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。哈貝馬斯從語用學和詮釋學出發，從主體間關係的角度，基於交往理性而建構自身的規範性基礎，來重建批判理論的根本任務。

霍耐特則認為，《啟蒙辯證法》在总体上一直處於自然支配批判的历史哲学框架中，受制於马克思主义传统的生产劳动范式，因而陷入了“社会性缺失”的困境，得出一种在社会理论上无视社会行为的中间领域（它是相互作用的社会群体在其间进行创造性活动的领域）的存在的结论。⁶¹ 通過對哈貝馬斯的交往理論與福柯的權力理論的批判性闡釋，霍耐特彌補了福柯權力理論中道德鬥爭規範性缺失的不足，又消除了哈貝馬斯交往行動理論的“理想化”色彩，在他看來，批判理論的核心視角應當從雙重維度中——主體間相互承認的維度，以及從主體遭到“蔑視”的經驗中生髮出來的具有道德動機的社會鬥爭的維度——汲取理論上的進路，為批判理論重構規範性基礎。

（二）暗流湧動：哲學理性主義、形而上學的複歸？

一般說來，第一代批判理論家早期的理論工作是把馬克思的政治經濟學批判作為他們方法的準則：旨在戳穿神學、哲學、道



德和法律等等的虛假獨立性，以及它們粉飾統治秩序的功能，並揭示其在物質生活領域中的根基。但是，理查·沃林（Richard Wolin）提醒我們，馬克思的政治經濟學批判在批判理論家那裡佔據的地位不能高估，更為重要的是，我們還需要對批判理論與西方哲學傳統的關係需要做出重要重估，才能切當地體察“法蘭克福學派對西方理性主義遺產的舉棋不定”。⁶²實際上，安德森早在七十年代末期就指出了“歐洲馬克思主義越來越不把經濟或政治結構作為其理論上關注的中心問題，它的整個重心從根本上轉向了哲學”，⁶³不過，安德森只是大而泛之地概述了這種理論傾向，沃林則專門針對批判理論的幾個主要理論家的思想作了更為細緻地研討。

作為哈貝馬斯的學生，沃林承繼了老師關於現代性的啟蒙事業依然需要推進的基本假設，堅決捍衛一種本質性的理性概念，但是沃林在“批判理論和理性主義的辯證法”中披露，哈貝馬斯的《交往行為理論》（第一卷）談及早期批判理論的傳統的時候，採取的姿態主要是抽象地拋棄而非積極地辯證揚棄。所以沃林試圖更為精准和公允地去評價早期批判理論留給我們的遺產，這份遺產就是復活哲學理性以其充當規範基礎或者說批判武器，對主觀理性、工具理性進行批判。

我們基於“批判理論和理性主義的辯證法”所提供的線索並且不斷拓進，爭取挖掘出更多的證據來支撐我們對批判理論的判斷：早期的批判理論家始終在不同程度上堅持一種哲學理性主義概念。我們知道，學界基本達成共識的是，《啟蒙辯證法》之前的著作以馬克思的政治經濟學批判作為準則，之後的論著則發生了工具理性批判的轉向。但是經由沃林的觀點的啟發，促使我們進一步注意到，哲學理性主義最開始只是一條暗線，隨著時代政治環境和理論本身的交互影響，逐漸浮出水面。即便是《啟蒙辯證法》，在對啟蒙理性進行猛烈地批判以至於理性本身遭到質疑



的時候，批判思想的後盾也來自於沒有被明言的客觀理性，哪怕這種理論策略使得兩種哲學立場存在衝突——批判的觀點和被批判觀點之間的關係從未在理論上得到有力的解釋。為了能夠對批判理論的發展路向有一個清醒的認識，我們接下來會逐一論述幾位最主要的批判理論的奠基者是如何在他們的思想中處理哲學理性主義的問題的，這番考察非常必要，因為它這對於之後的理論的生產和更新都具有重要意義。

1. 马尔庫塞：對理性主義、形而上學的頑強堅持

我們可以在批判理論很早的文本中判定出批判理論與西方哲學傳統之間的關係。马尔庫塞是馬克思的《1844年經濟學哲學手稿》的第一批代表性研究者，強調馬克思主義和哲學之間具有的關聯在1932年他就做了自信的闡述：“在馬克思理論的所有階段上，他的理論基礎都包括了哲學的基礎。”⁶⁴ 當然，马尔庫塞在這裡指認馬克思說的哲學，是包含了政治經濟學的哲學批判以及政治經濟學批判作為一種革命理論的哲學基礎的實踐唯物主義哲學。同時也是關於人的本質和人的自我實現的人本主義哲學。⁶⁵ 马尔庫塞眼中的馬克思就是很大程度上以批判地改造德國古典哲學實現哲學革命變革來闡發這種激進的人道主義方案的。我們可以從马尔庫塞的這種解讀中，看出某種馬克思的歷史唯物主義要素在此時的他那裡依然具有壓倒性的影響。

然而，在沃林看來，马尔庫塞在1937的論文“哲學與批判理論”中，西方理性主義/形而上學的跡象慢慢顯露。雖然他反復地澄清兩者的差異，可是也不斷地鋪陳雙方的共同點。差異在於批判理論根本上是與唯物主義相聯繫的，它從人的歷史存在出發去解釋人及其世界的整體；而兩者都共同指向了對現存秩序的批判，對不合理的超越。我們可以從马尔庫塞對西方理性主義哲學的見解中看得很清楚：



理性，是哲學思維的根本範疇，是哲學與人類命運聯繫聯繫的唯一方式。……現存的一切並非自然而然地或已經是合理的，相反，現存的一切必須被帶到理性面前。……世界被看作依附於理性、依賴於理性、並且被理性所控制。在此形式中，哲學就是唯心論；它讓存在附屬於思維。但是，由這種把哲學變為理性論和唯心論的第一論題出發，哲學同時也就變為批判的哲學。既然現存世界必與合理的思想相聯繫，即是說必須在本體論上依賴於理性思維，那麼，所有相悖於理性的東西或不合理的東西皆被設定為某種必須破除的東西。理性被建構為一個批判的法庭。⁶⁶

而接下來的這段話對於理性的含義的界定，基本上就是批判理論的核心內容：

假如理性的含義是依照人們在其認識的基礎上所作出的自由決斷去改造生活，那麼，對理性的渴求因而就意味著創造一種社會組織形式，個人在這種組織形式中可以依照他們的需要，經由集體的努力去規劃他們的生活。隨著理性在這個社會中的實現，哲學就會消亡。展示出這種可能性，並為經濟結構的變革奠定好基礎，這一切正好成為社會理論的任務。⁶⁷

马尔庫塞繼續澄清，哲學概念中的真理性來自於對人的具體狀況的抽象。理性，道德，幸福等範疇乃全人類關注之所在，而不僅僅是資產階級哲學的範疇，它必須得到保留。當批判理論與哲學打交道時，它所感興趣的是哲學概念及其問題的真理性內容。而所謂真理性的東西，它立於社會現實之外，正因為它不是社會現實、正因為它超越了這個現實，所以它才可能根據某些潛



在的可能性和趨勢來對現存的社會秩序進行批判，它才可能成為批判理論的課題。马尔庫塞並沒有回避真理的這種烏托邦性質，而是宣稱它的超越性並不相悖於真理而是對其真理的推動。因此，這些真理作為過程的一部分表現在批判理論中。批判理論仍然與它們息息相關。⁶⁸

沃林並沒有詳細考察马尔庫塞的《理性與革命》，在我們看來，马尔庫塞在1941年的《理性與革命》一書，通過研究黑格爾的主要哲學著作（尤其是《精神現象學》），為我們揭示了一個批判的、革命的、辯證的理性概念。他認為，馬克思的社會理論是黑格爾哲學在現代的真正繼承者，馬克思從黑格爾那裡所繼承的正是其理性主義。理性與革命是黑格爾哲學的基本精神，黑格爾的辯證法的核心就是否定，理性按自身的要求不斷的否定不合理的現實，以達到現實和理性的一致性，“黑格爾的批判的和理性的原則，尤其是他的辯證法，必然與普遍的社會現實發生衝突。”⁶⁹ 馬克思通過黑格爾哲學這一紐帶使自己的社會理論與傳統的理性主義聯繫在了一起，而通過對理性概念的這種深入考察，马尔庫塞得以以激進的社會批判理論將理性與革命搭建了起來。

沃林認為，即便是在1955年大量借用佛洛德精神分析理論的《愛欲與文明》中，马尔庫塞對黑格爾哲學的類似稱讚也表現得十分明顯，第五章“哲學的插曲”中，《精神現象學》又被做了集中的討論。黑格爾所認為的理性的最高形式是一種主體與客體、普遍與個別的動態的統一，所有的變化都是各種潛能的自我外化、解放和享受；而在马尔庫塞看來，這是對理性的解放信念的確信：



西方哲學以理念始，也以理念終。無論在其開端（亞里斯多德）還是在其終端（黑格爾）那裡，最高形式的存在、最高形式的理性和自由，都表現為奴斯，表現為精神。無論在其開端還是終端，經驗世界都是一種否定性的東西，是精神的，或精神在世間的代表的材料和工具。……被壓抑的解放在理念和理想中得到了提倡。⁷⁰

我們把目光放到1964年的《單向度的人》可以看到，马尔庫塞依然相信“哲學的歷史承諾”，他為了反對分析哲學的中立化傾向——通過對思想和現實的裁剪切割試圖將形而上學融化到可以操作化的陳述之中——而對哲學的普遍性做了細緻的討論。马尔庫塞認為，普遍概念具有強有力的實在性，它是在既定社會和歷史環境中發揮功用的客觀的基礎，具有不可轉譯性。它能反映分裂世界的不幸意識，因為在分裂世界中，現存的東西缺少甚至是拒斥可能存在的東西。它從觀念上把握著種種既在現實中實現，又在現實中受到阻礙的可能性。哲學的普遍性，這個形而上學幽靈，揮之不去。⁷¹

马尔庫塞對理性主義/形而上學的頑強堅持可見一斑，他的這種執著一直持續到被68學潮中那些狂熱的學生對他的吹捧沖昏了頭腦之前。

2. 霍克海默：替形而上學的曖昧辯護

依據沃林的見解，在《批判理論》一書中有一篇文章的格調和马尔庫塞的“哲學與批判理論”頗為相似，即“哲學的社會功能”（1942），他們都將哲學的重要功能定義為是對社會現實的批判。只不過前者側重於德國唯心主義體系，而後者則將古希臘哲學搬到了前臺。霍克海默推崇蘇格拉底哲學，是因為那句著名的箴言“知識即美德”將真理問題與好的生活勾連在了一起，這與旨在為更加公正合理的社會組織而奮鬥的批判理論內在契合。



我們回歸霍克海默的文本可以看到，蘇格拉底賦予了哲學和現實之間一種基本的緊張：不信神、不會無條件的順應傳統生活方式，“他的上帝寓於他自身中，那就是說，存在於他自己的理性和意志中。”⁷² 這種緊張可以防止人們迷失於現存社會秩序灌輸給他們的成員的觀點和行為之中。在霍克海默看來，柏拉圖的哲學王理論，是為了表達現實需要哲學的引導才能走到正確合理的道路上，“哲學是一種試圖把理性引入世界的有組織的、堅定的企圖”。⁷³

我們需要重點考察出版於1947年的《理性之蝕》（Eclipse of Reason），很意外的是，沃林竟然沒有對這本書進行深入的討論。該書的主體部分源於1944年春季霍克海默在紐約哥倫比亞大學所做的題為“社會與理性”的5次講座，霍克海默將之視為《啟蒙辯證法》的大眾口味的版本。這次，霍克海默明確地使用了客觀理性（objective reason）的概念，《理性之蝕》顯示了霍克海默想把西方形而上學傳統的“客觀理性”（objective reason）與近代以來科學推崇的形式理性或工具理性的“主觀理性”（subjective reason）對立起來的願望和躊躇。

客觀理性一方面表示的是內在於現實的結構，這種結構為每一特定情況規定了一個具體的行為方式，它是一種實踐的或理論的態度；另一方面它還被認為是“反思一種客觀秩序的非常努力或能力”⁷⁴ 依照霍克海默的見解，偉大的哲學體系諸如柏拉圖和亞里斯多德的哲學體系、經院哲學的哲學體系、德國唯心主義的哲學體系都是建立在客觀理性基礎上的。這些哲學體系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。一個人的生活的合理性程度將由他與這個總體性體系的和諧程度所決定。

霍克海默指出，在原初意義上，客觀理性並不排除主觀理性，後者僅僅是客觀理性的一種部分的、有限的表達。理性過



渡到主觀理性開始於文藝復興，在啟蒙時代高歌猛進，完成於資本主義工業時代。在這個過程中，轉變同時往兩個層面發生，一是理性與宗教的論爭對峙，前者試圖以主體的洞見取代宗教的彼岸意義；二是資產階級自我利益原則日益成為主導觀念，價值的和以人為目標的理性讓位於物質利益和效應為取向的理性。最後，客觀理性瓦解，沉淪為主觀理性，這種主觀理性就是工具理性。霍克海默對主觀理性的界定同韋伯的形式合理性基本相同。

我們感興趣以及頗感到驚訝的是，為何在《啟蒙辯證法》剛寫完不久霍克海默就顯露出對客觀理性的籲求？《啟蒙辯證法》對理性本身的批判和質疑不是已經非常徹底了嗎？霍克海默不是自己承認了《理性之蝕》是《啟蒙辯證法》的大眾口味的版本嗎？“本書極力強調過去歷史中好的方面，這種強調十分不辯證，以至於看上去這本書最後的主要結論就是要復興好的過去。”⁷⁵ 當然，魏格豪斯之後立即指出霍克海默對新湯瑪斯主義的那種復興——把柏拉圖或亞里斯多德的形而上學視為第一哲學，把本體論中的概念作為認識的基本原則和最終、最普遍的對象，力圖論證理性和信仰、科學和宗教的一致性，把現代精神發展過程中分化開來的理性環節諸方面的價值重新結合起來——是持批評態度的，但是《理性之蝕》的傾向很容易給人帶來這種“復古”印象。

霍克海默不僅贊同韋伯所認為的形式理性是現代工業文明的基礎的判斷，而且以不同的方式論證了韋伯對時代診斷的兩個主題：意義喪失主題和自由喪失主題。⁷⁶ 這意味著，他接受了韋伯的判斷，即客觀理性難免崩潰。所以，他對新湯瑪斯主義的復興並不滿意：

今天有一種普遍的趨勢去復興過去的客觀理性理論，
為的是給很快就要瓦解的普遍接受的價值等級制度提供哲



學基礎。……但是，從主觀理論轉變到客觀理性不是一個偶然，觀點的發展過程不能隨時任意加以翻轉。如果以啟蒙的形式的主觀理性消解了西方文化核心部分的信仰的哲學基礎，它能做到這一點，是因為這個基礎太薄弱了。因此，他們的復興是完全地虛假的，只是起到了彌補缺陷的目的。⁷⁷

我們在《啟蒙辯證法》中看不到作者們明確地對客觀理性的哲學體系表示讚美，雖然兩位作者在前言裡提到對啟蒙的批判，目的是想準備好一種積極的啟蒙概念，這種積極的啟蒙概念除了提到模仿和對自然的回憶來衝破思想的工具理性形態之外，並沒有提供客觀理性的線索。如果說《啟蒙辯證法》整本書的格調更多的體現的是阿多諾的思想風格——受本雅明影響頗深的他對理性主義長期抱有懷疑，那麼是否可以說《理性之蝕》折射了霍克海默的個人色彩？

3. 《啟蒙辯證法》：啟蒙的自我毀滅抑或真正的啟蒙之序曲

對《啟蒙辯證法》的慣常解讀是將啟蒙的“進步”視為支配的進步，將文明的歷史視為倒退的歷史，將啟蒙視為一個自我毀滅的過程。但是，依據羅爾夫·魏格豪斯的見解，《啟蒙辯證法》實際上是通過兩個啟蒙概念來展開的，就第一種概念而言，啟蒙的目標要確立人類的統治權，這個目標已經實現，它使得這個世界被籠罩在一片因勝利而招致的災難之中；另一種概念意義下的啟蒙，其目標是通過消解權力，實現人的自由和解放。

《啟蒙辯證法》隱含的主張其實是“錯誤的啟蒙阻止真正的啟蒙的勝利，而只有真正的啟蒙才能消除錯誤啟蒙造成的種種致命後果。”⁷⁸ 我們確實在這本書的前言裡發現兩位作者說道，對啟蒙的批判“目的是想準備好一種積極的啟蒙概念”。⁷⁹ 故而，魏格豪



斯認為，《理性之蝕》作為《啟蒙辯證法》的姊妹篇，這兩個啟蒙概念在書中被表述為主觀理性和客觀理性。（同上）所以，一方面，我們不贊同僅僅只是把《啟蒙辯證法》的主旨視為啟蒙的自我毀滅，雖然這確實是它的核心主題之一，另一方面，我們在這裡將其視為為真正的啟蒙做準備的序曲，以此來抵制錯誤的啟蒙的力量。這麼做，並不是為了凸顯這種思想上的矛盾，而是為了表明這兩種解讀之間存在著的張力：理性被遮蔽了，但是它只是被遮蔽了而已。

4. 阿多諾：有點遲到的訴諸形而上學原則

在马尔庫塞頑強的強調形而上學思想、熱烈地從黑格爾那裡揭示一個批判的、革命的、辯證的理性概念的時候，在霍克海默推崇古希臘哲學、流露出向客觀真理的籲求的傾向的時候，阿多諾似乎無動於衷。可是，當马尔庫塞丟棄了邏各斯拋出“愛欲解放論”和“新感性”的思想、在學生運動中激流勇進與馬克思和毛澤東並稱為“3M”的時候，當霍克海默轉而致力於把宗教作為一種可能性的時候，阿多諾在《否定的辯證法》（1966）中卻重新拾起了形而上學的武器！

或許是《啟蒙辯證法》的用藥過猛，導致阿多諾對理性本身難以信任，他刻意的回避從理論上對實踐做出指導——马尔庫塞則截然相反，這可以在60年代風起雲湧的學生運動時局中阿多諾的不作為中看出來。故而，阿多諾把哲學安放到比實踐更高的位置，預防理論淪落為一種為革命政治行動推波助瀾的暴力實踐的工具理性，阿多諾試圖通過這樣的設想來存留哲學的可能性：“一度似乎過時的哲學，由於錯過了它的實現時刻而繼續活著”，⁸⁰ “被無限延期的實踐不再是對自我滿足的思索進行起訴的法庭，它多半是權力執行機構為徒勞地阻塞任何批判的思想而使用的藉口，儘管實踐的變化需要批判的思想。”⁸¹



我們有充分的證據證明這個想法在當時得到霍克海默的認同，1968年4月，霍克海默為《批判理論》一書所作的序言裡就提到：

好心的人，想從批判理論中得出一些結論，以便採取革命政治行動。然而，並沒有什麼確定的方法去促成這一點。唯一放之四海而皆準的道理是：人們必須對自己的責任有深刻的洞察。在變化繁複的歷史環境下，不加思索地和教條地把批判理論運用於實踐，只能有助於批判理論旨在譴責的那個過程。這是那些嚴肅對待批判理論的人，包括同我一道發展它的阿多爾諾在內，都同意的。⁸²

所以，在阿多諾看來，哲學、形而上學對於超驗觀念本身的探究的正當性在於：“如果不許諾某種超越生活的東西，任何東西也不能被體驗為真正有生命的，任何概念的努力也不能超出此外。”⁸³ 我們只有憑藉放棄了同一性原則的形而上學，才能表達不可表達之物、意識到自然中的事物具有紛繁複雜的特性和狀態、體察個人肉體的苦難和內在的深度、留意現實歷史中邊緣的、暫時的東西等等。最後，《否定的辯證法》以這樣的句子作結：“在同一性衰落之時，這種思維便和形而上學團結一致了。”⁸⁴

（三）阿多諾論“非同一性”與和解

在阿多諾的學生斯蒂芬·繆勒·多姆（Stefan Müller-Doohm）看來，老師是一位長於非同一性思考的現代德國哲學家，與將改造世界作為自己歷史使命的馬克思主義者不同，他更多地是將認識世界，把握世界的荒謬性，將世界從連續不斷的暴力中展現出來，確立為自己的歷史任務。⁸⁵ 阿多諾的學生阿爾弗雷德·施密



特（Alfred Schmidt）（法蘭克福學派第二代主將之一，曾擔任阿多諾的助手），則著重強調阿多諾思想的唯物主義本質，認為霍克海默和阿多諾創立的批判理論是適用於資本主義當代階段的“歷史唯物主義的變體”，針對哈貝馬斯關於霍克海默和阿多諾的批評，施密特與哈貝馬斯進行了長期的爭論。在70年代初的英語世界，更多的是把阿多諾看作早期的解構主義者，強調他與尼采之間親合的關係，弗雷德里克·傑姆遜（Fredric Jameson）在90年代出版了《晚期馬克思主義——阿多諾，或辯證法的韌性》，開創了阿多諾的晚期馬克思主義解讀模式。我們不會採取非此即彼的方式來判定阿多諾到底是一個什麼樣的身份，無論冠以他什麼頭銜，都不能準確標定其哲學思想。相反，如果我們以阿多諾批判的主題和對象做為反光鏡，倒是更能清晰地看到阿多諾的理論形象：那就是堅持不懈地批判同一性哲學，探求概念與事物的和解，進而重構人與人之間，人與社會以及人與自然之間和解的新模式的非同一性哲學。

1. 克爾凱郭爾“內在性”哲學之批判：同一性批判的前奏

在阿多諾的學術生涯中，他對索倫·克爾凱郭爾（Soren Aabye Kierkegaard）始終有著濃厚的興趣，1920年代初期，克爾凱郭爾的學說在德國思想界復興，極大地推進了存在主義的形成和發展，阿多諾在青年時代就大量閱讀克爾凱郭爾的作品，授課資格答辯論文《克爾凱郭爾的審美建構》就是初期研究成果，經過兩年的深入修改以後，以《克爾凱郭爾：審美對象的建構》為名在1933年出版，這是他第一部主要的哲學著作，也是首次對存在主義進行批判分析。1940年，阿多諾以《克爾凱郭爾的愛的學說》發表講演，一直到1963年，他還寫作了《再論克爾凱郭爾》一書。

在《克爾凱郭爾：審美對象的建構》中，阿多諾認為，克爾凱郭爾的哲學是一種“內在性”的哲學，但是，與德國古典哲



學的先驗觀念論的內在性哲學有本質差異：費希特從“自我”出發來設定“非我”（客觀世界），黑格爾則認為呈現為意識之對象，實質上就蘊含在同一性的“精神”或思維之中。依據阿多諾的見解，克爾凱郭爾的“內在性”的哲學在某些方面比德國觀念論的先驗主體更加糟糕，因為他對生存的關心其實是以清除了世界的方式來實現的。

如果說費希特的唯心主義是從主觀自發性的中心生產出來的，那麼在克爾凱郭爾那裡，自我就從他物的優勢中退回到自身，……對他來說，物質世界既不是主觀特有的，也不是獨立於主觀的。倒不如說它是被略去的。……在克爾凱郭爾那裡既沒有黑格爾意義上的主體—客體，也沒有包含存在的客體；只有孤立的、被昏暗的他物所包圍的主觀性。⁸⁶

為了反對黑格爾將包容一切的理性體系來壓制、消解人的主體性的做法，克爾凱郭爾建構了一個封閉的、孤立的自我來取代觀念論的絕對主體，提供了一種沒有客體的純粹主體性的辯證法，是“無對象的內在性”⁸⁷的哲學。阿多諾進而批評克爾凱郭爾事實上只是通過賦予精神化的主體以本體論的意義，“同時又極端地轉向在純粹的主體內在性中的自我；作為被放棄的、無法達到的超驗。”⁸⁸隔斷了與具體社會過程的聯繫，與現實的社會矛盾達成了虛假的和解。表面上看來與黑格爾的哲學相對立，實際在很大程度上，“無對象的內在性”的生存哲學仍然處於主觀的同一性之中，只不過是在自己的內在性之中重構了辯證法。

對同一性哲學的批判是阿多諾反思傳統哲學的核心，克爾凱郭爾作為批判的主要對象充分地鋪陳了他的非同一性思想，得益於他對克爾凱郭爾精深的研究，後續的對德國存在主義哲學家



（尤其是海德格爾）的批判更加犀利，《否定的辯證法》最為深刻、努力和細緻地圍繞著非同一性思想的主題進行論辯。

2. 《否定的辯證法》：瓦解同一性的非同一性哲學

阿多諾在《否定的辯證法》中體現的理論進路，主要是通過對同一性哲學的清算而展開批判，在阿多諾看來，自柏拉圖始，辯證法即意味著通過否定來達到某種肯定的東西，即“否定之否定”之肯定性，而否定的辯證法“是一個蔑視傳統的片語”，既要擺脫辯證法“肯定的特性”，又不減損它的確定性。⁸⁹ 作為柏拉圖主義的黑格爾，被阿多諾視為辯證法的集大成者和最主要的代表，在黑格爾那裡，否定作為運動的根源，來自差異的內在發生，即同一性與非同一性的矛盾推動邏輯的發展，而且，每一個邏輯層面上的矛盾都能夠在更高的邏輯層面上得到揚棄，最終把非同一性揚棄到同一性之中，矛盾因此得到解決，所以，阿多諾認為黑格爾的哲學歸根結底是一種肯定性辯證法。與之相反，阿多諾的否定的辯證法導向的是一種否定性辯證法，是一種非同一性哲學，非同一性與同一性在其中處於不可消解的矛盾關係中：“矛盾是從同一性方面來看的非同一性。辯證的矛盾原理的第一性通過統一性思想衡量異質性。隨著異質的東西與它的界限相衝突，它便超越了自身。”⁹⁰ 阿多諾由此宣稱，同一性是不真實的，非同一性永遠超出同一性之外，事物永遠超出自身概念的界限。

阿多諾認為，“對同一性的批判是對客體的優先性的探索”，⁹¹ 然而在黑格爾的辯證邏輯立足於概念的立場，使概念秩序滿足於掩蓋真實的客體，在這種哲學的解釋方式中，一切都是通過概念來完成的，概念的體系被構造為哲學的體系。阿多諾則著力強調，真實的客體，它的非概念性、個別性和特殊性，作為不可忽略的質，是不能被概念所窮盡的。



在歷史的高度，哲學真正感興趣的東西是黑格爾按照傳統而表現出的他不感興趣的東西——非概念性、個別性和特殊性。自柏拉圖以來，這些東西總被當作暫時的和無意義的東西打發掉，黑格爾稱其為‘惰性的實存’。構成哲學主題的是質，在定額上它把質貶低為可忽略不計的量。對概念來說非常緊迫的、但它又達不到的東西是它的抽象論的機械論排除掉的東西，即尚未成為概念實例的東西。⁹²

在阿多諾看來，黑格爾的同一性哲學企圖以一種概念邏輯的方式，將特殊者納入一般性的概念範疇，從而在事實上剔除了特殊者的特殊性：“特殊之概念打斷了特殊的實際樣子和不能被直接稱呼的東西，它以同一性取代了這種特殊”，⁹³ 然而，阿多諾認為，“特殊性的一般概念沒有權力支配它在抽象過程中意指的特殊”，⁹⁴ 特殊者作為非同一性的存在，絕不能被簡單地排除，它會抵制這種概念的同化運動：“與黑格爾本人的理解恰恰相反，他的絕對體系由於持續不斷地抵制非同一之物便否定了自身。的確，沒有非同一之物就沒有同一性。”⁹⁵ 所以，阿多諾的否定的辯證法批駁了黑格爾同一性哲學的概念的權威，把在黑格爾的哲學體系中被徹底抽象化的特殊者放置到客體優先性的地位，認為歷史應該呈現出一般性與特殊性的辯證的面貌，而不是黑格爾式的在概念中進行的強制和解。

早在《認識論的元批判：胡塞爾和現象學二律背反研究》中，阿多諾認為胡塞爾和柏格森都停留在內在主觀性的範圍之內，世界本身實際上都是從這種內在性中創造出來，故而重新退縮回了傳統の同一性形而上學。在《否定的辯證法》中，海德格爾的基礎存在論被阿多諾認為是胡塞爾的現象學的某種翻版，胡塞爾的“εἶδη”（意式）在《存在與時間》中變換為“*existentialia*”（存在的），“這是古老的絕對哲學的第二次重演。”⁹⁶ 在阿多諾



看來，海德格爾的存在本體論，雖然在批判傳統形而上學以理性來尋求絕對理念，致使西方技術理性宰製社會生活，使人的精神生活面臨著“無家可歸”的境地，具有真理的成分，但是同樣體現了同一性的暴力，為了找回自己的“存在之家”，借鑒現象學的經驗，把人的存在還原為先於主客的純粹意識活動，存在本體論一開始想要克服觀念論，卻最終淪為觀念論的某種變體，此在（Dasein）的實質變成了一種自己擁有本身的自我屬性，⁹⁷ 與唯心主義的“精神”沒有區別。

海德格爾對存在的狂熱崇拜、他對唯心主義精神崇拜的抨擊當然是以對存在的物化的批判為先決條件的。但海德格爾的存在同它的相反極、即精神根本不可區別並像精神一樣是壓抑的，只是不如精神透明而已，而精神的原則是透明的。因此，比起精神哲學來，海德格爾的存在甚至更不能對統治的本性進行批判的自我反思。⁹⁸

和克爾凱郭爾的內在性哲學一樣，海德格爾的存在本體論也是對近代以來的主體性哲學的有力批判，但是在阿多諾看來，兩者最後都是某種空洞、封閉的、不包含客觀經驗內容的純粹自在的同一性，如此，不僅脫離了社會歷史語境，而且，主體性也會蕩然無存：“如果不聯繫到一種經驗的意識，不聯繫到活生生的我，便不會有任何先驗的、純粹精神的意識，有關主體的發生的類似的反思就會毫無意義。”⁹⁹ 落實到阿多諾背後指向的深層論題也許才是最關鍵的，他的批判理論指證，概念世界的抽象化的進程與現代極權主義具有內在關聯，“奧斯維辛集中營證實純粹同一性的哲學原理就是死亡”，“在集中營，死掉的不再是個人而是樣品”’“個人即使在他的形式上的自由中也像在清算者的腳下一樣，是可互換的和可替代的。”¹⁰⁰ 所以，阿多諾引用齊美爾的見解：“人們從哲學史中很少看出人類苦難的跡象。”¹⁰¹



但是客觀性並不是某種直接的東西，哲學中的存在物是被概念所仲介的，哲學的思維還是應該從概念開始：“由於存在物不是直接的而是只被概念所貫穿的，所以我們應從概念開始，而不是從純粹的事實開始。”¹⁰² 否定的辯證法反對同一性的批判，是要拯救事物自身的具體性、特殊性，它要求糾正概念本身而不是棄絕概念，最終指向一種非同一性但又相互關聯的“星叢”（Constellation）。

“星叢”援引的是本雅明在《德國悲劇的起源》一書中所使用的隱喻性概念並做了自己的發揮，阿多諾認為，星叢是客體的特定性存在方式，在這種存在樣態中，客體間以單子式但是卻與外在具有聯繫的方式存在，它不被黑格爾哲學的概念將之吸收進精神的發展過程中，“不是靠從概念到更一般的總括性概念的一步步遞進，而是因為概念進入了一個星叢。”¹⁰³ 作為個別的、具體的存在物，它具有自身的位置意識，“客體向一種單子論的主張敞開內心，向對它置身其中的星叢的意識敞開內心”，¹⁰⁴ 所以，對客體的認識，不能只是依靠一個概念就可以達到，“作為一個星叢，理論思維圍著它想打開的概念轉，希望像對付一個嚴加保護的保險箱的鎖一樣把它突然打開：不是靠一把鑰匙或一個數位，而是靠一種數位組合。”¹⁰⁵ 此時的概念具有一種星叢式地結構，“在星叢結構中，原初的存在不能被概念所抽離，同樣各種質性因素之間處於一種相互並存、相互吸引的存在狀態，它們不能被歸結為某個第一原理，也不能被還原為某個絕對主體的表像，這是對傳統同一性哲學進行批判之後的事物存在方式。”¹⁰⁶ 經過阿多諾以否定的辯證法詮釋的星叢關係，“客體向一種單子論的主張敞開內心，向對它置身其中的星叢的意識敞開內心”，¹⁰⁷ 主體與客體在客觀世界中相互差異，各自獨立，多元共在，不存在彼此相互支配與奴役的關係，主體和客體在對方之處獲得自身的規定性，揚棄了主體和客體之間的對立，二者處於一種建構關係之中。



《否定的辯證法》為了獲得一種非同一性的經驗，宣導哲學的思考需要打破同一性概念的強制，促使我們免於陷入總體化意識型態、同一性的權威之中，重新修補或拯救人與人之間，人與社會以及人與自然之間的失衡關係，建構一種人與人、人與事物之間的新模式。

3. 藝術的自律性與和解

我們在上一節重點討論了阿多諾對傳統的同—性哲學的批判，有一點需要特別指出，阿多諾在強調客體的優先性的時候，並不是說要回到一種脫離了主體的素樸的客觀性狀態，在他看來，這種“原始”的狀態不僅是一種“浪漫的幻想”，還可能會倒退到真正的野蠻狀態。關於這一點，阿多諾在《啟蒙辯證法》中討論“對自然的回憶”就專門論及，在他1960年寫就的“主體與客體”中又強調，主體意識應該在更高的形式中被揚棄而不是被消滅，¹⁰⁸ 在《否定的辯證法》的“客體的優先性”一節中又再次進行澄清，可見，很多學者批評阿多諾的思想具有濃厚的“浪漫主義”色彩是不公允的。由此也可以幫助我們理解，阿多諾在論述藝術作品的客體優先性的時候，並不排除對其內在結構的認識，但是這種認識不是訴諸於直觀，因為如果藝術作品只是直觀的，那麼它就仍然停留在感官直接的偶然性上，無法獲得其內在的邏輯性。阿多諾認為，對藝術作品進行“內在分析”（immanent analysis），要求沉浸到該藝術作品之中，超越其直觀的層次，抵達作品本身的內在邏輯所構成的結構體，而不是去揣摩創作者的意向性或者是思慮種種創作過程的歷史資料。藝術的領域也是遵循著非同一性的原則，它優先於任何知識的概念關係的干預，“雖有眾多被稱為‘藝術’的東西，但卻不存在可以涵蓋所有藝術種類的一般藝術概念，藝術的概念其實難以界定，因為有史以來它就如同瞬息萬變的星叢。”¹⁰⁹ 藝術作品一經創造出來，它便取得了自己的結構的客觀性。



《否定辯證法》憑藉著對同一性哲學的批判清理出非同一性的地盤，而《美學理論》則通過藝術作品來提供和解的前景和願望。與《否定的辯證》討論客體的優先性不同，阿多諾在《美學理論》是從藝術自律性的角度來談論藝術客體的優先性，藝術客體，即藝術作品，是一種依照藝術自身邏輯將藝術材質加以重構的結構體，研究者首先必須具體地直面個別的藝術作品，而並非將之作為一種工具服務於社會現實。阿多諾認為，在一個理論已經淪為意識形態的時代，理論概念已經無法把握作為人與人、人與自然和社會之間的和解狀態，哲學的反思受到概念的同一性鉗制，理性思維難以把握具有多樣性的“同一性”，哲學不再具有真理的優先性，只有通過藝術才能為真理凸顯出它的形象，藝術和哲學需要結合起來才能把握真理。

和解（Reconciliation）將釋放非同一性，擺脫強制，包括精神化的強制；它打開了通向不同事物的多樣性的道路以及剝除辯證法對於這些事物的權力。和解將作為人民大眾的思想，因為它不再有敵意，但它卻是主觀理性深惡痛絕的思想。辯證法服務於和解的目的，它使自己的道路解除了邏輯的強制特徵，這就是為什麼它被譴責為“泛邏輯主義”的原因。¹¹⁰

在阿多諾看來，藝術作品的真理內容既不是觀念論所說的“理念”，也不是創作者注入作品中的主觀意向，而在於其客觀的社會性。藝術作品採取了與它所處的社會對立的位置進行否定，借助這種否定來超越現實的限定，指向了不存在的事物，包含了他者的可能性。藝術指涉著真理和意義，藝術不應該模仿現實，現實反而應該模仿藝術。每一件藝術作品都類似於一個自由的單子，是主體與他者之間張力的和解，藝術作品是解放了的社會的密碼。



由於藝術總是一種社會現實（因為它是社會的精神勞動產品），於是這種現實特性在藝術日益資產階級化的情形下被強化了。……然而，藝術之所以是社會的，不僅僅是因為它的生產方式體現了其生產過程中各種力量和關係的辯證法，也不僅僅因為它的素材內容取自社會；確切地說，藝術的社會性主要因為它站在社會的對立面。但是，這種具有對立性的藝術只有在它成為自律性的東西時才會出現。通過凝結成一個自為的實體，而不是服從於現存的社會規範並因此顯示其“社會效用”，藝術憑藉其存在本身對社會展開批判。¹¹¹

在文化工業大行其道的境況下，已經出現藝術與意識形態逐漸趨同的現象，大眾將藝術作品改頭換面以此來消除或者縮短作品與觀眾的距離，使藝術淪為消費品，而藝術為了迎合現存社會的需求，在很大程度上已成為一種追求利潤和滿足於大眾口味的商業。在阿多諾看來，真正的藝術作品作為自律性的藝術要掙脫一切將之工具化與功能化的企圖，展現為一種無功能性的存在，作為一種“自成一類”之物，它必然會與社會現實發生衝突，不僅不遵從既存的社會規範，而且還要憑藉它的自為存在來批判以交換價值和工具理性為主導的社會。只有經由與當前社會進行抵抗，藝術才能維繫它的生命，它才不會物化，才不會淪為商品。但是，藝術亦必須具有某種社會的形式，它才能借助於藝術的力量進行昇華，否則，藝術和社會就隔離開來了。

藝術具有雙重性，它一方面是自律實體（autonomous entity），另一方面又是塗爾幹學派所指的社會事實（social fact）。藝術作品正是通過與經驗事物的這種關係，恢復、中和了曾經是生活中真實的、直接的但是遭到精神驅逐的經驗，……只有在與外界張力發生關聯時，藝術中的張力



才有意義。藝術經驗的基本層次與藝術想要回避的客觀世界有著甚為密切的關係。¹¹²

阿多諾對藝術的社會交往功能一直抱有懷疑，藝術作品單子式的存在使其相互之間難以溝通，這種特性不僅能抵抗傳統概念的抽象強制和分析者賦予的風格標定，迫使人們需要直面它具體的特殊性，還能避免淪為意識形態的犧牲品。就像他在1968年的學生運動中的政治形象一樣，他同樣也拒絕讓藝術服務於任何現實的實踐目的。雖然藝術作品作為現實的組成部分，但是它與後者處於一種對立的姿態，在這種對立中生髮了某種新的事物秩序，它不同於工具理性意義上的功能、效用，也不蘊含特定的政治態度。

藝術的社會性並不在於其政治態度，而在於它與社會相對立時所蘊含的固有的原動力。它的歷史地位排斥經驗現實，雖然藝術作品作為事物是那一現實的組成部分。如果說藝術真有什麼社會功能的話，那就是不具有功能的功能（the function to have no function）。藝術與世俗的現實不同，它否定性地體現了一種事物秩序，其中的經驗存在（empirical being）將會獲得應有的地位。¹¹³

在《美學理論》中，阿多諾指出，藝術自律性的最高標準就是追求真實的人性，一個追求藝術自律性的社會，就是一個充分展現真實人性的社會，當社會偏離這個軌道的時候，自律的藝術將會以其自為存在的特性來發揮它的批判力量。對阿多諾而言，好的社會具體是一個什麼樣子，在他的書中我們無法辨明。他一如既往地採取否定性的論述，總是回避去勾勒清晰的理論形象，“在與經驗現實的關係中，藝術作品使人回想起一種神奇的



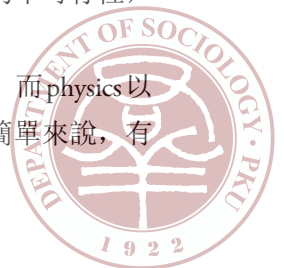
現象，即在一種救贖的狀態中，一切事物將如同其現有的樣子而同時又全然有別。”¹¹⁴ 阿多諾雖然沒有像本雅明那樣沉浸在猶太教中，但是他和霍克海默一樣，根據猶太人禁止描述上帝或天堂的律令，來證明自己拒不講清對現代社會作何種烏托邦式的選擇是正當的。不願描述“另一個世界”這一思想也是批判理論的核心要旨之一。所以，阿多諾根本反對在現世設定任何新的整體的任何企圖，經由藝術作品的仲介，阿多諾只是陳述了一種“救贖”狀態，以模糊而矛盾的筆法寄託了自己的願景。該書尚未完成，阿多諾辭世。

（四）簡短的回顧、總結與評價：

批判理論對別人的論證和思想體系食肉啃骨，自己卻從未明確界定理性和真理到底是什麼，難怪傑伊說：“辯證法在批評各種冒充為真理的體系時是壯觀的，但要清楚地指出自己的假設和價值時，它就不怎麼雄辯了”。¹¹⁵ 第一代批判理論家對此當然是有自知之明的，他們以不同的方式對此做了艱苦的努力。

我們不能因為哈貝馬斯批評第一代批判理論家囿於笛卡爾所開創的意識哲學的知識論範式，並沒有為批判理論的批判活動本身提供一個規範基礎，尤其是不能因為批判理論受到了馬克思意識形態批判的重大影響，只是把西方哲學傳統當做一種虛假意識，就忽視了批判理論與西方哲學傳統的關係。早期批判理論家理論上的努力得到的成果與教訓，會讓我們更加公允的看待哈貝馬斯和霍耐特等後輩的轉向所帶來的業績與付出的代價。甚至可以說，批判理論若要突出重圍，新一代的理論家就不得不好好打量前輩們用過的招數，哪怕是判定之前的路數徹底的不可行性，也是一種積極的證明。

傳統上，學科的框架是ethics，以physics為基礎，而physics以meta-physics（研究普遍存在和最高存在）為基礎。簡單來說，有



關倫理或道德的探究，不僅僅以社會為視域（horizon），而且涉及到自然界與社會世界之間的關係——古代二者的關聯是通過自然目的論搭建起來的，以及二者共有的根基——存在問題。

早期的批判理論家們，試圖去探究一種人與自然（不管是外部自然，還是內部自然）的新的可能性，而不是後來哈貝馬斯、霍耐特等人有些簡單粗暴地認為是為批判理論尋求一個規範基礎。第一代批判理論對現代性的批判，在《啟蒙辯證法》中的推進在於，超出了早期的意識形態批判，指向了自然哲學範疇（這一點，我們在前面論述的時候已經提及）。而之後鋪陳了他們作品中不同程度的對於訴諸哲學理性主義、形而上學必要性的簡要論述，目的就在於進一步將我們經常忽略的那個維度——批判理論與西方哲學傳統之間的關聯——凸顯出來。

這麼做，馬上就遭遇到一個非常關鍵的問題：如果批判理論真的是複歸形而上學，那麼，基於馬克思所開闢的意識形態批判傳統在他們這裡不就是一種背叛嗎？他們最後的決斷是什麼？如果沒有做決斷，那麼是偏向於哪一邊呢？抑或統統不置可否？

批判理論家內部對形而上學的態度差異很大。在理性的本質、辯證法的重要性諸方面，马尔庫塞與黑格爾很相似。霍克海默與黑格爾的距離保持的比較遠，但是與古希臘哲學則比較近。阿多諾一直到60年代晚期才以很含蓄的口吻指出在黑格爾那裡也許能找到出路。指責批判理論是向青年黑格爾派的簡單返回肯定是過分了，批判理論並不是僅僅站在自我意識的立場上用理性來批判現實世界，而是吸收、綜合了很多其他哲學思想，比如霍克海默對叔本華、尼采、狄爾泰、柏格森等思想家的重視，阿多諾在本雅明的強有力的影響下對理性主義恐怕不會實心實意，即便是马尔庫塞，除了黑格爾對他的理論內核有強大的支持作用，馬克思的勞動而不是黑格爾意義上的勞動在頑強的對抗著理性主義。



我們不得不提出非常緊要的一點，如果我們以《啟蒙辯證法》作為批判理論意識形態批判的一個轉捩點，即理性本身從此受到了質疑的話，要知道該書其實是在第二次世界大戰如火如荼的在進行著的時候完成的（也就是1942–1944年），在這種環境下，得出啟蒙的自我毀滅情有可原，而且，在那個時代，這個隊伍可絕不止霍克海默和阿多諾兩個人。霍克海默在1969的新版前言裡這樣說道：“並不是書中的所有內容，我們現在都堅持不變。這樣做是不合理論要求的，因為一種理論是要尋找時代的真諦，而不是把自己當作一成不變的東西，與歷史進程對立起來。”假若這兩位作者說這些話並不是完全的言不由衷，那麼是否可以說，哲學在他們那裡一直都是必要的組成部分。

我們再看一下同一時期霍克海默的“哲學的社會功能”不斷強調的“哲學是一種試圖把理性引入世界的有組織的、堅定的企圖”，還有《理性之蝕》對客觀理性的那種期許，就更應該認真掂量哲學在批判理論那裡的分量。也就是說，我們認為對工具理性、主觀理性徹底否定的批判的進行，依託於一個形而上學的原則，這並非不是一個合乎邏輯的推論，而批判理論對作為客觀理性的形而上學的難免瓦解進而淪為主觀理性的這種判斷的認同，使得他們即使是以比較隱晦的方式表達這種思想——以作為客觀理性的形而上學來對主觀理性、工具理性進行批判——都顯得那麼顧慮重重。尤其是，在《啟蒙辯證法》中，作為社會和自然的和解、人們爭取幸福的奮鬥、以及導向合理社會的基礎的勞動——這是典型的馬克思主義視角——已經不寄予厚望，相反，勞動不僅被視為對自然的裁剪切割使自然毫無出路、滿足的只是出於提高社會權力的野心和目的的仲介，而且也是鮮活的內在自然（本性）嚴酷壓制的幫兇。當然，關於這一點，马尔庫塞可能是例外，當他用佛洛德的理論來改造馬克思的勞動概念的時

候並不悲觀。



然而，如此大費周章地指出批判理論這種形而上學傾向意義何在？

這當然不是毫無意義，這充分表明了批判理論對於規範基礎的自我理解存在著很大的差異，其中蘊含著各種理論進路之間意義重大的解釋張力，它以一種悖論的方式推進著理論的更新。法蘭克福學派的理論內部存在著這種明顯的緊張和衝突：一方面他們試圖以哲學理性主義作為一個新的規範理想，另一方面，卻又把理性主義視為現代專制的罪魁禍首。所以，在根本意義上，霍克海默和馬爾庫塞向形而上學的理性求助，來為批判理論提供規範基礎並不成功，但是保留了一個有價值的批判視角。在勞動的解放潛能失效後，批判理論家們一方面訴諸於哲學理性主義（客觀理性）來批判現實社會，另一方面又苦於客觀理性難以抵擋主觀理性、工具理性的侵襲，從而對後者進行激烈批判以至於解構了理性本身。現在我們還不必糾結於是否要坐實早期批判理論這個“倒行逆施”，我們最後還會返過來繼續探討這個問題，在此之前，討論一下另外的建設性方案。

留給他們抉擇的路線似乎有三條：（1）構想一個介於主觀理性和客觀理性之間的抽象概念，它既能免於瓦解的命運又能預防主觀理性的傷害；（2）提出另外一種區別於客觀理性的、能揭示真理的理性概念，這種理性概念能抵抗工具理性的侵染；（3）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。

第一種辦法的缺陷非常明顯，在根本上並沒有脫離韋伯所闡明的尷尬處境，因為只是治標不治本，構想的這個抽象概念依然是生長於偉大哲學傳統這顆知識之樹之上；霍克海默和阿多諾選擇了第二種，就像《啟蒙辯證法》所做的那樣，借助模仿和對自然的回憶企圖達至和解，在他晚期的著作中，則將宗教視為一種可能的選擇；縱觀霍克海默生平的主要著作，除去早期規劃的跨



學科唯物主義研究，他的批判理論戰鬥陣地基本上就在《啟蒙辯證法》和《理性之蝕》之間來回穿梭，猶疑不決，這又何嘗不是那個時代眾生彷徨的寫照？

最後一種策略並不在霍克海默和阿多諾的視線之內（马尔庫塞開始往此處挺進），而就是在這裡，有一個人異軍突起，他就是哈貝馬斯。

四 交往理性：批判理論的規範基礎

（一）從工具理性批判轉向生活世界理論

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。马尔庫塞的工具理性批判援引胡塞爾的生活世界理論而集中於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。

胡塞爾在《歐洲科學的危機與先驗現象學》中從理性批判的角度披露，歐洲科學的危機是現代自然科學的畸形發展和現代人對物質文明的片面依賴所導致的罪過，由於現代自然科學放棄了對“絕對理念”的追求，忽視了真正的內在生活世界，人的價值和意義以及整個現代生活方式出現危機。在胡塞爾看來，生活世界是一個非主題化的、前科學的、奠基性、為一切人都共同的，直觀的原初經驗世界，它與構成自然科學對象領域的那些理想化



概念（理想化的測量、因果假定、數學以及其中實際的技術化傾向）是相對立的。胡塞爾堅持認為，生活世界是能夠發揮原始的作用的現實領域，通過他的先驗現象學，能找到回歸生活世界的道路並以此確立人的價值與意義。马尔庫塞作為海德格爾的學生，老師從存在論的層面思考和分析技術“構架”下存在物的命運，揭示了萬物被人所支配，自然被人類徹底統治的存在論境遇的思想，同樣對马尔庫塞產生了深遠影響。

借鑒於胡塞爾的視域以及海德格爾技術“構架”思想，马尔庫塞在《單向度的人》中通過追溯前科學的生活世界，來檢討那種支配自然、支配人的實踐態度，從而指證現代科學技術和統治之間的內在關聯，即是說，現代科技憑藉數理邏輯的理想化概念去籌畫（project）生活世界，“在這種籌畫中，普遍的可定量性是統治自然的前提。……但這是一項專門的、社會歷史的籌畫……”¹¹⁶ 科學和技術作為一種更為隱蔽的意識形態成為一種新型的社會控制形式：

在發達的工業社會中，生產和分配的技術裝備，伴隨著日益增加的自動化因素，不是作為脫離其社會影響和政治影響的單純工具的總和，而是作為一個系統來發揮作用的。這個系統不僅先驗地決定著裝備的產品，而且決定著供應和擴大產品的實施過程。在這一社會中，生產裝備趨向於變成極權性的（totalitarian），以至於它不僅決定著社會需要的職業、技能和態度，而且決定著個人的需要和願望。因此，它消除了私人與公眾之間、個人需要和社會需要之間的對立，對現存制度來說，技術成了社會控制和社會團結的新的、更有效的、更令人愉快的形式。¹¹⁷

我們可以在《作為“意識形態”的技術與科學》一書中看到，哈貝馬斯的技術理性批判是承接著马尔庫塞《單向度的人》



的那種寫作傾向的，他進一步系統的檢討了發達工業社會的科技的意識形態特性，已然成為一種消解人的主體性和超越意識的主要異化力量。但是，哈貝馬斯認為，马尔庫塞在判斷科學技術與統治之間的關聯過於武斷，得出如果不完成科學技術本身的徹底的革命，社會的解放就不可設想的結論，究其原因是马尔庫塞並沒有分清符號性的相互作用與目的理性活動的工作，即“相互作用”和“勞動”，是兩個不同維度，所以也看不到其他理論上的替代進路。哈貝馬斯對马尔庫塞的這種批評，之後也指向了馬克思，他明確斷言：“我的出發點是勞動和相互作用之間的根本區別”¹¹⁸。

早在20世紀60年代，在《理論和實踐》一書中，哈貝馬斯討論了古典的政治學說與社會哲學的關係，他認為這兩者之間發生了理論與實踐概念及其相互關係之間的轉換。《認識與興趣》和《作為“意識形態”的技術和科學》則揭示出各門科學所根植的前理論的興趣。無論是顛倒理論對於實踐的優先地位，還是揭示出前科學、前理論的興趣，都是哈貝馬斯為了回歸到生活世界，重新開機批判理論規範基礎停滯的任務所做的鋪墊和準備。

在亞里斯多德看來，政治學是倫理學的繼續，政治學是關於善和正義生活的學說，它涉及人類的行為和實踐領域，行動的規範性同倫理和法律兩者不可分離，旨在城邦公民中獲得和維持一套善良品行的秩序。政治學的實踐意向最終是培養德性，使用的方法是教育學的方法，而不是科學的技術手段，因為政治學的目的不是知識而是考察高尚與公正的行為，“這些行為包含著許多差異與不確定性”，“當談論這類題材並且從如此不確定的前提提出來談論它們時，我們就只能大致地、粗略地說明真”¹¹⁹，亞里斯多德的實踐哲學的根本要旨，就是在生活中變化的、偶然性的條件下，培養人們對於自身是善的和有益的事情或者說是對於一種好生活如何具有更好的考慮、理解和把握，即明智（*phronesis*）（實踐智慧）。



隨著現代科學的興起，古典政治學說的生存受到危害，人們按照現代經驗科學的模式來建立政治學。人類行為被當作關於人、社會和國家的科學所需的材料。以善和正義的公正生活為目標的古典教導、德性的培養以及審慎行事的養成，都被擁有科學根據的社會理論的應用所取代，由此，實踐領域就被納入到技術領域之中，城邦公民道德生活的實踐問題就轉化為一種技術—管理問題，理論與實踐的關係轉變為根據理論模式進行技術操作。

哈貝馬斯堅決抵制理論脫離社會實踐而變換為成技術控制的思維範式，強調技術力量與實踐力量需要區別對待，理論必須關心人的解放，回答解放這一實踐問題。幾年後的《認識與興趣》就在解決這些問題：揭示出前科學的興趣，把批判理論建立在解放的興趣的認識論基礎之上。

當然，哈貝馬斯心目中的實踐哲學類型肯定不是古希臘式的，而是從康得得到馬克思的德國思想發展所呈現出來的那種類型：經驗的歷史哲學與實踐（政治）意圖的結合，或者可以這麼說，帶有實踐意圖的經驗歷史哲學。麥卡錫將哈貝馬斯的批判理論總結為：“這個理論是經驗的、科學的，但又不能還原為經驗分析科學；是哲學的，但是在批判意義上而不是在沒有任何前提的‘第一哲學’的意義上；是歷史的，但又非歷史主義；是實踐的，但是在以解放為方向的政治實踐意義上，而非在技術—管理控制的意義上。”¹²⁰ 也就是說，哈貝馬斯認為要超出單一的解釋性模式來探究社會現實的不同側面，應該把解釋性理解、意識形態批判和以歷史為指向的社會系統分析綜合在一起。

在《認識與興趣》這部著作中，哈貝馬斯通過思想史的梳理，主要就三個重點問題展開討論：

(1) 通過考察從康得、費希特、黑格爾到馬克思的認識論立場，力圖對傳統的認識論作一徹底的反思：無論是先驗唯心論模式（黑格爾的康得批判以精神現象學的自我反思來代替認



識論，使得認識批判成為多餘），還是生產模式（馬克思的黑格爾批判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的，忽視了人類的交往行為的作用），都沒有能將認識置於社會性的、主體間性的、對話的維度中。認識是一個社會性的範疇，徹底的認識論必須具有社會理論的形式，因為無論是認識的主體還是客體，都無法離開社會歷史的聯繫而獨立存在。“徹底的認識批判只有作為社會理論才是可能的。”¹²¹

（2）對實證主義、實用主義和歷史主義的批判性考察：實證主義用知識學替代認識論，坐標系不再是主體，而是科學本身。雖然哈貝馬斯肯定了皮爾士的實用主義和狄爾泰的歷史主義的解釋學對認識論上做出了貢獻，但是兩者並沒有能擺脫實證主義的影響。用唯科學論的知識學來代替認識批判的反思，也就是不再研究認識的條件和意義，排除了科學對自身的反思，同時也排除了認識主體的主體性作用和自身的意義，主體間的交流也遭到窒息。

（3）通過對認識和興趣關係的分析，論述了認識的興趣及其類型：認識的興趣產生於同勞動和語言相聯繫的社會文化生活方式的需求中，興趣是認識的基礎和導向。依據不同的興趣在認識中的不同作用，可分為技術的興趣、實踐的興趣和解放的興趣。技術的和實踐的認識興趣是有語言能力和行為能力的主體能夠獲得經驗的必要條件，解放的興趣是一切認識興趣的指導環節，其他的興趣需要與解放性的興趣相聯繫，它為一切批判的反思的科學提供方法，並對社會的解放與個人的解放起推動作用。批判是認識與興趣的統一。

上面這三個部分的內在理路——在認識與興趣之間建立關聯，把興趣（interest）作為社會理論的認識論中的核心範疇，把批判理論建立在解放的興趣的認識論基礎之上——是哈貝馬斯為批判理論奠定認識論基礎的大膽嘗試。



我們由此可以看到，在哈貝馬斯看來，任何研究過程都要根據形成於社會過程中的引導認識的興趣來定位與組織自身的對象，科學論不能直接替代認識論，否則，科學的意義就成為無法理解的事情，再也不可能從反思的層次上去理解科學了。而只有使認識回到生活世界，使認識對象包括全部生活世界，被科學主義遺失的認識意義和價值領域才能得以恢復，這就是後來哈貝馬斯在《交往行為理論》中努力闡發的主旨：引導認識的興趣形成於生活世界。

如果說哈貝馬斯以《理論和實踐》、《認識和興趣》和《作為“意識形態”的技術與科學》宣佈與實證主義、科學主義劃清界限，那麼《後形而上學思想》則力圖斬斷和傳統形而上學之間可能有的關聯。

哈貝馬斯認為，傳統形而上學的思維方式在真實的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。¹²²

在這種情況下，設想通過沉思冥想，對恆星運行軌道和宇宙的周而復始加以再現，並希望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。

但是，哈貝馬斯不會讓哲學退回到科學體系中，因為這會導致哲學淪為一種“專家知識”，失去與作為形而上學之標誌的整體性的聯繫和認識，就像實證主義者所做的那樣。狄爾泰和歷史



主義把哲學轉化為哲學史和世界觀類型，以及維也納學派把哲學限定為一種方法論和科學論，也犯了同樣的錯誤。然而，哲學也不能遠離科學，轉向非理性，雖然非理性的哲學保持了與整體性的聯繫，卻要付出放棄認識的代價，就像阿多諾所走的徹底否定之路。《啟蒙辯證法》之後一以貫之的人類與自然和解的理想化觀念即無法證實也是脫離實踐的看法。

那麼，既想在科學體系中安營紮寨，又不丟棄與與整體性的聯繫，而且還要避免淪為理想化的烏托邦是如何可能的呢？哈貝馬斯認為，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。”¹²³

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。哈貝馬斯進一步將只有通過前反思才能表現出來的生活世界的背景知識做了闡發：它的絕對的明確性牢不可破，“即讓人覺得歷歷在目，又叫人感到捉摸不透”，“從嚴格的可錯性角度來看，它根本就不是什麼知識”；在這個人們所共有的生活世界裡，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”；¹²⁴ 生活世界中的不同要素混雜在一起，作為我們所熟悉的透明整體，但卻是無法穿透的。哈貝馬斯將這種非主體知識的特徵概括為：“絕對性、總體化力量以及整體論觀念”。¹²⁵ 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”。¹²⁶ 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援。

哈貝馬斯還要著力說明的是，雖然“生活世界總是作為不成問題的、非對象化的和前理論的整體性，作為每天想當然的領域和常識的領域而讓我們大家直覺地感覺到”，¹²⁷ 但是，如果從一



種理論視角來看，生活世界的各個部分可以被分析為由文化、社會和個性所構成的整體（哈貝馬斯在其他一些地方則表述為文化模式、合法制度以及個性結構）。我們之後要討論的交往行為就是在生活世界中進行展開。一方面，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，並在這種周而復始的相互交往中不斷再生產自己；另一方面，人們在遭遇新的具體的環境和問題中積澱出來的經驗，也會憑藉交往行動，逐漸凝聚為生活世界的一部分，即交往行為會成為整個生活世界再生產的仲介，“生活世界是日常交往實踐的核心，它是由紮根在日常交往實踐中的文化再生產、社會整合以及社會化相互作用的產物。”¹²⁸

（二）勞動與交往行動

在哈貝馬斯看來，從《啟蒙辯證法》開始，霍克海默和阿多諾激化了意識形態批判工作，而且從他們後來的著作來看，似乎也沒有想從理論上去克服這種批判的內在矛盾：如果現代社會的理性本身是一種服務於統治的工具理性，理性把自身與權力混同了起來，那麼批判理論自身在對工具理性進行批判時，所使用的標準又是什麼呢？也就是在這裡，批判理論之後的發展路向界限分明：霍克海默和阿多諾力求超越實踐和生產去達至理論的自主性，並探求思想的另一種形態，或者以一種曖昧的態度流露出對於客觀理性的期許；與之不同，馬爾庫塞和哈貝馬斯則轉向對前理論的生活世界的分析，前者希圖從中來變革人的感覺和創造美的潛力，進而成為一種重建新生活的力量，後者旨在為批判理論奠定一個堅實的規範基礎。

在阿多諾眼中，既然理論理性是不值得信任的，因此提出美學研究的解決方案自然不足為奇，他賦予真正的藝術作品以意識形態批判功能的那種美學認為，只有藝術才能挽救由過度的主觀



理性（工具理性）而造成的損失。倚賴於審美表像的力量，藝術作品有能力去表達那不可表達的事物，有能力去描述某個優越而先驗的世界秩序。與事實之給定世界處於對峙張力狀態的藝術作品，它既能揭示當前狀況和秩序的貧乏和麻木不仁，又能夠通往某個期盼的將來指明道路。

在《自然和革命》一書中，马尔庫塞認為，對抗現代工具理性，不能僅僅寄希望於去變革人們的知識觀，或僅僅挖掘出某種新的主客關係，而是必須深入到生活世界層面，改變人們感受這個世界的方式。通過解放人的感覺，使之發揮更為主動的整理、體驗的感性綜合能力，進而去發展人與自然的某種新的關係，不是像工具理性那樣去佔有和壓制自然，而是“順應自然所固有的生命向上力、感性和美的特性”。¹²⁹ 由此，在解放自然的潛力的同時，也就解放了人感受和創造美的潛力。

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，即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，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。”¹³⁰ 其次，霍克海默等人把形而上學背景中闡發的客觀理性作為主觀理性的規範前提，這其實是在依賴著一種把理性作為超驗力量的過時的哲學理性概念。最關鍵的一點是，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。

依據哈貝馬斯的見解，第一代批判理論家對工具理性的批判，還是沒有走出意識哲學的窠臼，因為他們看不到通過人類的實踐可以消除這種工具理性。在《現代性的哲學話語》中，哈貝馬斯批評霍克海默和阿多諾“沉溺於對理性的任意懷疑之



中，而沒有去思考懷疑自身的理由。如果他們這樣做了，他們或許就可以為社會批判理論提供堅實的規範基礎”。¹³¹ 批判理論需要從規範基礎上進行變革，引入新的理論範式才能釋放理性的批判潛能。

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。在提及哈貝馬斯對馬克思的勞動概念的批評之前，我們需要重視的是早期黑格爾哲學關於“勞動和相互作用”的論述對哈貝馬斯產生的影響。

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。黑格爾認為，人類生活由“命名”、“勞動”和“為獲得承認而鬥爭”這三種等價而辯證的基本活動構成，它們分別憑藉著“語言”、“工具”和“制度化”作為活動的仲介。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”，¹³² 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，“技術規則無疑是在語言交往的條件下才形成的。但是，技術規則卻同相互作用的交往規則沒有關係”；¹³³ 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：“黑格爾用從外部自然和從內部自然的力量中解放出來的觀點，把勞動和相互作用連結起來。他既不把相互作用降低為勞動，又不把勞動提高為相互作用。”¹³⁴ 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”。¹³⁵ 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”，¹³⁶ “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。”¹³⁷ 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，這種勞動的綜合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”，¹³⁸ 不同於馬克思，哈貝馬斯的出發點是“勞動和相互作用之間的根本區別”。¹³⁹ 在晚期資本主義社會的條件下，“馬克思賴以提出的歷史唯物主義的基本設想的範疇框架，就需有一個新的解釋。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。”¹⁴⁰

在之後的一系列著作中，哈貝馬斯一再反復強調，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，以它的視域來看待人與人之間的交往活動，只會看到人對人的支配，無法澄清人與人之間由社會規範所調節的社會交往；就勞動作為一種按照技術規則來進行的工具理性行動而言，它只能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。

（三）語言與交往理性

在哈貝馬斯看來，批判理論的規範基礎必須在人類的社會生活中去尋求，它蘊含在語言中。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-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”。¹⁴¹ 從這裡我們可以看到，哈貝馬斯認為語言的運用使人類區別於其他動物，它和勞動一樣具有同等重要的作用；語言的結構而不是其內容是人類自由、尊嚴和責任的關鍵要素，運用語言的溝通交往應該希圖建構出一種合理對話的程式，從而就普遍價值達成一致，而不是界定那些價值都是什麼。



隨著哈貝馬斯的理論推進，借助於對普遍語用學（universal pragmatics）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，“語言是進化的社會文化階段上理解的特殊媒介”，¹⁴² 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”。¹⁴³

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”，即共識（*Einverständnis, consensus*），¹⁴⁴ 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”。¹⁴⁵ 哈貝馬斯走出這一步，不僅引來了眾多學者的詬病，而且他的弟子霍耐特，在某種程度上，也正是在這個點上“另立門戶”。我們後面會集中討論這一問題。

任何一個讀過哈貝馬斯著作的人都會驚歎他的理論的博採眾長以及不斷更新，早先在他眼中理性化過程呈現出的邏輯框架——工具（科技）理性活動所構成的經濟子系統的發展，動搖



並取代了借助交往行動和以符號為仲介所建立的社會規範，從而把工具理性標準擴展到其他社會領域，把一切政治和實踐問題都還原為技術問題——之後逐漸被轉換為從系統與生活世界之間的相互關聯出發對現代性所作的詮釋。因為對於哈貝馬斯來說，上乘的社會理論不能僅僅局限於去理解每一社會領域自身的運行邏輯，而且還要去弄清它們之間的相互關係。

我們簡要的概述一下這種轉換是如何發生的，雖然哈貝馬斯明確宣稱馬克思的勞動辯證法是系統和生活世界之間的衝突的首次表達：“馬克思第一個用抽象勞動和具體勞動的辯證法形式分析了系統命令與生活世界命令之間的這種衝突，並根據社會史料描述了現代生產方式進入傳統生活世界的過程。”¹⁴⁶ 但是，其間重要的一個理論仲介來自帕森斯的社會系統理論，哈貝馬斯對之批判改造，並且與盧曼的系統論針鋒相對。

依據帕森斯的觀點，現代社會由四種相互依存的子系統構成，每一子系統都具有服務於社會系統的整體運行的專門功能，以AGIL的模式而發揮作用。四個子系統之間的相互關係則以資訊控制等級結構而形成的，它們之間的交換通過不同類型的符號媒介進行，在經濟中為貨幣，在政治中是權力，在家庭和教育中是影響，在傳統和文化中是價值義務。子系統之間交換著資訊和能量，從而協調著社會系統的運行。

哈貝馬斯的關注點在於帕森斯所說的符號媒介所充當的溝通協調作用，對於貨幣和權力所起的功能，哈貝馬斯基本同意帕森斯的看法，即滿足了減輕日常協調和理解的複雜性水準。貨幣這種“特殊語言”從常規語言（內涵豐富，充滿風險，而且理解成本高）中分離出來，“不僅使得特殊的互動形式成為可能，而且還形成了一種具有特殊功能的亞系統”，¹⁴⁷ 資本主義的經濟系統以貨幣作為手段來調節人際交往以及非經濟領域之間的交換，導致“權力與貨幣的同化”，¹⁴⁸ 也就是說，政治中的權力和貨幣都起到了一種特殊編碼的標準語言的作用。



對於影響和價值義務這兩種符號媒介，哈貝馬斯完全不同意帕森斯將之歸為與貨幣和權力具有一致的邏輯的判斷。因為兩者有著截然不同的資訊形式，文化、價值和信仰系統不能以依賴於工具理性並構成了貨幣體系的標準來進行度量，否則，它們將被剔除對話、討論以及共同體的特徵，跳脫出生活世界面對面的語言交往，扭曲為相對自足的依據工具理性進行運行的子系統，而對社會整體產生惡性後果。哈貝馬斯認為，系統和生活世界各自具有一套獨特的運作邏輯，不能像帕森斯那樣統統還原在工具理性的狹窄尺度之下。相反，在系統與生活世界的交換過程中要建立一套抵禦體系，在面對貨幣和權力的控制媒介而形成的系統而捍衛住自己。從生活世界的日常實踐中形成的主體間性的交往理性就能充當這種防禦力量。

按照我的理解，只有那些不是政治系統為了提供合法化而創造和維持的公共領域才是自主的。從日常實踐的微觀領域中自發形成的交往中心可以發展成為自主的公共領域，並成為更高層次的主體間性，但前提在於，生活世界潛能要用於自我組織，用於通過自我組織來使用交往手段。自我組織的形式加強了集體行動的力量。然而，基層組織不能越過雷池，成為形式組織，並獨立成系統。¹⁴⁹

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，造成了生活世界的殖民化。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。從一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。

（四）交往理性與實踐理性

對於實踐理性概念的流變就思想史的反復澄清，是哈貝馬斯為批判理論尋求規範基礎的巨大工程的必要元素，在《在事實與規範之間》，他以更大的力氣和經驗感強化了早在30多年就寫就的《理論和實踐》中關於實踐理性的演化觀點。這本近700頁的關於商談理論的論著不厭其煩地在事實性和有效性之間來回折騰，源於哈貝馬斯對於交往理性應該如何安放在規範主義和客觀主義之間的緊張關係——規範主義的思路始終有跳脫出具體的社會現實的危險，客觀主義的姿態難免其排除了規範內容的嫌疑——之中的問題。我們自然不會只是拘泥於交往理性在這種處境中是如何像哈貝馬斯所認為的那樣突圍了出來做一番簡要的梳理，而是通過他關於交往理性與實踐理性之間那種糾纏不清、若即若離的辨析，從而為接下來的論述中，更加公允地掂量法蘭克福學派這位理論上最集大成者的規範基礎奠基工作的非凡與遺憾。

哈貝馬斯聲稱，把亞里斯多德的概念框架轉變為主體哲學的前提有利有弊，好處在於，此時的幸福和自由自主，與實踐理性的聯繫可以做個人主義的理解，當然，這種單個主體仍然視為可以承擔市民社會、國家公民和世界公民的角色。不利之處在於，實踐理性將會有與它紮根於其中的文化的生活形式和政治的生活秩序脫離聯繫的傾向，即便如此，在整個古典歐洲的思想脈絡裡，社會實踐的領域依然是從或明或隱的規範性問題的角度予以對待，實踐理性就好比人們的行動指南。一直到19世紀的黑格爾那裡，實踐理性的內容也未曾發生破裂。期間也有消解實踐理性的強勢力量，霍布斯從自然主義化的個體出發，著手建構的政治科學，宣稱人類行為是科學知識的合法對象，表明他願意與亞



里斯多德的實踐智慧——即“明智”（*phronesis*），通常也被翻譯成“實踐智慧”（英譯為 *prudence* 或 *practical wisdom*），在哈貝馬斯的很多著作裡，常被稱之為“實踐理性”——告別。馬克思主義的社會理論在歷史哲學的視域中保留了實踐理性的痕跡，但是引出了放棄規範性國家理論的結論。19世紀30–40年代始到20世紀初實證主義運動鬧得轟轟烈烈，誓要徹底壓制實踐理性的說服力，雖然實證主義的主張從來沒有被廣為接受。盧曼則完成了清除實踐理性的最後一擊，切斷了同實踐理性的規範內容的任何聯繫。

捍衛實踐理性的地位，對哈貝馬斯的批判理論事業來說具有根本的意義，所以無論如何他都不會投身於後面這一股思想勢力，至少哈貝馬斯總是如此明志。如何汲取在亞里多德的哲學傳統、黑格爾和馬克思的早期思想都包含著與工具理性相抗衡的實踐理性資源，但是又不至於陷入他所謂的傳統形而上學的理性陷阱，同時還要破除傳統理性的意識哲學前提，成為交往理性需要承擔的歷史使命。交往理性能不負此望嗎？

首先，只要哲學把目光從局限於科學範圍內的真值問題，轉移到紛繁複雜的生活世界，就能把這種“早就在日常交往實踐中活動的理性”，¹⁵⁰ 即交往理性揭示出來。交往理性包含著互動參與者主體間性的、非強制的、為了達成合理動機的共識力量，其標準在於“直接或間接兌現命題真實性、規範正確性、主觀真誠性以及審美和諧性等有效性要求所使用的論證程式”。¹⁵¹ 因此，交往理性並不能被等同於生活世界中作為前理論的、“想當然的”、“直覺地感知到”的“常識”，¹⁵² 也不能看成是語言哲學中的“語言的規則結構”。¹⁵³

其次，從日常生活出發，但並不能完全超越日常生活的交往理性，區別於傳統形而上學所追求的“科學和努斯的結合，並且與最高等的事物相關”¹⁵⁴ 的智慧（*sophia*），也就是說，智慧是



指向不變的、永恆的事物，是關於純粹、超越的存在的科學，沉思的對象是宇宙的無限、永恆的神聖秩序。智慧的本性一貫超越日常生活。

第三，以語用學的論證邏輯來建構的“程式主義”的交往理性，不同於具有實質內容的常識，更加不同於“明智”（*phronesis*），即人們通過參與共同生活，經由對倫理德性的運用，在生活中多變的情景下，對於一種好的生活如何具有更好的考慮、理解和把握。

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。它只是在如下意義上才具有規範性內容：交往行動者必須承擔一些虛擬形式的語用學前提。也就是說，他必須預設某些理想化——比方說，賦予運算式以同一的意義，為所說的話語提出超越情境的有效性主張，承認對話者具有對己對人的責任能力，也就是自主性和真誠性。由此，交往行動者被置於具有一種弱的先驗力量的“必須”之下，但他並沒有因此面臨一種行動規則的規範性的“必須”，不管它是否能夠從義務論角度還原為道德命令之應然有效性，或從價值論角度還原為一組優選價值，或從經驗角度還原為技術性規則的有效作用。¹⁵⁵

擺脫了一切宗教和形而上學假設，具有純粹程式主義特徵的交往理性，儘管它確實是直接進入了日常生活實踐，但是並沒有實質性的規範內容。雖然同古典哲學一樣，它也相信社會實踐同實踐理性（實踐智慧、明智）保持著內在聯繫，但是，這種聯繫是以公共領域的話語辯論中體現的理性力量為仲介的，實踐理性不再能夠為現代的法律和道德規範提供直接的藍本，“它既不提供具體資訊，也不直接具有實踐意義”，¹⁵⁶ 在哈貝馬斯看來，作為日常語言交往活動之預設而存在著的交往理性，能夠跨越多個



層面或多個世界（客觀世界、社會世界、主觀世界），囊括全部的有效性主張，而不像明智概念那樣，僅僅局限於“道德—實踐問題領域”。¹⁵⁷

第四，就交往理性基於“論證模式的主體間性”¹⁵⁸而言，韋爾默指出，它也區別於盧克斯所說的被各種文化共同體所共用的“最低限度的合理性概念”，或者說，邏輯規則。比起邏輯上的一致性，交往理性更關心的是主體之間在意志上所達成的共識。

（五）難以安放的交往理性

以上對交往理性所做的比較詳細的澄清，或許能讓我們反思哈貝馬斯借助形式語用學構建的紮根於生活世界中、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並以此作為批判理論的規範基礎的合法性。

在不斷把語言提升為一切交往的仲裁人的宏大計畫中，哈貝馬斯的理論領地與法國結構主義及其後繼者的研究旨趣有著明顯的差異。在20世紀60年代中期，當後結構主義在法國盛極一時，德里達等一干人筆下有鐵，語言在他們那裡就似一頭橫衝直撞的猛獸，解構傳統意義和真理，否棄道德和歷史的時候。相反，在德國，哈貝馬斯的著作中的語言則使“歷史恢復了秩序，向社會提供了‘意見一致’的潤滑劑，保證了道德的基礎，培植了民主要素，以及先天傾向於反對偏離真理。”¹⁵⁹ 湯瑪斯·麥卡錫將哈貝馬斯理論中語言的至關重要的作用概括為：“因為言語（speech）是人類生活獨特的、無處不在的媒介，所以交往理論是關於人的科學的基礎研究：它揭開社會文化生活的普遍的基礎。”¹⁶⁰ 實際上，對語言承擔理性基礎激情般的信任，使得哈貝馬斯幾乎把所有其他的理論都歸咎為逃脫語言領域因而絕不可能獲取真理。



同時，哈貝馬斯也並不同意將語言過渡發揮到一種文學化的地步，晚期海德格爾、福柯、德里達都被哈貝馬斯視為徹底的語境主義者，認為他們把希望寄託在變動不居的、以流動的樣態存在的語言身上，雖然先驗主體性被消解殆盡，但是“語言交往自身內部的世界關聯、言語視角和有效性要求等組成的系統也隨之從人們的視野中消失”。¹⁶¹ 哈貝馬斯的信念是“科學和哲學不應該文學化，我們應該都要相信證據，不能信口開河。”¹⁶² 來自於文學理論領域中的論證依靠的審美經驗，並不合他的胃口。

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——即是說，作為日常語言交往活動之預設而存在著的交往理性，是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的程式合理性——這個時候，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。¹⁶³

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”，¹⁶⁴ 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，“交往行為用不同的方式把它們所背負的生活世界設定為其言語的有效性基礎”，¹⁶⁵ 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。

更好的論據會駁倒此時此刻被你我視為真的論據，這些更好的論據可能在不同的語境或者基於進一步的經驗上出現。借助於每個表述必然地涉及的實在（reality）概念，我們假定了某種超越（transcendent）的東西。只要我們活動於一個特殊的語言共同體或特殊的生活形式中，這種超越的關係就不能被一個合理的可接受性所取代。既然我們不能完全地擺脫語言和論辯的領域，我們只能通過投射一個‘內部超越’來建立對實在（reality）——它不等同於‘存在’（existence）——的指涉（reference）。服務於這個目的的，是‘最終意見’或在理想條件下達成的共識（consensus）這個虛擬的概念。¹⁶⁶



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”，¹⁶⁷ 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，¹⁶⁸ 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”。¹⁶⁹

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”，¹⁷⁰ 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。”¹⁷¹ 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。¹⁷² 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”，它預先就決定了“交往參與者在解釋過程中可以獲得共識的解釋模式”，“價值共同體的團結”，以及“社會化個體的能力”。¹⁷³ 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）”。¹⁷⁴

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：“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”。¹⁷⁵它始終反對把“事實的給定領域當作有效性的最後根據”，¹⁷⁶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”。¹⁷⁷

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了解釋者；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，其非對象性的整體性避免了被理論作為對象來把握。¹⁷⁸

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，左支右絀。這種情勢和霍克海默在《啟蒙辯證法》和《理性之蝕》之間來回穿梭，猶疑不決，何其相似。



五 為承認而鬥爭

(一) 承認概念的思想源泉

作為哈貝馬斯的親炙弟子、法蘭克福學派當前的學術繼承人，霍耐特和第一代批判理論家前輩那樣，都諳熟黑格爾的著作，然而對後者的評判褒貶不一、差異極大，激發各自理論的交鋒或者借鑒的興奮點更是如此。霍克海默和阿多諾在早期對黑格爾的形而上學體系一直保持堅決的否定，認為後者作為最具有代表性的形而上學家對人類的痛苦熟視無睹。马尔庫塞認為理性與革命是黑格爾哲學的基本精神，黑格爾的辯證法的核心就是否定，它必然與普遍的社會現實不斷發生衝突。哈貝馬斯在其絕大多數作品中都對黑格爾的思想不斷地進行檢討，因為哈貝馬斯在努力澄清他的後形而上學語境中的哲學轉向的時候，黑格爾是最重要的一個對手。在哈貝馬斯看來，黑格爾作為“第一位意識到現代性問題的哲學家”¹⁷⁹ 開創了現代性的話語，把時代歷史提升到了哲學的高度。在黑格爾用“愛和生命”的論述中，就蘊含了主體間性的一體化力量來抵抗以主體為中心的理性的權威，“主客體之間的反思關係，被（最廣義的）主體間的交往中介所取代”，“這種交往的目的是重建倫理關係”，¹⁸⁰ 只不過黑格爾後來並沒有堅持這條“交往理論”的思想路線。

霍耐特的理論很大程度上借鑒了黑格爾早期的承認理論，後者則汲取了費希特的承認學說，尤其是費希特在意識哲學的框架內推導出主體間性（雖然霍耐特認為費希特並沒有完全能清除掉獨白論的前提，實現主體間性的轉換），費希特認為，承認是在自然法權關係基礎上個體之間的相互作用：“主體間彼此要求對方自由行動，同時又把自己的行為領域限定在對另一方有利的範圍之內，這樣就形成了一種在合法關係中獲得客觀有效性的共



識”。¹⁸¹ 黑格爾將之運用於個體間各種不同的互動行為，從而祛除了費希特模式的先驗含義。此時，黑格爾仍然像亞里斯多德一樣，把被描述為各種不同的倫理形式的生活交往形式，表述為主體間相互承認的過程。

在黑格爾看來，社會倫理關係是主體間性的一種實踐形式，承認運動保證了對立主體互相依賴的一致性和必不可少的相關性。在黑格爾看來，一切相互承認的關聯式結構永遠都是一樣的：一個主體自我認識到在主體的能力和品質方面必須為另一個主體所承認，從而與他人達成和解；同時也認識到了自身認同中的特殊性，從而再次與特殊的他者形成對立。¹⁸²

但是，黑格爾超越了費希特的承認模型，因為在一種穩定的倫理關係相互承認框架中，主體永遠處在瞭解其特殊身份的過程中，並發現自身在其中活動的新維度，所以，為了實現對個性更為苛刻的承認，他們必須以衝突的方式再次離開已達到的倫理階段。就此而言，建立在主體間倫理關係基礎上的承認運動，產生於和解與衝突相互交替的過程中。我們可以從中看出，黑格爾又回到了與道德潛能聯繫在一起的亞里斯多德的倫理生活方式概念，不過，它不是簡單地以人的本性為基礎，而是來自於人與人之間的特殊關係，即將自然目的論概念延伸到社會概念，並獲得了一種內在的結構性張力。

根據霍耐特的解釋，在耶拿早期的黑格爾堅信，為了建立一種新的社會哲學，首先必須克服自然法傳統的原子論迷誤——彼此孤立的主體存在被設定為人的社會化的自然基礎，因為，從這種原子主義的基本概念當中無法有機地發展出一種倫理一體化的狀態。黑格爾認為，一個和解的社會只能被理解為一個自由公民組成的倫理共同體。所以，確當的做法是，用主體間的社會關係



範疇取代原子論的基本概念，主體間性的存在形式才是人的社會化的自然基礎。

另一方面，黑格爾檢討馬基雅維利和霍布斯開啟的現代社會哲學，把國家行為還原為目的理性的權力運用，即把脫離了傳統道德框架保護的主體為自我持存而鬥爭的概念視為理解現代社會的關鍵入口。在重新詮釋費希特的承認學說並賦予霍布斯的鬥爭概念以新的意義之後，黑格爾以個人間的相互承認取代了一切人對一切人的鬥爭，從而恢復或重建了社會理論的倫理根基：鬥爭不是純粹為了捍衛他們肉體存在的衝突，它應該被理解為發生在社會生活關係中的一個倫理的活動環節，作為道德媒介，引導著倫理不斷成熟發展：

正因為這種衝突是指向主體間相互承認人的個性維度，這種在主體間爆發的衝突一開始就是一個倫理事件。因此，並不是說，個體間的契約結束了一切人反對一切人的生存鬥爭的危險狀態。正好相反，這種鬥爭作為道德媒介，引導著倫理的不成熟狀態向倫理關係的更成熟水準發展。¹⁸³

在黑格爾的新框架中，主體在自然倫理生活中的鬥爭目標是為了追求主體人格的完整性，在追求承認的道路上會遭到各種鬥爭的破壞，這些破壞和鬥爭作為自然倫理和絕對倫理的中間狀態，黑格爾稱之為“犯罪”，究竟是什麼樣的動機激起了犯罪？霍耐特的推測是，黑格爾把犯罪的出現歸因於沒有得到滿意的、完整的承認。

在霍耐特看來，黑格爾把愛的關係看成是一種最早確認主體的自然個體性的相互承認關係，人類只有獲得了被愛的經驗之後才把自己當作一個又需要有欲望的主體，因此賦予個人一種不可缺少的基本自信，人類只有在這一關係中才能認識到相互對立的



主體之間一體化的可能性，被愛的經驗構成了參與共同體生活以及同一性持續發展的必要前提。

當主體進入法律或市民社會的領域中，家庭排他性地佔有財產，對集體社會生活造成擾亂，個體面對強佔財產的反應不是由於自己的生存受到威脅而產生的恐懼，而是感到自己遭到交往對手的漠視而憤慨，被排斥者相應地表現出毀壞他人財產的迫害行為，目的在於引起他人的關注。在這種衝突對立中，主體彼此把對方視為在道德上易受傷害的個人，因而導致主體間互為約束、對彼此基本權利相互承認的法律關係的產生。但是抽象的法律和契約關係無法兼顧一切具體的情形和環境，在特殊語境中個體的獨特性遭到忽視，引發對主體的蔑視，進而延續尋求承認的進一步的鬥爭。

令霍耐特感到吃驚的是，黑格爾並不是沿著機會實質平等的維度去拓展法律規範，而是國家倫理領域及其團結的實現。此時，黑格爾中斷了主體間性的模式，轉向了獨白式的精神的自我關係的思辨形式。霍耐特承認理論的杠杆，就是要借助米德的社會心理學資源，重構青年黑格爾的主體間性模式，完成後形而上學框架中的“唯物主義轉型”，並將其作為具有規範內容的社會理論的主導線索，即結合相互承認關聯式結構內部的規範要求，來解釋社會變革的過程。

米德提供了一種人類自我意識的主體間性概念，個體獲得自我同一性的解釋框架是主體間的交往互動，只有當主體學會從互動夥伴的規範視角把自己看作是社會的接受者時，他們才能建立一種實踐的自我關係，這使得個體在社會生活過程中負有規範上的壓力，迫使他們逐步解除施加在相互承認意義上的限制，才能在社會中表達不斷擴展的主體性的要求。正是在這個意義上，個體化的類歷史過程離不開相互承認不斷擴展這一前提。我們之後會再詳細地討論米德的主體間性概念。



但是，霍耐特認為，黑格爾和米德的承認理論有兩個前提需要系統地澄清，一是承認的三種形式在社會關係的結構中的現實有效性，霍耐特採取一種具有現象學取向的類型學方式，把主體間承認的形式描述為三種，分別是愛、權利和團結；第二個前提是兩位元思想家沒有準確地認識到因蔑視產生的消極情感是為承認而鬥爭的動機基礎。概言之，經過重構後的霍耐特的承認理論模式的框架主要包含三個命題：（1）主體成功的自我實現依賴於主體間的相互承認，在此過程中，存在著愛、權利和團結三種承認形式，人們由此分別建立起基本自信、自尊和自重的實踐自我關係；（2）相應地，也存在著三種蔑視形式，即強暴、剝奪權利和侮辱，每一種蔑視都是激發社會衝突的行為動機，蔑視作為對承認的拒絕與否定，提供了為承認而鬥爭的理由和動機；（3）為承認而鬥爭的觀念作為解釋社會發展過程的批判框架，需要設定一個規範的標準、方向或者說“權宜的終極狀態”，“倫理的形式概念”在霍耐特的承認理論中就承擔了這樣一個重要角色，它涵蓋了自我實現的質的條件。

（二）米德的社會心理學對黑格爾承認理論的經驗改造

1. 自我意識的主體間性概念的社會心理學解釋

喬治·赫伯特·米德（George Herbert Mead）的理論雖然在20世紀30、40年代就由他的學生根據他的講稿彙編結集而得到傳播，但是，它的理論影響力直到60年代才引起學術界的廣泛興趣，學者們從各種學科視角對其進行研究和挖掘，掀起跨學科的研究熱潮，被稱為現代社會心理學之父、符號互動論的奠基人和傳播學鼻祖等桂冠。在批判理論的思想路線裡，哈貝馬斯在《交往行為理論》中就明確宣稱米德奠定了社會學的交往理論基礎，並且擺脫了意識哲學的困境，¹⁸⁴ 由此可以發生意識哲學范



式向社會的主體間性的轉型，以自然主義的、非思辨的方法來解決德國唯心主義哲學的難題。霍耐特同樣也從米德的社會心理學這裡，發現了黑格爾的原始洞見與我們當前的思想處境之間能搭建起橋樑的可能性，把黑格爾的主體間性理論轉化為後形而上學的理論語言。

米德借鑒了杜威（John Dewey）從皮爾士（Charles Sanders Peirce）的實用主義基本思想來探求人類的認識能力和認識過程。人類在行動時常常會有受挫的經歷，面對急需解決的行為難題的壓力和處境，心靈會再現和重構對象，結果，那種客觀上並不獨立的具體解釋不僅被剝奪了有效性，而且一種關於情境的新的創造性解釋在主觀觀念中出現。米德同時也批駁了這種心靈的定義，它不能提供使行動者對他的主體性有所意識的視野，因為行動受挫的主體的注意力不是指向解決問題的主觀思想活動，而是企圖對客觀對象有更清晰地定位。米德把達爾文主義的機體論模式延伸至社會維度，說明行為有機體之間存在著互動關係，它要求所有的參與者在關鍵時刻都反思他們自己的反應行為。成功的社會行為需要行為者在共同的行為處境中，認識到他的行為對每一個互動夥伴的意義，只有當一個主體通過在他自己身上產生對他者行為的反應的時候，他才能意識到他的姿態對他者的意義。在米德看來，人類溝通交往中的口頭語言和手勢語言，對於語言的發出者和接受者都具有同樣的意義。因此，這種意義的認識就開啟了一種可能性，即個人把自己看作是他的互動者的行為的社會對象。在傾聽自己的語言和把自己當作對手來作出反應的時候，自我就採取了一種“解中心”的視角，由此可以塑造出一個自我的形象，並進而意識到自我的同一性。因此，米德從而把“客我”和“主我”區分開來：“主我”是有機體對其他人的態度作出的反應；“客我”則是一個人自己採取的一組有組織的其他人的態度。其他人的態度構成了有組織的“客我”，然後，



個人就作為“主我”對這種“客我”作出反應。¹⁸⁵ 客我反映他者眼中自我的形象，只有在客觀立場上，個體才具有自我意識；主我使個體具有自由感和進取心，是某種根本不能完全預測的東西。在個體的個性中，主我和客我的關係類似兩個對話夥伴之間的關係。由於主體只有在學會了從符號意義上再現的第二人稱的視角來認識自己的行為時，主體才能獲得一種自我意識，所以，在霍耐特看來，米德因此建立了一種人類自我意識的主體間性概念，它揭示了自我意識的發展依賴於第二主體存在的心理學機制，以自然主義的方式對黑格爾的承認學說提供了論證：

如果沒有使互動夥伴作出反應的經驗，個人就根本不可能借助於能夠自我認識的話語來影響自己，進一步把他自己的行為理解為他自己的個人所產生的東西。像黑格爾一樣（但運用了經驗科學的工具），米德顛倒了自我與社會世界的關係，堅持認為認識他者優先於自我意識的發展。¹⁸⁶

2. 實踐的自我關係的主體間性條件的社會心理學解釋

在發展了主體間性的自我意識理論之後，米德和黑格爾一樣，也轉向研究人的實踐的自我關係，即主體的道德—實踐同一性之形成的主題，或者說，關注的是主體藉以在規範意義上把自己理解為一種個人存在的實踐肯定形式。當米德把道德規範方面整合到社會互動交往關係的規則之中，他就進入了理論發展的新階段，此時，“主體所轉向的‘客我’再也不能代表一種在認識上解決難題的中立機制，而是必須體現主體間解決衝突的道德機制。”¹⁸⁷

在《心靈、自我與社會》中，米德分析研究了兒童遊戲活動的兩個階段——玩耍（play）階段和遊戲（game）階段，前者



指的是兒童通過扮演具體的其他人的角色，接受其人格，而使自己的人格發展得到控制。在向遊戲（game）階段的轉換中，兒童需要內化整個群體的規範期待，以便在遊戲組織中認識自己的角色。米德從兒童遊戲階段過渡的具體事例中，提煉了人類社會化的發展機制：主體要學會適應“一般化的他人”（the generalized other）或“普遍化他者”的社會行為規範，從而成為共同體所接受的成員，“一般化的他人的態度，也就是這整個共同體的態度”，¹⁸⁸ 社會化包含著行為規範的內在化，後者又產生於對整個共同體或者全體社會成員的行為期待的普遍化。在“一般化的他人”的概念的基礎上，米德提出了自己對於相互承認關係的看法：“只有這種自我才能在共同體中維護自身；而且，只要它承認其他人，它就可以在這個共同體中得到承認。”¹⁸⁹

霍耐特認為，除了對於相互承認關係的看法，在法律上的權利和義務之間的關係，米德也與黑格爾類似，“像黑格爾一樣，米德也認為學會從普遍化他者角度來認識自我的人，其自我理解就是法人的自我理解。”¹⁹⁰ 成熟的個體在社會中不僅能認識到自己被賦予的權利，而且還要意識到自己應該履行的義務。米德緊接著提出了“尊嚴”（dignity）和“自尊”（self-respect）的概念，前者指的是個人通過被賦予權利而作為共同體的成員而得到承認，後者表示的是個體對自我的積極態度，“如果個人被共同體的成員作為一個特殊的個人來承認，他就能採取這種積極的態度。但是，反過來自尊的程度又依賴於主體通過互動夥伴獲得肯定而實現個體化的特徵或能力”，¹⁹¹ 因為權利使主體覺得自己與共同體的其他成員共有的特徵得到了承認，所以，米德認為，“‘權利’就是自尊的穩固而又惟一普遍的基礎。”¹⁹² 但是，霍耐特也指出了米德的著作中並沒有論及黑格爾關於“愛情”的充滿浪漫色彩的相互承認這一階段。



3. 自我實現的“主我”衝動及其“共同的善”的缺失

互動者採取了“一般化的他人”的規範立場，不僅意識到自己應該履行的義務，而且能認識到自己被賦予的權利，從而能合法地訴諸尊重的要求。但是，作為一個法人，他依然無法和某些不同於互動夥伴的獨特特徵發生關聯。米德在此也認同黑格爾的意見，“由於承認的法律關係不能給共同體成員的個體差異以一種肯定的描述，因此，這種承認關係是不完善的”，¹⁹³ 所以，需要一種使每一個個體不僅被當作共同體的成員，而且被當作具有獨特生活歷史地個體而獲得肯定的相互承認的形式。

沿著這個參照框架出發，米德吸收了威廉·詹姆斯（William James）學說中的心理能量概念，為主體的同—性發展提供多種可能性的內在動力作出理論說明，這體現在米德用“突現性自我”（the emergent self）（米德，[1934]1999: 231）的概念來論述“主我”對“客我”和社會的重建。“客我”從本質上說代表著社會群體的價值觀念和社會規範，“主我”則彙集了對社會挑戰表現出反應的一切內在衝動，這種道德-實踐同一性的“主我”是不能直接把握的，“主我”在不停息的內在本能壓力下，總是和社會規範相衝突，進而對自身的“客我”產生質疑。在米德看來，“主我”和“客我”之間的衝突可以用來解釋個體與社會的道德發展過程，霍耐特則從中讀出了個人因“主我”需要獲得承認之故，而與“客我”進行鬥爭的意味。

作為共同體的代表，“客我”體現了個人為了表現“主我”的衝動性與創造性而永遠必須力求擴大的規範。米德因此把內在化的集體意志與個體化的訴求之間的張力，即必然導致主體及其社會環境之間的道德衝突的張力，引入實踐的自我關係之中。為了實現這種本能的要求，個人在原則上就需要承認社會的全體其他成員，因為他們的集體意志控制了作為內在化規範的個人行為。“客



我”的存在，迫使個人因“主我”之故，為新的社會承認形式而進行鬥爭。¹⁹⁴

為了捍衛“主我”的要求，主體雖然與社會或共同體進行鬥爭而決裂，但是在他自身內部建立起來的理想的“客我”為其自身提供了主體間的承認，來維持他的同一性。不停息的“主我”衝動於是將一種理想化的規範要素帶入了社會實踐之中。理想化的規範作為對現存共同體的道德偏離，當它匯入了歷史的社會生活過程，逐漸使社會發展在整體上適應了個體化的進步。米德和黑格爾一樣，都認為引起變革的動力是主體為擴大主體間保障的權力範圍而不斷進行的鬥爭，而主體在鬥爭中又提高了其自主性的水準”，但是，米德揭示了這種發展過程的基本動機，在“主我”的壓力下，“主體為了擴大法律承認關係，必須服從心理的要求”。霍耐特因此強調，米德對於這種社會發展概念的說明，“以一種令人驚奇的方式為黑格爾“為承認而鬥爭”的觀念提供了一個社會心理學的基礎。”¹⁹⁵

不同於黑格爾，米德的著作中並沒有論及“愛情”關係作為承認的一個階段，但是在法律關係中論及的權利觀念，米德像黑格爾一樣按照一種承認理論發展社會法律關係的設想。對於第三種承認關係即個人的自我實現的要求，米德將之歸於“主我”的本能要求，“米德充分考慮到人類衝動的存在。這種衝動配合著個人為了獲得個體獨特性的意識而進行的自我區分，把自己與全體互動夥伴區分開來。”¹⁹⁶ 此時的自我實現的“客我”，不是個人將“一般化的他人”的道德期待內在化，從而同等地承擔道德責任，與之相反，它要求個人能夠把自己理解為獨特的、不可取代的個人。然而，米德關於在未來的理想化的規範期待中，個體的獨特性得到認可的相互承認關係的論述並不清楚，米德對此設想的解決方案是，根據勞動功能模式來解說能夠承認個體特殊能力的社會關係，“主體獲得承認的程度足以幫助他發展個體的特



殊性意識；在社會勞動分工中，主體也‘完美地’實現了他的功能。”¹⁹⁷ 但是，在霍耐特看來，米德的功能性勞動分工模式在理論上並不成功，在功能性分工勞動中體現個人特殊方面的優越性（superiority），並不能等同於後傳統社會的倫理目標，後者決定了對於功能不同的工作的價值和評價，米德沒有克服的難點在於“給予‘一般化的他人’以‘共同的善’，把每一個人都置於同一立場上，讓他們理解自己對於共同體的價值，而無須限制他們自主的自我實現。”¹⁹⁸ 霍耐特同時也批評了黑格爾的“團結”概念不僅缺少了共有的目標和價值取向，而且與其相關的動機經驗（依據霍耐特的見解，蔑視的經驗會使個體遭受傷害的危險，可能會摧毀個人的同一性，而這種同一性與來自他人的承認之間密切相關）也沒有作出規定。在後來的理論發展中，霍耐特就是要從黑格爾和米德未完成的任務中，引申出一種“形式倫理”的概念，它一方面提供了讓每一個主體在能意識到自己對共同體作出了特殊貢獻的倫理信念，另一方面，它的形式化特徵又沒有限制個人自主的自我實現。

總之，米德對自我意識的主體間性概念、實踐的自我關係的主體間性條件以及對自我實現的“主我”衝動的社會心理學解釋，為霍耐特基於此來改造黑格爾的為承認而鬥爭的理論模式提供了直接的刺激和啟發，使後者的思辨方式發生了“唯物主義轉型”，得以在後形而上學的框架中重構新的承認理論。

（三）批判理論反思的幾個階段

1. 對早期批判理論的綱領和跨學科研究計畫的社會學欠缺的不滿

在《權利的批判》中，霍耐特嘗試從理論史的角度來澄清社會理論的關鍵問題。他認為，霍克海默自創立批判理論開始，就



把批判理論視為在變化了的歷史條件下，延續馬克思主義的意向的理論。但是，社會研究所當時的指導綱領——將哲學為指導的時代診斷和以實證為基礎的社會分析的經驗研究結合在一起，從一開始就存在理論上的難以克服的疑難。

在霍克海默最重要的論文《傳統理論與批判理論》中，霍克海默對批判理論的理論主張和政治意義進行說明的時候，是以一種與傳統理論對比論述的方式行進的，根據霍耐特的闡釋，霍克海默認為傳統理論假定自身不受一切社會生產過程的影響，是“純粹的”理論；批判理論是以青年馬克思的方式來作出理論的限定的，人類對自然和社會過程的總體的控制活動是歷史的產物，與社會生活的發展過程不可分割。霍克海默借用了馬克思早期的勞動異化模式，把歷史的文明進程理解為人類逐步完善的支配自然的過程，生產力與生產關係之間矛盾運動的解釋方式，主導了霍克海默為批判社會理論的奠基所做的嘗試。

霍耐特認為，霍克海默正確地批判了傳統理論的“純粹性”，但是他把傳統理論的生成的活動方式，與批判理論一樣，都歸因於支配自然的文明過程的表現形式，都是社會生產過程的環節：

實際上，社會生活是在各個生產部門進行的一切工作的結果。因此，在資本主義制度中，即使勞動分工不太發達，它的各個部門（包括科學）也不是自給自足、獨立自存的。它們是社會藉以實現對自然的控制、保持繼承下來的社會形式的特殊例子。即使它們在狹義上幾乎或完全是非生產性的，它們仍然是社會生產過程的環節。¹⁹⁹

霍耐特開始質疑，如果批判理論和傳統理論一樣，都是“社會生產過程的一個環節”，那麼，作為社會生產過程的環節的批



判理論，與承擔對現存社會進行批判的批判理論如何區別開來？批判理論與同樣是社會生產過程的環節的傳統理論的區別又在哪裡呢？霍耐特即刻指出霍克海默在兩者之間進行澄清的無力：“從同樣的行動實踐中產生，並意識到社會勞動內在發展動力的更高水準的反思，也不能超越這種運用框架。它只能——這正是霍克海默的結論——提供一種技術方面的知識，而這種知識頂多只能預測高度發達的生產力未來的適用條件，卻不能對其當前的組織方式進行批判。”²⁰⁰

霍克海默自己意識到了這一緊張，他對此提出了第二種解釋方式，批判理論不把自己視為人類勞動的發展過程的內在組成部分，而是把自己理解為一種前科學的批判活動的理論表達形式，它不把自己嵌入社會的自我持存過程之中，而是有距離的與社會生活情境的整體相聯繫。批判理論被看作由人類實踐歷史生成的前提下，從現存秩序中產生出來的、對這種秩序本身的一種明確的意識，並且能有意識地對當前的社會組織採取一種批判態度，它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。在批判理論之中，“匯入了一種超越現實的、借助生產力內在的發展潛力而得到解釋的知識”，“這種內在的發展方向的意識就是批判理論本身”。²⁰¹ 它是以社會本身作為自己的對象的、實踐的、批判的理論活動方式，持續地參與決定這種實踐的方向。

有意識地進行批判的態度是社會發展的組成部分：對歷史進程的解釋是經濟結構的必然產物，它同時既包括由這種秩序產生出來的對這種秩序的抗議，也包括人類自決的觀念，即關於人的行動不再由外在機制決定而由他自己來決定那樣一種狀態的觀念。在這裡，傳達內在在於從前事件進程中的必然性的判斷意味著把它從盲目的必然性轉變成為有意義的必然性。²⁰²



在這第二種解釋方案中，批判理論得以明確它作為當代政治實踐中指導行為的知識，其運用本身受到人們的掌控，它獲得了變革的主體自我意識。對現存秩序的抗議和批判使得它在社會鬥爭的層面，而不是在社會支配自然的層面，很大程度上消除了第一種解釋方案中批判理論與傳統理論之間區分的疑難。可是，另外的困難接踵而至。

霍克海默認為，批判理論的實踐的、批判的活動，在一種與社會階級既存的勞動分工相聯繫、圍繞著現實中的社會生產關係的不公正的主觀感受中生髮，因此，霍克海默只把社會鬥爭的批判實踐歸功於不擁有社會財富特權的部分團體，而把社會支配自然的勞動活動歸功於人類整體。批判活動介入這種公正性的衝突過程，“以對話的方式向被壓迫階級傳達對社會現實的解釋”，²⁰³ “如果理論家和他特定的與被統治階級一起的活動被視為動態的統一，以至於他對社會矛盾的表述不僅僅是具體地歷史情境的體現，而且還是具體的歷史情境的促使變革的力量，那麼批判理論的作用就顯現出來了。”²⁰⁴ 然而，霍克海默並沒有對這種依賴於從不公正的社會經驗中生髮的批判活動做進一步的解釋，從而在概念上把這種批判活動與社會勞動的範疇充分區別開來，勞動概念佔據中心地位，給社會鬥爭的概念造成排擠，“範疇上的這種簡化論，使霍克海默不能把握社會衝突的那些行動實踐的組成部分本身”，“沒有真正在範疇上把社會鬥爭的這種行動維度當做社會再生產的獨立的領域”。²⁰⁵ 結果，這份綱領性論文在付諸跨學科的研究計畫的實踐的時候，直接導致了社會學方面的欠缺。

跨學科研究計畫是為了探究無產階級是否還真正擁有變革的潛力，社會階級之間的緊張關係隱而不發的心理機制。經濟學的任務在於研究由資本集中過程推動的資本主義計劃經濟組織的趨勢，人類以資本主義為制度形式進行的支配自然的過程，就是在



馬克思用於資本分析的核心概念中得到界定的。心理學則解釋這種結構體的內部心理，霍克海默的社會心理學概念在弗洛姆的理論架構——把精神分析的人格理論基本概念與經濟學的社會理論基本概念直接結合——之間，安排了文化的維度，以避免批判理論在由精神分析和政治經濟學的理論結合的道路上滑向潛在的功能主義的危險。然而，霍克海默的文化概念不是規範性的文化行為，而是文化機構這一制度理論的概念，在人類支配自然的過程中，文化制度是對抗個人的本能潛力的穩定性因素。在霍克海默看來，“在社會勞動的馬克思主義模式與個體本能社會化的心理分析模式之間，不存在第三種可供他用來在範疇上闡明文化行為或社會鬥爭結構的理論模式”。²⁰⁶ 因此，無論是文化上的日常交往，還是社會群體之間的文化衝突，都沒有在霍克海默的批判理論的結構中佔據重要地位，只是一種邊緣性的輔助學科的位置，霍克海默最終只能讓批判理論止步於政治經濟學和心理分析的結合。

2. “支配自然批判”範式的批判：社會性與規範基礎的隱沒

歐洲法西斯的節節勝利，把霍克海默和阿多諾對於進步的社會變革的期待掃蕩得乾乾淨淨，他們由此在《啟蒙辯證法》中對批判理論跨學科研究的方法論進行了修正。這種方法論上的轉向如此劇烈，霍耐特難掩其詫異：“30年代的霍克海默仍相信以技術作為指導的對自然的改造在文明上具有不息的解放潛力；而不到十年之後，《啟蒙辯證法》認為在技術上大步向前的同樣的支配自然的過程中開啟了文明的毀滅過程。”²⁰⁷ 在馬克思和恩格斯看來，現代資本主義社會生產力的發展造就的歷史中蘊含著廢除統治、日益解放的社會的潛力，而在霍克海默和阿多諾眼中，這種對自然的裁剪切割使自然毫無出路，滿足的只是出於提高社會權力的野心和目的。“人類為其權力的膨脹付出了他



們在行使權力過程中不斷異化的代價。啟蒙對待萬物，就像獨裁者對待人”。²⁰⁸

為了有意識地避免自己的思考被納入以支配為取向的知識的框架，霍克海默和阿多諾努力撇清他們的思想與任何一種形式的科學認識的關係，以至於哲學思想也不放過。

許多年以來，我們就注意到，現代科學研究中的許多重大發現都是以不斷衰落的理論教養換來的，但我們仍然相信自己可以追隨這些研究，把工作首先限定在批判和繼承各種專業的理論。我們的工作至少在主題上還拘泥於傳統學科，比如社會學、心理學和認識論等。但在這裡收集起來的片段表明，我們不得不放棄這種信任。……在當代資產階級文明崩潰的過程中，值得追問的就不僅有科學的研究，也包括科學的意義。²⁰⁹

在《啟蒙辯證法》之前，批判理論為了抵禦實證主義的控制，沖出實證的社會科學的包圍，依然保留哲學的規範性角色。在霍克海默擬定的最初綱領中，哲學是以一種帶有唯物主義的歷史哲學的自信姿態而出現的。但是，《啟蒙辯證法》的批判是如此激進，以至於哲學不可能完全不受工具理性批判的影響。所以，阿多諾在《否定的辯證法》中提出的方案是，只有使哲學反思以否定的方式重新轉向它自身，才能堅持哲學上的認識要求。然而，霍耐特認為，這種方案只是把《啟蒙辯證法》的困難往前推移並且更加凸顯了出來：批判理論的工具理性批判，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。雖然法西斯主義最後崩潰了，但是阿多諾並沒有人類文明的衰落到此為止，《否定的辯證法》延續了《啟蒙辯證法》中某些陰鬱的預感：“然而，即便一切都已成為過去，也無



需一種自由的精神傳遍歐洲；相反，歐洲的民族有可能像它們曾經不得不與之抗爭過的法西斯那樣，變成一種白色恐怖，一種虛假的集體主義，一種對文化的威脅。法西斯主義的垮臺並沒有必然打斷這種雪崩一般的運動。”²¹⁰

在阿多諾眼中，既然理論理性是不值得信任的，因此提出美學研究的解決方案自然不足為奇，他賦予真正的藝術作品以意識形態批判功能的那種美學認為，只有藝術才能挽救由過度的工具理性而造成的損失。倚賴於審美表像的力量，藝術作品有能力去表達那不可表達的事物，有能力去描述某個優越而先驗的世界秩序。與事實之給定世界處於對峙張力狀態的藝術作品，它既能揭示當前狀況和秩序的貧乏和麻木不仁，又能為通往某個期盼的將來指明道路。

霍耐特的批評把阿多諾面臨的困難急劇地突顯了出來，阿多諾一方面主張以美學超越哲學反思，另一方面又無法避免以哲學反思來獲取合理的陳述，這種用概念組織起來的哲學反思很難從工具合理性的思維強制力中掙脫，“因為用概念組織起來的語言只能賦予這種哲學反思以明確性和可傳達性。這種哲學反思自身根本不能消除工具理性批判從它自身發現的瑕疵，相反，它必須試圖有意識地接受這種瑕疵。”²¹¹

這些在《美學理論》中透露的觀點——藝術作品擁有優於理論反思的認知能力，一開始就遭到哈貝馬斯的質疑：即便思想與和解觀念保持一致，思想又該如何通過自身中的話語，而非某種直覺，來把模仿衝動轉換成為認識呢？霍耐特以另外一種表達方式，表達了哈貝馬斯對阿多諾和解觀念的判斷的同意：“哲學的審美也僅能使人們處處注意到藝術生產的其他體驗模式，而它自己不能製造出這種體驗。”因此，在阿多諾的戰後論著中的批判理論“無可奈何地在哲學反思與審美體驗之間搖擺不定，既不希望成為那一方，也不允許成為這一方。”²¹²



阿多諾對於哲學反思和哲學美學的重視，只給經驗的社會分析留下狹小的空間，他認為經驗的以實證為導向的社會科學具有行政管理結構，具有官僚控制性，這種社會科學儘管能把握實際的現象世界，然而卻在原則上放棄了資本主義的交換法則的探究，所以，需要對實證主義的社會科學進行意識形態批判，對其概念前提、方法論工具以及實際結果的歷史真實情況進行審查，在阿多諾的批判理論的框架內，他的社會科學不僅承擔了對實證的社會科學進行意識形態批判的任務，而且要解釋經驗實證的社會科學與歷史真理內核之間的關聯。

在霍耐特看來，阿多諾對晚期資本主義的整合功效進行社會科學分析的時候，在政治經濟再生產、行政管理操縱以及心理整合三個層面上都使用同一個統治概念，結果，社會性在他的批判理論的社會分析中排擠出去。具體說來，阿多諾對前兩個層面的社會分析中，受到弗里德里希·波洛克的“國家資本主義”的概念的強烈的影響，在這個概念的總體性的解釋中，資本家的利益競爭關係對經濟過程的控制已經轉向中央集權的行政管理活動，在其中，一切社會行動領域都完全從屬於之。因此，阿多諾接下來的邏輯推論就顯而易見了，隨著向中央集權地組織起來的資本主義過渡，過去作為社會行為的仲介的市場領域，現在已經被國家的行政管理活動接管而制度化，社會必定失去了其內在的社會屬性，最後得出全盤宰製的社會的觀點，霍耐特指摘阿多諾的極度的簡略主義沒有注意到各種公共領域和其他的職業、部門的社會組織，後者可以使得規範的思想意識和文化的理解內化在社會上通行。

在心理整合層面，阿多諾仍然延續了對三四十年代的文化工業理論的基本觀點，文化工業成為國家的操縱工具，發揮意識形態的功能，而且還搶奪了社會成員控制自己本能的力量，導致“人格的終結”。在這裡，阿多諾汲取了早期權威和家庭研究



的成果，並未對其作出實質的改變。作為政治上對男性經濟上的自主權和處置權進行制約的結果，父親權威隨著社會權威一起動搖，家庭內由父親權威式地代表的規範被行政權力取代，後者佔用父親行使兒童社會化中的關鍵作用，兒童的超我去結構化，社會迫使個體退回到嬰兒的自我陶醉階段，文化工業因此能夠代行調節本能的任務，被昇華的力比多轉向作為父親的替代物的大眾偶像。霍耐特認為阿多諾的解釋模式令人詫異：一方面，阿多諾相信人具有一種“實質上抗拒社會影響的天性”，不可能具有對本能進行社會化的能力；另一方面，他認為統治系統和人類本能之間嚴絲密縫，否認人類本能的過剩潛力。²¹³ 尤其令霍耐特難以信服的是，阿多諾沒有對“內化”概念中自我發展和超我形成這兩個維度做出足夠精確地區分，混淆了認知自我和道德自我，“把良知的形成和認知的掌握這兩個過程結合在一起”，暴露了阿多諾心理分析深層的不足。究其原因，霍耐特認為阿多諾沒有走出《啟蒙辯證法》中支配自然的主導觀念，導致阿多諾“把良知形成的過程解釋為環境控制能力的一種內化，也把它解釋為一種針對內心的支配自然的行動。”²¹⁴ 因此，在阿多諾的理論體系中，兒童社會化的重要角色只由父親承擔，後者代表著社會對自然支配向家庭內部延伸的決定性規範，其他任何的交往夥伴在個體人格的形成過程中可能造成的影響，都不在阿多諾考慮的範圍，這導致他忽略了社會互動的層面以及該層面社會交往形式的多樣性。阿多諾如此緊密地與支配自然的觀念聯繫在一起，“這種做法簡單地跳過社會群體自身的文化活動的層面，也就是社會行動的領域，因此唯獨使人們注意到個體與組織這兩極”，²¹⁵ 這種歷史哲學框架的理論建構的簡化擠壓了社會性的維度，在社會理論上無視社會行為的中間領域，亟待對社會的重新發現。霍耐特認為，福柯和哈貝馬斯從兩個不同的視角把社會的面相呈現了出來。



3. 對哈貝馬斯主體間性規範框架的繼承和更新

霍耐特和哈貝馬斯的理論之間具有很大的延續性，無論霍耐特精緻的承認理論附加了多少其他具體的維度，他依然是在哈貝馬斯於批判理論傳統中開啟的主體間性的、交往的模式中進行的。推進的地方在於，他試圖從哈貝馬斯的普遍語言學的程式主義中走出來，發現一個充滿道德衝突的空間。為了能夠把握住霍耐特在何種層面繼承和批判了哈貝馬斯的理論，我們需要回顧他早期的知識人類的興趣概念（在前面我們也粗略地闡釋過）和兩種人類歷史地建構模式，以及他是如何實現批判理論的交往理論轉型的。霍耐特在《權力的批判》中非常細緻地分析了哈貝馬斯的理論的前後變化，並在著作的後部勾勒了應該在哪個節點上接替老師的理論發展。

在60年代中期的時候，哈貝馬斯在《論社會科學的邏輯》一書中，就已經對實證主義、維特根斯坦的語言哲學、伽達默爾的解釋學和現象學的民俗方法學（phenomenological ethnomethodology）等思潮進行檢討，開始了對認識論基礎進行重建的嘗試。60年代末，哈貝馬斯與霍克海默一樣，明確堅持認識與興趣之間存在一種無法消除的關聯，不同的興趣支配著不同的認識活動，由此促成理解者獲得不同的知識。相關的最為集中的論述，主要是在《認識與興趣》和《作為意識形態的技術與科學》兩書中，通過對認識和興趣關係的分析，哈貝馬斯論述了認識的興趣及其類型，認識的興趣產生於同勞動和語言相聯繫的社會文化生活方式的需求中，興趣是認識的基礎和導向。他把認識的興趣分為三種：技術的認識興趣、實踐的認知興趣和解放的認知興趣，它們分別包含在經驗—分析的科學觀中、歷史—解釋學的科學觀中和以批判為導向的科學觀中。其中，解放的認識興趣並未得到傳統的理論的承認，但它為傳統的理論奠定了基礎。經驗—分析的科學的知識是可能預測到的知識，是在技術上掌握對



象化過程的認識興趣，“使可有效地加以控制的活動有可能從資訊上得到維護和擴大，並以這種興趣來揭示現實。”²¹⁶ 歷史—解釋學的科學不是在技術所掌握的坐標系中形成的，在這裡，對內涵的理解代替了觀察，它的興趣是“維護和擴大可能的、指明行為方向的諒解的主體通（間）性，並以這種興趣來揭示現實。對內涵的理解結構來說，目標是行動者在流傳下來的自我認識的框架內的可能的共識。”²¹⁷ 以批判為導向的科學和哲學一樣，都具有解放的興趣，批判性陳述以自我反思為標準來衡量自己，“自我反思能把主體從依附於對象化的力量中解放出來”，²¹⁸ 它是由解放的興趣決定的。

人們對待掌握技術的態度，對待理解生活實踐的態度以及對待擺脫自然束縛的態度，確定了人們的某些特殊觀點；只有用這些特殊觀點，我們才能理解現實本身。當我們覺察到對世界的可能的理解的這種先驗的界限的不可逾越性時，一部分自然通過我們獲得了在自然中的獨立性。如果認識能夠抑制住它的生而有之的興趣，那是基於這樣一種認識：主客體的聯繫——哲學意識把這種聯繫完全歸結於它的綜合——最初是借助於興趣建立的。²¹⁹

哈貝馬斯堅信，胡塞爾在《歐洲科學的危機》中依據希臘哲學傳統的理論概念來革新純粹理論時，忽略了認識原來置身於其中的那種興趣背景，哈貝馬斯認為，早在霍克海默的《傳統理論與批判理論》中就以批判理論對抗過這種傳統的理論概念。雖然胡塞爾戳穿了科學的客觀主義的幻覺，指出表現為客觀事實的知識在前科學中便有其先驗基礎，只有現象學而不是科學，才能將它們自身從根植於初始生活世界的興趣中解放出來，憑藉現象學的先驗反思，重現被科學的客觀主義遺失了的規範和實踐的因素。但是，哈貝馬斯批評這種寄希望於知識從興趣中解



放出來的經過置換的理論態度，只是以抽象的形式保留了某種像傳統的理论態度的東西，而沒有充分認識到只有在宇宙論前提的條件下，理論才具有教育和文化的內涵，就像霍耐特總結的那樣，“哈貝馬斯認為胡塞爾沒有認識到，在沒有宇宙論前提的條件下，一種純粹的內省式的理論是根本不能獲得任何指導行動的認識的。”²²⁰

經典的傳統意義上的理論，由於它被認為在宇宙秩序中，發現了理想的世界結構（包括人類世界秩序的原型），才對生活產生影響。只有像宇宙論一樣的理论（*theoria*）才能夠引導人類的行為。因此，胡塞爾不能期望著自我形成（*self-formative*）的過程起源於作為先驗哲學的現象學，現象學淨化了傳統理論的宇宙論內容，只是以抽象的方式留存了類似理論的態度。理論的教育和文化含意，並不是因為它使得知識脫離了興趣。相反，它之所以如此，是因為它從其真實興趣的隱藏（*concealment*）中獲得冒充規範的（*pseudonormative*）權力。²²¹

哈貝馬斯對實證主義的批判中，不斷地向社會理論領域移動，因為，即使揭示了前科學的興趣，還要表明這些興趣無條件地與人類的社會生活過程聯繫在一起，才能重建人類社會的歷史。所以，哈貝馬斯認為，認識是一個社會性的範疇，徹底的認識論必須具有社會理論的形式，因為無論是認識的主體還是客體，都無法離開社會歷史的聯繫而獨立存在。“分析認知與興趣之間的聯繫應該支持的論斷是：徹底的認識批判只有作為社會理論才是可能的”。²²²

在霍耐特看來，哈貝馬斯對人類歷史的重構具有兩種理論模式。在第一種模式中，他把人類歷史視為一個在社會合理化的兩



個維度——目的合理行動的合理化和社會交往的合理化——進行的形成過程，在目的合理性的行動系統中，人類通過技術性和策略性知識的積累而發展，在社會規範的制度框架中，人們通過清除主體間相互理解的障礙而前進。在最初，目的合理性行動會受制於社會規範的訓導，然而，隨著科學技術的進步，目的合理性的行動系統效能不斷提高和擴大，排擠了社會規範的制度框架使其不斷消解，批判理論的使命在於，批判由目的理性（工具理性）組織的、獨立於社會交往的行為系統，使人們重新意識到交往合理化這個被遺忘的維度。在第二種重構模式中，哈貝馬斯利用黑格爾的倫理的辯證法對馬克思的唯物主義進行了批判詮釋，他認為馬克思的勞動綜合只是在主客體之間以技術的觀點來解釋現實，而沒有看到勞動綜合是與鬥爭的綜合相互關聯的，後者是一種反思的知識，它不同於勞動綜合中形成的生產知識。在黑格爾的這種倫理辯證法的模式中，“導致倫理關係建立的過程被描寫為一個主體間的過程，它以相互的交往條件的破壞為開始，中途經過道德上受到傷害的主體在實踐中的抵抗階段，最後以通過交往進行的對相互承認的情境的創新為終點”，²²³ 即青年黑格爾的“為承認而鬥爭”的模式，哈貝馬斯由此把社會階級的產生解釋為對話式的關係的扭曲，從被解釋為道德衝突的社會階級鬥爭的動力出發來重建人類歷史。

階級對抗的辯證法是一種反思活動，它不同於通過社會勞動的綜合。因為對立的主體相互補充的結合和對話關係，即重新建立的倫理關係，是邏輯關係和生活實踐關係的統一。這表現在黑格爾在“爭取承認”的標題下所闡述的倫理關係的辯證法中。在這裡，黑格爾對壓制和改進對話狀況——壓制和改進倫理關係，做了新的論述。被暴力扭曲了的交往的語法關係起著實際作用。只有辯證活動的



結果才能消除暴力和建立起以對話的方式在他人那裡認識自己的、沒有任何強制的關係。用青年黑格爾的話說就是：愛就是和解。所以，我們不把沒有任何強制的主體通（間）性本身稱之為辯證的，而是把壓制和重建主體間性的歷史稱之為辯證的。²²⁴

霍耐特梳理出哈貝馬斯早期的兩種人類歷史的重構模式，並用了很大的力氣去辨認第二種道德上的階級對抗的辯證法，是因為霍耐特的承認理論的起點很大程度上就來自於此。然而，哈貝馬斯之後的理論放棄了第二種重構模式而借助於對普遍語用學（universal pragmatics）的研究，將主體間的規範性通過實用語言學來解釋，並將之作為解放的理念的基礎。在與伽達默爾之間進行的著名的詮釋學之爭，哈貝馬斯闡明了一種獨立於情境、中立於語境的語言溝通理論的思想。如此，對交往行為的過程和事件的經驗分析做的詮釋學反思，被對社會交往的相互理解過程的可能性的普遍條件進行重構的先驗論的分析所取代，從此離開了他之前致力於發展的認識人類學框架。依據霍耐特的見解，哈貝馬斯這種對人類交往的普遍條件的理性重建，遮蔽了現實生活中不同的階級群體圍繞規範而進行的鬥爭經驗，而且，也忽略了規範性的其他重要維度，比如肉體的、身體的和情感的維度。

哈貝馬斯也因此最終使他的理論走出了人類學的框架，而正是這個框架中，他最初把他的理論作為一種認識人類學而建立起來；依據對語言規則的分析，對主體間性的基本結構的研究被片面化了，社會行動的肉體的、身體的維度因此不再受到關注。人的肉體——阿多諾和福柯分別借助理論上不太令人信服的工具把它的歷史命運作為分析的中心，因此失去了在批判社會理論內部所擁有的那種重要意義。²²⁵



在霍耐特看來，哈貝馬斯以普遍語用學的形式重建人們相互理解的言語行為的一般規則，來進一步說明他對於交往行為的內部結構的認識，這是一種共時性、橫向的交往行為理論，為了對之充實歷史的、歷時性的、縱向的向度，哈貝馬斯考慮到需要更為清晰地分析研究社會發展的一般邏輯，他把皮亞傑的本體論發生學的發展邏輯移植到人類歷史地進程中，來作為人類行動合理性的發展階段的序列。

在之後的理論發展中，哈貝馬斯又做了一次具有重大意義的轉換，我們從以上的分析可以看到，在哈貝馬斯早期的理論框架內，一直到60年代末的《認識與興趣》為止，人類都被視為歷史發展過程的主體，系統的概念雖然在《作為意識形態的技術與科學》中已經起了中心作用，但是它既沒有在行動理論的基本範疇，也沒有在社會學結構功能主義的傳統內被作出闡明和界定，在哈貝馬斯的歷史哲學框架受到了很多批評之後，他逐漸放棄了單一的歷史主體的觀念，系統的概念才開始佔據主角。在與盧曼的論戰過程中，哈貝馬斯在他的理論範疇中賦予了系統概念一種系統性的意義，從此以後，哈貝馬斯“不再把合理化的過程（他通過這個過程來把握社會的發展）解釋為人類的一個形成過程，而是把它理解為跨主體的、由社會系統承載的學習過程。”²²⁶ 同時，哈貝馬斯引入了生活世界的概念，把它作為交往行動的補充概念，並試圖與現象學傳統的使用方式劃清界限（我們在之前的論述中檢討過這種理論策略存在的問題和緊張關係），使之作為語言上相互理解的行為所能達成的對於背景的共識的視域。一方面，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，並在這種周而復始的相互交往中不斷再生產自己；另一方面，人們在遭遇新的具體的環境和問題中積澱出來的經驗，也會憑藉交往行動，逐漸凝聚為生活世界



的一部分，即交往行為會成為整個生活世界再生產的仲介，“生活世界是日常交往實踐的核心，它是由紮根在日常交往實踐中的文化再生產、社會整合以及社會化相互作用的產物。”²²⁷

借助於帕森斯六七十年代的社會系統理論中採用的媒介概念，哈貝馬斯引入了更加精緻的系統範疇，由此在系統整合和社會整合兩個層面展開了對現代社會的刻畫。伴隨著生活世界的理性化，一方面，作為背景知識的文化傳統、社會規範等越來越萎縮為形式化的抽象價值或抽象原則，另一方面，在現代性下，不斷湧現的新的處境和風險，也超出了生活世界中既有的背景知識。在這種情況下，內涵豐富，充滿風險，而且理解成本高的溝通語言在社會再生產中不堪解釋之重負，於是，貨幣和權力取而代之，成為調節人際交往、承擔整合功能的媒介。現在，貨幣和權力作為去語言化的交往媒介從具體的、流傳下來的規範的行動模式中擺脫了出來，“不僅使得特殊的互動形式成為可能，而且還形成了一種具有特殊功能的亞系統”，²²⁸即分離出了相對自足的經濟系統和政治系統。但是，系統的理性化，卻導致貨幣和權力這兩種媒介進一步侵入到生活世界之中，壓制了人們的語言交往，造成了生活世界的殖民化。

依據霍耐特的見解，哈貝馬斯刻畫的系統和生活世界二元區分的現代圖景，堵住了我們在重建第二種人類歷史理論模式——利用黑格爾的倫理的辯證法，把社會階級的產生解釋為對話式的關係的扭曲，從被解釋為道德衝突的社會階級鬥爭的動力出發來重建人類歷史——的出路，放棄了他在交往行動理論之初開發出來的理論潛力：把社會制度理解為由文化整合起來的、以制度為仲介的社會群體的交往關係，只要社會權力職能的分配不均衡，這種交往關係就會通過社會鬥爭的媒介而進行。結果，在社會上整合起來的社會群體的實踐這一中間階段，並沒有出現在他的社會理論的範疇之內。



這種理論途徑本來可能開闢出這樣的可能性，即把社會合理化過程解釋為這樣一個過程，在這個過程中，社會群體圍繞進一步發展和塑造社會制度的方式進行鬥爭；同時，群體特有的這些行動取向和價值觀念也可借此在社會再生產過程中獲得一種對於實踐具有決定意義的地位。但是，哈貝馬斯並沒有允許在他的社會理論的範疇方法中存在任何行動者的群體；相反，在涉及社會活動的載體時，他直接把系統地建構起來的行動系統與個體的行動主體的層面銜接在一起；他從以交往的方式行動的主體的階段直接轉向有組織的社會系統的階段，而沒有考慮到在社會上整合起來的群體的實踐這一中間階段。²²⁹

所以，霍耐特認為，歸根結底，由於把注意力集中在系統與生活世界的二元論內察覺現代的發展趨勢，哈貝馬斯實際上最終沒有走出阿多諾給出的工具理性全面統治論的結論，技術獨立性成為他的基本信條，“以至於他試圖把物質再生產的領域理解為一個中立於規範的、純技術性地組織起來的行動領域，並因此把之當做被他作為基礎的交往理論的種種規定的例外”。²³⁰ 因此，哈貝馬斯不僅放棄了針對物質再生產的交往組織的規範取向，而且失去了對經濟生產和政治行政管理的具體組織形式進行有根據的批判的可能性。

霍耐特希望在哈貝馬斯的理論發展本身中找到一個替代系統與生活世界的二元論的方案，不是用合理化的邏輯，而是用嵌入社會互動的那種道德上的緊張狀態中的社會鬥爭的動力，來解釋社會發展。他敏銳地判斷到，哈貝馬斯在《認識與興趣》中對人類歷史的第二種重構模式，即借助於黑格爾“為承認而鬥爭”的思維模式、通過對道德衝突進行更加有力的強調，在理論上可以避免哈貝馬斯的二元論。



只有把交往行動的領域擴展到否定性的鬥爭的因素，在歷史發展中促成社會制度的建立的動力才可能完全得到解釋。我的社會理論的提綱，目標在於在內部把相互作用和鬥爭相互銜接起來，在這種社會理論中，實踐合理化的過程被歸因於那種逐步擴大的為了承認而進行的鬥爭的發展。²³¹

1992年寫就的《為承認而鬥爭》就是沿著這樣的思路進行展開的，之後的章節會做詳細地討論。緊接下來，我們把目光轉向福柯，因為在霍耐特看來，是福柯成功地把鬥爭作為社會的範式引入到了社會理論之中。

（四）福柯的“鬥爭範式”的社會面相以及對規範維度的排斥

在《權利的批判》中，霍耐特不僅對整個法蘭克福學派的批判思想進行了檢討，而且把福柯的思想作了詳細的闡釋，我們在這裡主要是講霍耐特對福柯的權力理論和建立在系譜學基礎上的社會理論的評估，因為，在霍耐特看來，福柯的早期著作，是從符號學著手的知識分析，這種歷史話語分析框架只是一種間接的社會理論，在某種程度上還算不上真正的社會分析。當福柯從話語分析轉到權力理論的研究，把知識的秩序看成統治的秩序的時候，“知識理論成為統治理論，藉此，它開始進入法蘭克福學派的傳統同樣置身於那個領域。”²³²

福柯不贊成傳統政治學把權力的佔有設想為權利的讓渡的法學契約模式和馬克思主義的國家機器權力論的思想，他提出的是一種策略性的權力模式，把尼采的權力理論移植到一種社會理論的框架中，福柯提出的命題是，權力不是一種固定不變的、某一單個的主體或者社會團體的長期佔有的能力，而應當被視為主體之間多變的和未完成的策略衝突的產物，是社會行動者之間以



持續的鬥爭的形式發生的過程。他借用尼采“多種多樣的力量關係”的措辭來表達這一思維方法：

我認為，我們必須首先把權力理解成多種多樣的力量關係，它們內在於它們運作的領域之中，構成了它們的組織。它們之間永不停止的相互鬥爭和衝撞改變了它們、增強了它們、顛覆了它們。這些力量相互扶持，形成了鎖鏈或系統，或者相反，形成了相互隔離的差距和矛盾。……千萬不要在某一中心點的原初存在中、在惟一的最高權力中心（其他派生的和次要的權力都是從它衍生出來）中尋找它。……權力無所不在……它在每一時刻、在一切地點，或者在不同地點的相互關係之中都會生產出來。權力到處都有，這不是說它囊括一切，而是指它來自各處。……權力不是一種制度，不是一個結構，也不是某些人天生就有的某種力量，它是大家在既定社會中給予一個複雜的策略性處境的名稱。²³³

在理解複雜的權力結構或者說權力系統的形成和再生產——由相互關聯起來的權力地位組成的系統，怎樣才能夠從行動者之間進行策略性衝突的那種永不停息的過程之中產生——的時候，福柯同樣是從策略性的行動模式為基礎來進行說明的，“社會權力關係的產生可以理解為這樣一個過程，在這個過程中，在不同的形勢和不同的場所獲得的權力地位像一張網一樣被連接成一個無中心的系統。”²³⁴ 與傳統的國家主義的權力理論相反，福柯提倡建立的是一種“權力的微觀物理學”的方案，把權力的形成追溯到日常的策略性的衝突之中。但是，他又將社會的權力系統描寫為一種脆弱的、轉瞬即逝的、隨時隨地有待考驗、從來不完全穩定的結構。為了應對社會支配秩序的不穩定狀態，福柯提出權力地位的複合體的概念，認為它能通過使用技術上有效率的權力



維持工具而降低權力系統的不穩定性，基於傳統社會哲學的“暴力”和“欺騙”這對概念不足以解釋現代支配秩序的運行方式的判斷，福柯以“生產率”（productivity）的概念以及與之相關的“規範”、“肉體”和“知識”等概念來作為現代社會主要投入使用的權力工具，這些權力技術發揮的不是壓制性而是生產性的作用。

但是，霍耐特認為，即使福柯在診斷現代社會的權力特徵具有罕見的洞察力，他依然無法從無所不在的策略衝突中直接在範式上推及為一種社會理論。霍耐特在此揭示了福柯面臨的困難：如果把社會理解為策略性的行動持續不斷的衝突和鬥爭過程，那麼，這種策略衝突何以聯繫擴展成為權力系統和社會支配秩序？或者說，行動者之間策略衝突的過程何以制度化？因為，權力關係的穩定需要以鬥爭的中斷為前提，這種中斷情況的發生，

（1）要麼以在規範和價值上達成的共識，（2）要麼出於現實的情勢達成妥協，（3）要麼持久地行使強制力。霍耐特看得很清楚，福柯在思考通過策略獲得權力地位的制度化的可能性時，必定要把在規範和價值上達成的共識的維度排除在外，“因為在一個單純由策略性的行動情境組成的社會世界中，類似因規範達成的同意之類的情況根本不可能發生”，“必須把調節社會成員相互之間交往的法律規範和道德取向作為純粹的幻覺，作為文化上的欺騙擱置在一邊”，²³⁵ 而妥協的情況也是不可能發生的，因為策略性衝突無休無止。策略性衝突的前兩種解決途徑直接與理論的出發點相矛盾，剩下的就是第三種單方面的暴力統治的觀點，即以一種行政管理的強制機構持續地行使強制力。霍耐特認為，福柯自始至終都在利用第三種思維方式，而它依然與永無休止的鬥爭的行動模式相衝突，因為這些強制機構能夠形成恰恰是以鬥爭的中斷為前提的。



依據霍耐特的見解，福柯在作為策略性衝突的行動模式與權力制度化的社會理論之間、在永恆的鬥爭和不斷增長的行政管理機構之間無法協調，只有當福柯跟隨尼采，將制度史和概念史這兩項任務整合到歷史編纂的領域，作為權力分析的歷史研究形式的系譜學成為主要的方法論之後，才解決了理論內部的不一致之處。這種研究的運用體現在《規訓與懲罰》和《性經驗史》中，這個時候，策略性的行動模式讓位於權力技術不斷完善的系統論，我們在此僅從《規訓與懲罰》來簡要地解說一下福柯中後期的權力系統論的思想。

通過傑出的歷史學研究和文學描寫，福柯認為，從中世紀在公眾面前展示的肉體懲罰、折磨和處決的懲罰制度到如今通行的監獄的誕生，發生的並不是一個使肉體痛苦不斷降低、更加符合人道要求的過程，而是社會控制程式進一步優化和社會權力技術逐漸高效化的過程。福柯根據監獄機構的模式比對現代社會的社會整合，以“全景敞視主義”為這種社會秩序的強制形式命名，現代社會的秩序就是以一種持久而細緻入微的行為控制來得到維護的，那些控制和規訓的程式則由學校、監獄或工廠等機構所組成的相互連接的網路組織制定。霍耐特由此斷定，福柯的社會理論，實現的是對於《啟蒙辯證法》的一種系統論的解決，最終與阿多諾的社會理論趨同：“在福柯的歷史研究中呈現出一種系統論的形態；在此，從阿多諾的歷史哲學片面地描寫的那個文明進程中，唯獨一個維度被裁剪出來，並被從功能主義出發理解為社會權力的增強。”²³⁶ 當然，霍耐特也指出了兩位理論家的差異：福柯把主體的心理結構或者說性格結構，視為肉體規訓的產物（霍耐特對此提出批評，認為這是一種粗糙的行為主義）；而阿多諾則在支配自然的哲學框架下，把人格的異化視為中央集權的行政機關通過控制和操縱活動取得的結果。此外，福柯考察文明



進程的歷史研究，把社會歷史看成僅僅是行政管理控制能力提高的一個系統的過程；阿多諾的歷史哲學描繪的是，對自然的工具性支配推動的人類歷史具有三個維度——社會生產、社會統治和性格形成，行政管理控制能力的增強只是對應於其中的一個維度，即社會統治。

在霍耐特看來，福柯的權力理論把策略性衝突的行動理論作為基礎，而且在理論內部只是容納了策略性衝突，而把其他形式的社會行動（比如在哈貝馬斯的理論那裡佔據最核心地位的交往行動）排除在外，這種社會簡化論導致其難以說明權力系統和社會支配秩序何以形成的理論困境，雖然福柯之後從一種行動理論轉向了制度分析，以各種社會規訓機構組成的監控網路的社會控制程式概念取代了社會鬥爭概念，從而解決了之前的困難。但是，這種系統論的解決方式與阿多諾的支配自然的歷史哲學殊途同歸，因而也帶上了相似的毛病。首先，由於從系統出發，社會性的組織形式只是作為權力系統的背景或環境，所以總是沒有得到充分關注，霍耐特直接就指出了福柯沒有對社會組織和全控機構作出區分；其次，社會鬥爭的維度失去了之前策略性衝突的行動模式中的地位，變得無足輕重，各個統治階級僅被視為系統過程的純粹的承載者。

最令霍耐特不滿的地方在於，福柯把社會理解為一個策略性行動衝突的持續不斷的過程，在這樣的社會世界中，規範共識和道德動機似乎根本不可能存在和發生，在早期的研究中，法律規範和道德規範被看成是純粹的幻覺或者是文化欺騙，在之後的系統論架構中，它們又被看成是系統的權力增強的文化上層建築。

總的說來，福柯的權力思想對於霍耐特的理論建構是非常重要的，因為前者 and 哈貝馬斯一樣，都希望對社會做出重新界定來克服早期批判理論的生產勞動範式，走出支配自然的歷史哲學框架，是福柯成功地把鬥爭作為社會的範式引入到了社會理論



之中，霍耐特的理論思想中最核心的主張便是要闡明一種具有規範內容的社會理論，它必須依賴於具有道德動機的鬥爭概念。

（五）社會哲學傳統的思想累積與社會學在道德動機和社會鬥爭之間的偏頗

1. 馬克思、索雷爾和薩特的社會哲學

在《為承認而鬥爭》中，霍耐特認為青年馬克思的早期著作參考了黑格爾的《精神現象學》，在《1844年經濟學哲學手稿》中就“主奴辯證法”這一主題在狹隘意義上討論了為承認而鬥爭的觀念，在馬克思這裡，承認的要求被轉化為通過勞動而達成自我實現，在人類學意義上具有規範內涵的勞動概念，可以把生產活動解釋成主體間的承認過程：

人類主體，就其結構而言，在生產過程中，不僅漸漸將自己的能力對象化而自我實現，同時還在情感上承認全體互動夥伴，因為他把他們當作是有所需要的共在主體。但資本主義生產關係一旦破壞了這種整體的活動，每一種為承認而進行的鬥爭在勞動過程中都必須被理解為致力於重新肯定相互承認的關係。²³⁷

我們知道，馬克思把勞動理解為作為“類存在物”²³⁸ 的人的自由自覺的、感性的、對象性活動，通過在自然中“自由地發揮自己的體力和智力”，²³⁹ 人在勞動中獲得了一種自我實現：“通過這種生產，自然界才表現為他的作品和他的現實”，“人懂得按照任何一個種的尺度來進行生產，並且懂得處處都把內在的尺度運用於對象；因此，人也按照美的法則來構造。”²⁴⁰ 人在把外在的自然界變成屬己的產品的過程中，肯定自身。另一方面，勞動也不只是人對自我的肯定，它也在改變人、創造人：



“當他由這種運動加作用於他以外的自然，並使它發生變化時，他同時也改變著他自己的自然。”²⁴¹ 但是，在霍耐特看來，馬克思把勞動理解為人的內在本質力量對象化的“對象化模式”包含著歷史哲學的思辨前提，造成了一種錯誤的印象，“好像一切個體的特性和能力常常已經充分地存在於心靈當中，只要通過生產活動就可以把它們表現出來一樣。”²⁴² 而且，馬克思把黑格爾的為承認而鬥爭的模式狹隘地局限在生產美學上，“這就妨礙了他把他所診斷的異化勞動放到複雜的主體間性承認關係當中，以便能夠揭示異化勞動在社會鬥爭當中的道德意義。”²⁴³

霍耐特認為，當馬克思在轉向分析資本、把勞動概念作為政治經濟學批判的基礎的時候，很大程度上從片面的生產美學中解脫了出來，但是他把階級之間的衝突規律固定在經濟利益的對立上，放棄了黑格爾的為承認而鬥爭的思想資源，經濟的利益競爭取代了因相互承認關係的破壞而引發的道德衝突。體現在《政治經濟學批判》中的功利主義的模式看來，階級鬥爭主要是為了經濟利益的自我肯定而鬥爭，而非規範性的鬥爭。《資本論》有些地方涉及到為擴展法律要求而鬥爭的衝突模式，但從根本上並未扭轉局面。不過，霍耐特發現，在馬克思的成熟著作中，他致力於分析歷史和政治而不是發展經濟理論，《路易·波拿巴的霧月十八日》和《法蘭西內戰》中提供的是一種“表現主義”的模式，按照“倫理分裂”的模式來解釋對立的集體行為者由於他們在社會中的地位不同而具有不同的價值取向，這使他接近了黑格爾的為承認而鬥爭的模式，但是，馬克思沒有進一步說明，這種鬥爭在何種程度上具有和承認關聯式結構相聯繫的道德要求，涉及的是水火不容的價值之間永恆鬥爭的歷史縮影。霍耐特最後總結，“馬克思本人在任何地方都沒有把經濟學著作的功利主義途徑與歷史研究的表現主義途徑系統地聯繫起來”，“馬克思從來



都沒有以系統的方式，把社會階級的衝突理解為一種具有道德動機的衝突形式”。²⁴⁴

索雷爾在維科和柏格森的影響下有力地克服了功利主義，他認為促使被壓迫階級進行道德鬥爭的動力，是受到不公正對待的集體情感。具體說來，社會成員通過家庭之愛而獲得的倫理觀念，並不能很好地被現有法律體系所包容，在索雷爾看來，法律本身就是不同集團和階級為自己特殊的道德觀念進行權利表達的媒介，所以，居於劣勢的個體和群體必然引起與占統治地位的現存法律規範系統的衝突。由此可知，索雷爾眼中的國家法律秩序都僅僅表達了當權的社會階級曾經的不公正的特殊感受。這種建立在相對主義的狹義權利概念，使得索雷爾對法律承認的普遍主義潛能視而不見，他不僅缺乏規範標準來對正當和非正當的法律體系進行區分，而且最終回歸到了馬基雅維利的傳統，把法律體系的內在觀念留給了政治權力鬥爭。

薩特在《存在與虛無》中堅信人與人之間不可能有成功的交往，為承認而鬥爭本身就作為人類此在的存在事實而被永恆化，相互對象化的動力過程把衝突要素注入到社會互動的全部形式當中，結果在本體論意義上把人與人之間和解的希望剔除了。在薩特的政治哲學著作中，他認為反猶主義是一種社會蔑視形式，為承認而鬥爭被解釋為一種社會團體之間的不對等關係所引起的社會不公正現象，所以，鬥爭的可和解性沒有像之前的作品那樣被排除。在研究殖民主義的政治哲學論文中，薩特引入“神經質”的概念，把普遍的社會統治結構理解為一種病態的承認關係，打開了一種新的視角。但是，依據霍耐特的見解，縱觀薩特的思想，他始終無法從相互承認關係的道德視角，來看待鬥爭和衝突所必須依賴的規範前提並作出論證，關於相互承認的規範概念常常只是暗示的，還未發展到分析和解釋的層次，與索雷爾一樣。



薩特也經常陷入概念的混淆，無法在理論上清楚地區分出相互承認的各種形式。

2. 社會學在道德動機和社會鬥爭之間的偏頗

霍耐特把目光打量到社會學，他認為社會學往往在道德動機和社會鬥爭二者中偏頗於一，而且，從一開始就在理論上把社會運動的興起與蔑視的道德經驗之間的內在聯繫割裂開來。

霍耐特認為，塗爾幹和滕尼斯意圖通過經驗社會學對現代社會道德危機進行診斷，但是社會衝突並沒有在他們的理論中佔有一個系統的位置。塗爾幹的道德科學（在塗爾幹那裡，道德科學就是社會學的別名）並不是像哲學上的倫理學那樣的“規範科學”，它只尋求描述和解釋社會實在，而並不尋求去干預或評判社會實在，道德科學能夠服務於道德實踐的前提，恰恰是要求研究者暫時撇開他的實踐興趣，只投身於對事實的客觀而又完備的科學解釋中。道德科學或社會學力圖達到的，是透過那些成文的法律、道德、宗教制度和習俗，去更為明確地把道德理想。道德科學恰恰是因為它不曾主動尋求變革實踐，或迎合實踐上的需求，而只專注於解釋事實，所以它為道德理想保持住了一份自主性。²⁴⁵

馬克斯·韋伯在《經濟與社會》的“社會學基本術語”中，對“衝突”的定義是：“如果行動的取向就是有目的地貫徹行動者自身的意志而不顧他方或多方的反對，這樣的社會關係就應當稱為‘衝突’（Kampf）。”²⁴⁶ 在霍耐特看來，韋伯的這種定義將一切道德動機都忽視了。

西美爾在《社會學——關於社會化形式的研究》中，專門討論了鬥爭或“爭端”，鬥爭本身作為一種社會化的形式，它造成各種利益共同體、組織或者使之發生形式變化，無疑具有社會



學的意義，並且在很多時候還具有積極的和一體化的作用，衝突的根源除了“敵意”，還有社會的“差別敏感性”。²⁴⁷ 然而，霍耐特認為，西美爾雖然揭示了衝突的社會化功能，但是，“他極少將合體或集體的同一性維度歸因於與承認相關的主體間前提條件，以至於被蔑視的道德體驗不可能作為社會衝突的動因而進入他的理論視野。”²⁴⁸

在霍耐特看來，芝加哥學派的社會學雖然把社會衝突放到一個重要的位置，而且，衝突也是指的是為承認而鬥爭，“但這種鬥爭只與民族性或種族集團之間的特殊衝突相關”，²⁴⁹ 尤其是，就如何適當地規定社會鬥爭的道德邏輯，學派的著作並沒有很大的說服力。

（六）承認理論解釋模式的內在困境

1. 批判鋒芒的銳減以及物質和自然領域的規範含義的遺失

霍耐特告別了早期批判理論的生產勞動範式並對其社會性缺失做了檢討，繼承和改造哈貝馬斯的交往范式，增加鬥爭、身體和情感等規範性維度，霍耐特的理論的眼界不再像霍克海默和阿多諾一樣，從人與自然的關係出發審視理性毀滅，文明退化等問題，而是從人與人之間的關係出發研究主體之間的承認與蔑視，以及蔑視與反抗的關係等問題。可見，基於哈貝馬斯式的對道德進步的信任、把啟蒙看作是一項未竟的事業，霍耐特聚焦的已經不是文明批判或現代性批判，而是對自由主義的傳統以及對現代性比較樂觀的承認理論與正義理論。

德蘭提（Jean-Philippe Deranty）批評霍耐特成熟時期的承認理論只是局限於人與人之間的交往，而個人或社會行動的物質的維度，自然環境和非人的存在物的規範涵義，都沒有納入理論的



思慮。霍耐特太專注於社會個體自我實現所必要的條件，針對自然環境的無節制的侵佔利用、對動物的折磨虐殺等非正義行為缺少倫理上的責任感和擔當。

2. 政治經濟學批判範式的邊緣化

在第一代批判理論家的跨學科唯物主義研究以及批判理論奠基性闡釋那裡，馬克思的政治經濟學批判佔有重要的位置，到哈貝馬斯這裡，政治經濟學批判範式遭到了邊緣化，到了霍耐特的承認理論，坎農（Bob Cannon）認為，對社會變革的經濟解釋模式和道德解釋模式更加分裂開來。海德（Jacob M. Held）就指出，霍耐特的承認的三種形式及其蔑視形式沒有一種是經濟類別的。

雖然霍耐特也承認，並不是所有形式的反抗都根源於對道德訴求的傷害，在許多歷史情境中，純粹是為了保障經濟上的生存，才導致反抗與叛亂。但是霍耐特很清楚，一旦強調了利益衝突模式，他就跳出了自己的承認理論的領地，所以他援引湯普森（E.P. Thompson）、摩爾（Barrington Moore）、格里辛格（Andreas Griebinger）等人的歷史編撰研究，據此來為社會對抗遵循為承認而鬥爭的模式提供經驗支援。情況確實如泰勒（Charles Taylor）所言，對承認的需要和要求，已經成為當今政治的一個熱門話題。

然而，在我們看來，無論這些研究是如何富有新意，在當前經濟全球化、市場機制無處不在的現代世界面前，經濟和利益的視角依然佔據顯著地位。南茜·弗雷澤（Nancy Fraser）在《再分配，還是承認？》就反對霍耐特的“承認一元論”，將再分配包含在承認之下，她認為，今天的正義要求再分配和承認的統一，爭取正義的理想要為再分配和承認的雙重目標而鬥爭。



3. 形式倫理概念作為承認理論規範標準的理由的不充分

霍耐特為他的批判框架設定了一個規範的標準和方向，即“倫理的形式概念”或者說“好的生活”，根據為社會成員提供自我實現的程度，來評判一個社會結構的進步抑或反動，由此形成的社會病理學，從健康的自我實現的條件出發來對社會扭曲進行診斷。

霍耐特自認為，形式倫理概念既能像康得傳統的道德理論那樣關注最普遍的規範，也和社群主義倫理學以自我實現為目的的取向相一致；另一方面，形式倫理概念並非靜止不變的教條，回避任何歷史變革，它具有進一步規範化的可能性，當下的歷史條件在每一種場合都敞開了承認關係進一步向規範發展的前景。在形式倫理概念指稱的後傳統的共同體中善的生活中，社會成員都將作為獨立的、個性化的、平等的和特殊的個人而得到承認。

形式化或抽象化的形式倫理概念，確實能使霍耐特避免“只是對具有獨特歷史意義的生活理想的解釋”（即烏托邦）的危險，但是，它作為承認關係終極狀態是如何與當前的社會形態相聯繫的疑難，霍耐特明顯地缺乏對應地論述，從而使得為承認而鬥爭的規範論證的說服力大大降低。安提·考皮（Antti Kauppinen）謹慎地指出霍耐特的形式倫理概念的尷尬處境：要麼保持形式倫理模糊的目的論概念性質，要麼放棄尋求規範批判的基礎，而僅僅建立一種著眼於具體現實的連貫的、對承認理念解釋模式有效性的證明。海德格亨（Carl-Göran Heidegren）對霍耐特試圖基於現實性的角度，融通具體事實與終極規範之間的內在相關的論點持悲觀態度：一方面要求先驗的人類學，另一方面又要求對承認的規範期待與特殊的歷史語境相聯繫，這無疑是一個更加艱難的正義之道。朱恩（Christopher F. Zurn）則認為，從“是”中推導出“應當”的理論策略是形式倫理概念將會面對的首要而永久性的難題。



六 何去何從？ ——從規範基礎的設定到超脫於此的可能性

(一) 簡要地回顧：批判理論規範基礎的嬗變

1. 哲學理性主義和馬克思的政治經濟學批判並行

我們知道，在馬克思那裡，勞動既是人類社會的物質基礎，也是人類解放的政治實踐。勞動不僅蘊含著與資本相抗衡的規範價值，而且是資本主義現實的否定力量。作為西方馬克思主義最重要的流派，法蘭克福學派的早期規劃確實在一定程度上堅持了馬克思主義的政治經濟學批判的準則和維護了勞動的規範性內涵，比如基希海默、波洛克等成員的政治經濟分析。然而，二十世紀四十年代的世界政治圖景，難以讓批判理論對勞動再抱有樂觀的信念，它認為工人階級已經被資本主義整合，勞動本身也失去了規範的優越性。

過分強調早期批判理論與馬克思主義的連續性，一定是偏頗的，理性是早期批判理論著作的一個顯著特徵，無論這種理性概念來自於西方古典哲學還是黑格爾抑或青年黑格爾派，批判理論不僅僅是德國唯心主義的後代，而且是哲學本身的傳人。理性始至終被當作一種超越單純的現象把握深層現實的能力，它是批判理論賴以建立的主要基礎。

所以，哲學理性主義和馬克思的政治經濟學批判，是批判理論的理論架構中最重要兩股批判力量，但是傳統的西方形而上學理性概念同樣遭遇了20世紀現實歷史的衝擊，在本雅明歎息文明的歷史就是野蠻的歷史，阿多諾亦感觸從彈弓到百萬噸級炸彈的恐怖年代，理性即使沒有成為殘暴行為的同謀，也難以成為批判思想的夥伴。在那個前景黯淡的時代裡，它和馬克思的政治經濟學批判一樣，逐漸讓步於馬爾庫塞和阿多諾的審美範式。



2. 和解觀念充當新的“規範基礎”

理性的實現形式和現實後果使那一代人心灰意冷，於是，他們轉向佛洛德的精神分析理論（马尔庫塞和弗洛姆最為集中的動用了這一資源）尋求批判理論的新的基礎。《愛欲與文明》作為马尔庫塞的“啟蒙辯證法”，得益於佛洛德的元心理學，將本能動力學確認為一種獨立的批判標準，依靠它可以評判社會並形塑個人，這本書當然有資格被認為延續了批判理論的成果。然而，鑒於哈貝馬斯和霍耐特對審美範式的回應和批評主要針對的是阿多諾，並且也正是阿多諾近乎執拗地在《啟蒙辯證法》、《否定的辯證法》和《美學理論》等著作中（傑姆遜把這三本書看作是一個體系之正在展現中的各部分）不同程度地堅持了這種理論取向，故而我們會把關於審美主義的討論集中在阿多諾而不是马尔庫塞這裡。

迥異於通過構想一種同一性的肯定辯證法，把事物的非同一性揚棄在概念的同一性之中的黑格爾早期的和解觀念，阿多諾的和解觀念是在零散、分裂、扭曲的審美斷裂處、以非同一性為基點激發出來的，它有著複雜而精巧的認識論意義，是試圖達成自然與社會、主體與客體、個體與集體、同一與差異的非強制關係的卓越努力。藝術是烏托邦的最後庇護所，它是和解生活的某種預示。作為一個奧斯威辛的倖存者，阿多諾不再寫詩，而是立足於苦難記憶，對當時殘酷的現實採取決然對立的姿態，藝術就是對現實世界表達否定認識的最恰當的形式。在阿多諾眼中，審美批判是走向真理的隱秘通道，它承擔了游離於現實之外並蔑視現實統治原則的藝術幻象的革命功能。

3. 破除和解觀念：以交往或承認為作為批判理論的規範基礎

哈貝馬斯抨擊阿多諾在對啟蒙理性的批判道路上走得太遠，從實踐退縮回理論，走向了一種虛無的美學烏托邦，於他而言，



資產階級現代性的理想不應該被拋棄，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，只要哲學需要轉移目光，關注生活世界，就會挖掘出人們在日常交往實踐中蘊含著的理性潛能。借助於對普遍語用學的研究，他把人類解放的要求寄託在沒有實質內容的、取向於滿足四個有效性要求的“程式合理性”的共識的語言行為之中，這不僅使他宣稱的交往理性來自於生活世界的主張成為可疑，而且直接與批判理論的超越性宗旨相衝突。

霍耐特的承認理論受惠於哈貝馬斯的主體間性框架，他也同意哈貝馬斯關於社會再生產不是通過自然支配模式的工具行動或馬克思所主張的社會勞動，而是通過交往行動來實現的，但是，霍耐特不贊成哈貝馬斯以普遍語用學切入批判理論並為其提供規範基礎，因為它遮蔽了現實生活中不同的階級群體圍繞規範而進行的鬥爭經驗，霍耐特認為，應該把具有道德情感經驗的蔑視作為對承認的拒絕與否定，是蔑視提供了為承認而鬥爭的理由和動機，換句話說，在主體蔑視經驗中，包含著主體進行為承認而鬥爭、以及將這種鬥爭上升為社會鬥爭的動力和機制。

（二）何去何從？

——從規範基礎的設定到超脫於此的可能性

對俗世的徹底棄絕從而在自律的藝術王國中致思超越性的理想，阿多諾的美學烏托邦的追求命定了它在實踐（不管是生產實踐還是政治實踐）上的永遠不成功，這一點他比哈貝馬斯想得還要清楚。然而，在《啟蒙辯證法》中被解讀為啟蒙精神原型的神話故事裡，水手們的耳朵被蠟封住，不單是無法聽到能激起人的激情和欲望的Siren的歌聲，同樣也無法與夥伴進行言語上的交往，他們只能集中精神、內心坦蕩、竭盡全力地劃槳。這種盲



目的、無法通力合作的實踐（勞動），難道比刻意地與這種實踐拉開距離，走向美學的批判之路明智？並不是阿多諾沒有想到人與人之間由社會規範所調節的社會交往的維度，而是因為在全盤宰製的資本主義經濟原則裡，人們只能去過一種孤立無助的原子式的生活。到底是哈貝馬斯棋高一著，還是阿多諾更有遠見？

霍耐特堅信，形式倫理概念作為承認理論批判框架的規範標準和方向，它是承認關係的最終集合，能保證這一規範方向內在於承認理論的發展指向，而非僅僅是懸置其上的外在尺規，與哈貝馬斯對程式理性的描述相似，抽象化或高度形式化的形式倫理概念，它不提供實在的價值信念的表達，而是特定共同體之價值得以產生的理論框架。但是，形式倫理概念一方面被認為與它原發時期獨特的初始情境緊密聯繫，另一方面被認為它涵蓋了任何一個社會再生產之必要條件的屬性，並具備歷史演進之最終歸宿的權利。我們不禁要問，這和阿多諾的“審美烏托邦”以及哈貝馬斯的“交往烏托邦”有本質差別嗎？

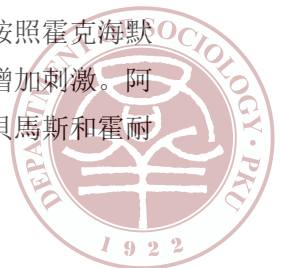
霍耐特跟隨哈貝馬斯的腳步，從霍克海默和阿多諾的理論批判，向前理論的生活世界批判轉移，之後越開這條路線，往身體、肉體、情感經驗的方向縱深來尋求批判理論的規範基礎，但是霍耐特沒有看到，如此的“批判理論”還是批判理論嗎？它與其他理論的區別在哪裡？在我們看來，在福柯強有力的影響下，霍耐特不止是抓住了“鬥爭”的維度，還進入了晚近身體社會學所討論的視域，這種眼界的變換，恐怕會離批判理論問題的核心——社會是經由人們的實踐而歷史生成的，人們能夠根據自己的理性有目的地塑造社會，批判理論試圖作為有意識的實踐的一個環節，對當前的社會組織採取一種批判態度，在剖析當前社會的內在矛盾的同時，揭示蘊含在這一現實之中的合理的社會組織的前景——越來越遠。



在對勞動解放失效的判定之下，批判理論殫精竭慮地在尋找其他的替代方案，霍克海默的跨學科唯物主義計畫以哲學為規範性，希圖保持一種總體性認識來抵制社會科學的專業化，將關於真理、道德和正義的規範性主張的哲學與經驗的和解釋性的社會科學結合起來，衝破社會事實是不可更改的自在之物的傳統偏見，積極地干預社會再生產過程，推進進步的社會變革，讓啟蒙的潛力獲得新生。反觀我們今天的主流社會學，貿然地依附狹隘的經驗主義而主張去哲學化，掏空了哲學的規範性，使社會學喪失了想像力。

阿多諾大半生的理論工作都把人對自然的支配作為最主要的敵手來予以鞭撻，在支配自然的另一端，他指望的是以和解的觀念來敦促人們要意識到自己生存的自然和人性的根基。不同時代的社會政治問題迥然不同，我們不能指望阿多諾的美學批判給我們提供現成的答案，然而，在一個把生產活動高於一切、科學技術是第一生產力為指導方針的年代和國度裡，阿多諾的思慮難道不值得我們認真對待嗎？生活在一年有一半的時間都是霧霾籠罩著的北京的我們，真切地體驗到自己就如同沒有交往能力的、有待統治的自然！

當马尔庫塞丟棄了邏各斯拋出“愛欲解放論”和“新感性”的思想、在學生運動中激流勇進與馬克思和毛澤東並稱為“3M”的時候，阿多諾刻意地回避從理論上對實踐做出指導，就是為了預防理論淪落為一種為革命政治行動推波助瀾的暴力實踐的工具理性。相反，他主張的是，與生產和實踐拉開距離、沉浸於思想之中，就已經是在更深層次上對非理性的現實進行反抗。在一個政治行動主義蔓延的時代背景下，魯莽地要求理論走向實踐只能是取消理論的批判維度，向亟需改變的現狀投降，按照霍克海默在《理性之蝕》的說法：這個時代並不需要對行動增加刺激。阿多諾和霍克海默的思路遭到後輩們的激烈反對，哈貝馬斯和霍耐



特志願下降到生活世界的語言交往中，在為承認而鬥爭的社會現實中尋求批判理論的解放性興趣。

長久以來，批判理論之後的主導趨向都是沿著哈貝馬斯和霍耐特的路線延續下去的，如果現在的人們僅僅由於自己是年輕人，就認定自己在認識上佔有優勢，在舊事物中只看到過時的舊事物，那麼批判就喪失了解放性特徵。在批判理論的奠基人那裡，傳統與現代性之間的聯繫並沒有被割裂開來，即使這種關聯是以前否定性的方式，但是在批判事業的繼承人那裡，他們的目標是要重構。

指責霍克海默和阿多諾在支配自然的批判上陷入悲觀的境地無力自拔，確實有一定道理。但是，哈貝馬斯和霍耐特似乎太樂觀，認為資本主義的民主潛能依然可以挖掘出來，施行一種內在的批判最後達至人的自由和解放，我們的印象和感受是，他們都低估了資本主義制度或者說系統的支配能力。如果我們認為批判理論最核心的指向是對現代性和資本主義制度進行批判，那麼，哈貝馬斯和霍耐特似乎漸行漸遠，前者雖然批判卻意在重建，後者操心的則是社會現實中的自我實現。

我們的論文就是要把這兩種理論傾向——一邊是理論和實踐拉開距離，拒絕去設定一個實在的規範基礎，另一邊是將理論下降到日常生活和現實情感經驗的實踐中尋求規範基礎展開批判——之間的張力極力地凸顯出來。瞄定此目標，牽連出來的課題就是，我們以後的發力點到底是志在超越霍克海默和阿多諾，還是接過哈貝馬斯和霍耐特的大旗。當然，這已經超出了我們目前所要討論的範圍，在此只是拋出這種指向。

陳濤在《塗爾幹的道德科學——基礎及其內在展開》的結尾，深刻地指證了道德社會學的危險和界限：如果我們不去探討思想本身的自主性和創造性，就不能充分地解釋道德理想的自主性和創造性，更不能充分地把握道德的變遷，甚至會背離



社會學安身立命的基礎，雖然這在某種程度上超出了社會學或道德科學的範圍，但它卻構成了道德社會學的前提條件。這對於批判理論的批判何以可能的問題，終究呼應，當思想迫切地希望下降到人們的日常交往實踐中或身體、情感激發的承認鬥爭中的時候，它恐怕很難保持住自身的原初特性——與日常拉開距離並對之進行批判。

我們知道，在希臘思想那裡，理論是植根於人的自然本性的，人根據自然本性就欲求認識，所以理論活動或哲學活動本身可以由此發展成一種生活方式。最重要的，既然它植根於人的自然本性，那麼它就不是外在於其他人類活動的另一種活動，而就是其他活動中內在的一個構成部分。在我們的勞動中，在實踐中，都有這個想要去認識的因素在，只不過理論活動將其發展出來。所以，亞里斯多德試圖證明，理論某種程度上就是實踐。亞里斯多德對理論活動的幾次重要討論，恰恰出現在《尼各馬可倫理學》和《政治學》中。它意味著，理論活動與對政治和倫理問題的思考直接相關。當然，在此，並不是說古代理論概念與一整套形而上學思想，與當時的歷史社會背景相關，如何可能還在當下復興的問題。這不是本文著力討論的範圍，而且淺薄的學力完完全全不能承擔這樣的工作。但是，看到古代理論和實踐之間的不同關係，或許首先可以幫助我們更清楚地看到現代思想在理論和實踐關係上理解的差別，優勢和局限。晚近亞里斯多德主義在倫理學和政治學上的復興，也使我們看到，不要那套形而上學，亞里斯多德可以怎樣被使用。哈貝馬斯最早對交往和勞動所作的區分，也是他全部思想的關鍵開端，明裡上是從黑格爾耶拿哲學中得到啟發，實際上是受到20世紀，特別是海德格爾及其弟子（包括马尔庫塞、阿倫特、施特勞斯、伽達默爾）借用亞里斯多德的實踐哲學來批判現代西方哲學這一大的思路的影響。他本人是受惠於這一傳統的前提下，來批評這一傳統。如果我們



讀了哈貝馬斯，認為古代哲學距離今天太遠，沒有價值，那恐怕就得不償失了。

另一點需要澄清，如果我們去看西方哲學史，凡是那些最重要的思想家，那些極具開創性的思想家，同時也都是對古代哲學有最深刻理解的哲學家，甚至動用和復興古代哲學的某些思想資源的人。比如黑格爾，借用希臘的倫理概念來批評康得的道德概念，試圖在康得哲學的主體性原則和古代倫理之間實現某種綜合。晚近西方哲學界有影響的人，幾乎都是在古代哲學造詣上非常深的人，甚至都在劍橋、牛津和哈佛這幾所老牌學校的古典學系受過訓練。所以，並不是說探究古代或前人的思想，就是要回歸或復興，而是首先找到一個理解現代思想的阿基米德點。

今天，我們重新閱讀亞里斯多德、霍布斯、韋伯、塗爾幹，盧卡奇、霍克海默、阿多諾，不僅意味著對西方思想的消化，而且也意味著我們當下生活的某種不同的可能性。至於這種可能性具體是什麼，或許需要幾代人才能慢慢看清楚。我們今天很多情況下都想要急切地得到一個答案，這種心理本身就值得反思，它或許也是曾經助長我們的各種激進思潮的一個關鍵因素。有時候，把困難放在那裡，等待解答，本身比一個解決方案更重要。

注釋

- 1 羅爾夫·魏格豪斯，《法蘭克福學派：歷史、理論及政治影響》，孟登迎等譯（上海：上海人民出版社，2010），5。
- 2 馬克斯·霍克海默，《批判理論》，李小兵譯（重慶：重慶出版社，1989），198。
- 3 M. Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973), xxv.
- 4 H. Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (London and New York: Routledge, 2007), 259–261.



- 5 H. Marcuse, *An Essay on Liberation* (Boston: Baecon Press, 1969), 53–56.
- 6 H. Marcuse, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, translated by Jeremy J. Shapiro, Shierry M. Weber (Boston: Baecon Press, 1970), 89–90.
- 7 羅爾夫·魏格豪斯，《法蘭克福學派：歷史、理論及政治影響》，孟登迎等譯（上海：上海人民出版社，2010），93。
- 8 馬丁·傑伊，《阿多諾》，瞿鐵鵬等譯（北京：中國社會科學出版社，1992），3。
- 9 格奧爾格·盧卡奇，《歷史與階級意識》，杜章智等譯（北京：商務印書館，1999），155。
- 10 羅爾夫·魏格豪斯，《法蘭克福學派：歷史、理論及政治影響》，孟登迎等譯（上海：上海人民出版社，2010），48。
- 11 馬丁·傑伊，《法蘭克福學派史》，單世聯譯（廣東：廣東人民出版社，1996），100。
- 12 佩里·安德森，《西方馬克思主義探討》，高銛等譯（北京：人民出版社，1981），96。
- 13 同上，100。
- 14 M. Horkheimer, “The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research,” in *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, translated by G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, and John Torpey (London: The MIT Press, 1993), 9.
- 15 馬克斯·霍克海默，《批判理論》，李小兵譯（重慶：重慶出版社，1989），187。
- 16 同上，199。
- 17 M. Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays*, translated by Matthew J. O’Connell and others (New York: Continuum, 2002), 197.
- 18 馬克斯·霍克海默，《批判理論》，李小兵譯（重慶：重慶出版社，1989），128。
- 19 同上，134。
- 20 同上，136。
- 21 同上，176。
- 22 卡爾·馬克思，《1844年經濟學哲學手稿》，中共中央馬克思恩格斯列寧史達林著作編譯局（北京：人民出版社，2000），51。
- 23 同上，58。
- 24 卡爾·馬克思，《資本論》第一卷，郭大力、王亞南譯（北京：人民出版社，1975），171。
- 25 卡爾·馬克思，“關於費爾巴哈的提綱”，《馬克思恩格斯選集》，中共中央馬克思恩格斯列寧史達林著作編譯局（北京：人民出版社，1995），56。



- 26 卡爾·馬克思，《1844年經濟學哲學手稿》，中共中央馬克思恩格斯列寧史達林著作編譯局（北京：人民出版社，2000），58。
- 27 于爾根·哈貝馬斯，《作為“意識形態”的技術與科學》（上海：學林出版社，1999），60。
- 28 阿克塞爾·霍耐特，《權力的批判：批判社會理論反思的幾個階段》，童建挺譯（上海：上海人民出版社，2012），第一章。
- 29 于爾根·哈貝馬斯，《現代性的哲學話語》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2011），122。
- 30 M. Foucault, *Politics, Philosophy, Culture* (London: Routledge, 1988), 26.
- 31 A. Wellmer, *Truth, Semblance, Conciliation: Adorno's Aesthetic Redemption of Modernity*. In Theodor Adorno: *Critical Evaluations in Cultural Theory* (London and New York: Routledge, 2007), 198.
- 32 渠敬東，〈啟蒙及其限制：法蘭克福學派與工具理性批判〉（〈社會理論學報〉春季第一期，2000）。
- 33 于爾根·哈貝馬斯，《現代性的哲學話語》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2011），137。
- 34 M. Horkheimer, and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002), 2.
- 35 馬克斯·霍克海默、西奧爾多·阿多諾，《啟蒙辯證法》，渠敬東等譯（上海：上海人民出版社，2006），2。
- 36 赫伯特·瑪律庫塞，《單向度的人：發達工業社會意識形態研究》，劉繼譯（上海：上海譯文出版社，2008），131。
- 37 于爾根·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），362。
- 38 同上。
- 39 馬克斯·霍克海默、西奧爾多·阿多諾，《啟蒙辯證法》，渠敬東等譯（上海：上海人民出版社，2006），1。
- 40 同上，6。
- 41 同上，8。
- 42 于爾根·哈貝馬斯，《現代性的哲學話語》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2011），122。
- 43 M. Horkheimer, and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002), xviii.
- 44 馬克斯·霍克海默、西奧爾多·阿多諾，《啟蒙辯證法》，渠敬東等譯（上海：上海人民出版社，2006），前言第三頁。
- 45 同上，237-238。



- 46 M. Horkheimer, and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002), 33.
- 47 同上, 32。
- 48 馬克斯·霍克海默、西奧爾多·阿多諾, 《啟蒙辯證法》, 渠敬東等譯(上海: 上海人民出版社, 2006), 237。
- 49 傑伊, 馬丁, 《法蘭克福學派史》, 單世聯譯(廣東: 廣東人民出版社, 1996), 292-293。
- 50 M. Horkheimer, and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002), 155.
- 51 細見和之, 《阿多諾: 非同一性哲學》, 謝海靜譯(河北: 河北教育出版社, 2001), 113。
- 52 R. Wolin, *Utopian, Mimesis, and Reconciliation: A Redemptive Critique of Adorno's Aesthetic Theory*, In *Theodor W. Adorno: Critical Evaluations in Cultural Theory (Vol.IV)* (London and New York: Routledge, 2007), 330.
- 53 Benjamin, Walter, *Doctrine of the Similar*, translated by Knut Tarnowski (New German Critique: Duke University Press, 1978), 65.
- 54 于爾根·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), 365。
- 55 馬克斯·霍克海默、西奧爾多·阿多諾, 《啟蒙辯證法》, 渠敬東等譯(上海: 上海人民出版社, 2006), 172。
- 56 M. Horkheimer, and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002), 43.
- 57 查爾斯·泰勒, 《黑格爾》, 張國清、朱進東譯(南京: 譯林出版社, 2002), 165-166。
- 58 M. Horkheimer, and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002), 155.
- 59 于爾根·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。
- 60 同上, 373。
- 61 阿克塞爾·霍耐特, 《權力的批判: 批判社會理論反思的幾個階段》, 童建挺譯(上海: 上海人民出版社, 2012), 52。
- 62 R. Wolin, *The Terms of Cultural Criticism* (New York: Columbia University, 1992), 42.
- 63 佩里·安德森, 《西方馬克思主義探討》, 高銛等譯(北京: 人民出版社, 1981), 65。
- 64 赫伯特·瑪律庫塞, 《西方學者論〈1844年經濟學一哲學手稿〉》(上海: 復旦大學出版社, 1983), 94。



- 65 同上，93-143。
- 66 赫伯特·瑪律庫塞，《現代文明與人的困境》，李小兵等譯（北京：三聯書店，1989），175-176。
- 67 同上，183。
- 68 同上，173-204。
- 69 赫伯特·瑪律庫塞，《理性和革命：黑格爾和社會理論的興起》，程志民譯（上海：上海人民出版社，2007），15。
- 70 赫伯特·瑪律庫塞，《愛欲與文明》，黃勇、薛民譯（上海：上海譯文出版社，2012），103-104。
- 71 赫伯特·瑪律庫塞，《單向度的人：發達工業社會意識形態研究》，劉繼譯（上海：上海譯文出版社，2008），161-177。
- 72 馬克斯·霍克海默，《批判理論》，李小兵譯（重慶：重慶出版社，1989），246。
- 73 同上，253。
- 74 M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (London and New York: Continuum, 2004), 8.
- 75 羅爾夫·魏格豪斯，《法蘭克福學派：歷史、理論及政治影響》，孟登迎等譯（上海：上海人民出版社，2010），455。
- 76 于爾根·哈貝馬斯，《現代性的哲學話語》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2011），326-327。
- 77 M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (London and New York: Continuum, 2004), 42-43。
- 78 羅爾夫·魏格豪斯，《法蘭克福學派：歷史、理論及政治影響》，孟登迎等譯（上海：上海人民出版社，2010），439。
- 79 M. Horkheimer, and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002), xviii.
- 80 T. Adorno, *The Jargon of authenticity*, translated by K. Tarnowski and F. Will (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 3.
- 81 同上，3。
- 82 馬克斯·霍克海默，《批判理論》，李小兵譯（重慶：重慶出版社，1989），序言。
- 83 希歐多爾·阿多諾，《否定的辯證法》，張峰譯（重慶：重慶出版社，1993），376。
- 84 同上，409。
- 85 張亮，〈“阿多諾誕辰100周年紀念暨國際學術研討會”綜述〉（2004）〈哲學動態〉第2期。



- 86 希歐多爾·阿多諾，《克爾凱郭爾：審美對象的建構》，李理譯（北京：人民出版社，2008），33-34。
- 87 同上，30。
- 88 同上，31。
- 89 希歐多爾·阿多諾，《否定的辯證法》，張峰譯（重慶：重慶出版社，1993），序言1。
- 90 T. Adorno, *Negative Dialectics*, translated by E.B.Ashton (London and New York: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1973), 5.
- 91 希歐多爾·阿多諾，《否定的辯證法》，張峰譯（重慶：重慶出版社，1993），181。
- 92 同上，6。
- 93 同上，171。
- 94 同上，172。
- 95 同上，119。
- 96 同上，58。
- 97 T. Adorno, *The Jargon of authenticity*, translated by K. Tarnowski and F. Will (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 116.
- 98 希歐多爾·阿多諾，《否定的辯證法》，張峰譯（重慶：重慶出版社，1993），95-96。
- 99 同上，183-184。
- 100 同上，362-363。
- 101 同上，150。
- 102 同上，150-151。
- 103 同上，159-160。
- 104 同上，161。
- 105 同上，161。
- 106 仰海峰，《西方馬克思主義的邏輯》（北京：北京大學出版社，2010），193。
- 107 同上，161。
- 108 希歐多爾·阿多諾，《美學理論》，王柯平譯（成都：四川人民出版社，1998），210。
- 109 T. Adorno, *Aesthetic Theory*, Edited by Gretel Adorno and Rolf Tiedemann, translated by Robert Hullot-Kentor (London New York: Continuum, 2002), 4.
- 110 T. Adorno, *Negative Dialectics*, translated by E.B.Ashton (London and New York: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1973), 6.
- 111 希歐多爾·阿多諾，《美學理論》，王柯平譯（成都：四川人民出版社，1998），386。



- 112 T. Adorno, *Aesthetic Theory*, Edited by Gretel Adorno and Rolf Tiedemann, translated by Robert Hullot-Kentor (London New York: Continuum, 2002), 5.
- 113 希歐多爾·阿多諾，《美學理論》，王柯平譯（成都：四川人民出版社，1998），388。
- 114 同上，10。
- 115 馬丁·傑伊，《法蘭克福學派史》，單世聯譯（廣東：廣東人民出版社，1996），7。
- 116 赫伯特·瑪律庫塞，《單向度的人：發達工業社會意識形態研究》，劉繼譯（上海：上海譯文出版社，2008），131。
- 117 同上，6。
- 118 于爾根·哈貝馬斯，《作為“意識形態”的技術與科學》，李黎，郭官義譯（上海：學林出版社，1999），48-49。
- 119 亞里斯多德，《尼各馬可倫理學》，廖申白譯（北京：商務印書館，2003），6。
- 120 T. McCarthy, “Translator’s Introduction,” in *Communication and the Evolution of Society*, translated by Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), vii.
- 121 于爾根·哈貝馬斯，《作為“意識形態”的技術與科學》，李黎，郭官義譯（上海：學林出版社，1999），1。
- 122 于爾根·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。
- 123 同上，34。
- 124 同上，79。
- 125 同上，80。
- 126 于爾根·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。
- 127 于爾根·哈貝馬斯，《後形而上學思想》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2001），37。
- 128 同上，86。
- 129 赫伯特·瑪律庫塞，《自然和革命》，收入《西方學者論〈1844年經濟學一哲學手稿〉》（上海：復旦大學出版社，1983），152。
- 130 尤爾根·哈貝馬斯，《現代性的地平線：哈貝馬斯訪談錄》，李安東等譯（上海：上海人民出版社，1981），17。
- 131 于爾根·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），150。
- 132 于爾根·哈貝馬斯，《作為“意識形態”的技術與科學》李黎，郭官義譯（上海：學林出版社，1999），15。



- 133 同上，23。
- 134 同上，24–25。
- 135 同上，34。
- 136 尤爾根·哈貝馬斯，《認識與興趣》，郭官義等譯（上海：學林出版社，1999），23。
- 137 同上，29。
- 138 同上，33。
- 139 同上，49。
- 140 同上，71。
- 141 于爾根·哈貝馬斯，《作為“意識形態”的技術與科學》，李黎，郭官義譯（上海：學林出版社，1999），132–133。
- 142 尤爾根·哈貝馬斯，《交往與社會進化》，張博樹譯（重慶：重慶出版社，1989），2。
- 143 同上，1。
- 144 同上，3。
- 145 于爾根·哈貝馬斯，《後形而上學思想》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社。2001），33-37。
- 146 于爾根·哈貝馬斯，《現代性的哲學話語》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2011），393。
- 147 同上，393。
- 148 同上，394。
- 149 同上，408。
- 150 于爾根·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。
- 151 于爾根·哈貝馬斯，《現代性的哲學話語》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2011），366–367。
- 152 于爾根·哈貝馬斯，《後形而上學思想》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社。2001），37。
- 153 尤爾根·哈貝馬斯，《在事實與規範之間》，童世駿譯（北京：三聯書店，2003），17。
- 154 亞里斯多德，2003，《尼各馬可倫理學》，廖申白譯（北京：商務印書館，2003），176。
- 155 尤爾根·哈貝馬斯，《在事實與規範之間》，童世駿譯（北京：三聯書店，2003），6。
- 156 同上，6。
- 157 同上，6。



- 158 阿爾布莱希特·韋爾默，《後形而上學現代性》，應奇、羅亞玲編譯（上海：上海譯文出版社，2007），1-61。
- 159 佩里·安德森，《當代西方馬克思主義》，余文烈譯（北京：東方出版社，1989），88。
- 160 T. McCarthy, "Translator's Introduction," in *Communication and the Evolution of Society*, translated by Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), 282.
- 161 于爾根·哈貝馬斯，《後形而上學思想》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2001），226。
- 162 同上，242。
- 163 A. Giddens, "Reason without Revolution", in: *Habermas and Modernity*, ed. R. J. Bernstein. Cambridge: Polity Press, 1985), 95-121.
- 164 于爾根·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。
- 165 同上，166。
- 166 J. Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essay*, translated by William Mark Hohengarten. London: The MIT press, 1992), 103.
- 167 于爾根·哈貝馬斯，《現代性的哲學話語》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2011），367。
- 168 于爾根·哈貝馬斯，《後形而上學思想》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2001），37。
- 169 尤爾根·哈貝馬斯，《在事實與規範之間》，童世駿譯（北京：三聯書店，2003），6。
- 170 于爾根·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。
- 171 同上，167。
- 172 陳濤，〈批判何以可能〉（2015），未刊稿。
- 173 于爾根·哈貝馬斯，《現代性的哲學話語》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2011），349。
- 174 同上，350。
- 175 M. Horkheimer, and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002), 197.
- 176 赫伯特·瑪律庫塞，《單向度的人：發達工業社會意識形態研究》，劉繼譯（上海：上海譯文出版社，2008），3。
- 177 同上，3。
- 178 于爾根·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。



- 179 于爾根·哈貝馬斯，《現代性的哲學話語》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2011），51。
- 180 同上，36。
- 181 阿克塞爾·霍耐特，《為承認而鬥爭》，胡繼華譯（上海：上海人民出版社，2005），21。
- 182 同上，22。
- 183 同上，22。
- 184 于爾根·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），381。
- 185 米德，喬治，《心靈、自我與社會》，霍桂恒譯（北京：華夏出版社，1999），189。
- 186 阿克塞爾·霍耐特，《為承認而鬥爭》，胡繼華譯（上海：上海人民出版社，2005），81。
- 187 同上，83。
- 188 米德，喬治，《心靈、自我與社會》，霍桂恒譯（北京：華夏出版社，1999），167。
- 189 同上，212。
- 190 阿克塞爾·霍耐特，《為承認而鬥爭》，胡繼華譯（上海：上海人民出版社，2005），85。
- 191 同上，85。
- 192 同上，85。
- 193 同上，87。
- 194 同上，88。
- 195 同上，90。
- 196 同上，93。
- 197 同上，95。
- 198 同上，96-97。
- 199 馬克斯·霍克海默，《批判理論》，李小兵譯（重慶：重慶出版社，1989），189-190。
- 200 阿克塞爾·霍耐特，《權力的批判：批判社會理論反思的幾個階段》，童建挺譯（上海：上海人民出版社，2012），9-10。
- 201 同上，8。
- 202 馬克斯·霍克海默，《批判理論》，李小兵譯（重慶：重慶出版社，1989），189-190。
- 203 阿克塞爾·霍耐特，《權力的批判：批判社會理論反思的幾個階段》，童建挺譯（上海：上海人民出版社，2012），14。



- 204 馬克斯·霍克海默，《批判理論》，李小兵譯（重慶：重慶出版社，1989），205。
- 205 阿克塞爾·霍耐特，《權力的批判：批判社會理論反思的幾個階段》，童建挺譯（上海：上海人民出版社，2012），15。
- 206 同上，25。
- 207 阿克塞爾·霍耐特，《權力的批判：批判社會理論反思的幾個階段》，童建挺譯（上海：上海人民出版社，2012），52。
- 208 馬克斯·霍克海默、西奧爾多·阿多諾，《啟蒙辯證法》，渠敬東等譯（上海：上海人民出版社，2006），6。
- 209 M. Horkheimer, and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, translated by Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002), xiv.
- 210 同上，183。
- 211 阿克塞爾·霍耐特，《權力的批判：批判社會理論反思的幾個階段》，童建挺譯（上海：上海人民出版社，2012），61。
- 212 同上，67。
- 213 同上，78–82。
- 214 同上，84–85。
- 215 同上，90。
- 216 于爾根·哈貝馬斯，《作為“意識形態”的技術與科學》，李黎，郭官義譯（上海：學林出版社，1999），126–127。
- 217 同上，127–128。
- 218 同上，129。
- 219 同上，130。
- 220 阿克塞爾·霍耐特，《權力的批判：批判社會理論反思的幾個階段》，童建挺譯（上海：上海人民出版社，2012），201。
- 221 J. Habermas, *Knowledge and Human interests*, translated by Jeremy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1972), 306.
- 222 尤爾根·哈貝馬斯，《認識與興趣》，郭官義等譯（上海：學林出版社，1999），導言1。
- 223 阿克塞爾·霍耐特，《權力的批判：批判社會理論反思的幾個階段》，童建挺譯（上海：上海人民出版社，2012），261。
- 224 尤爾根·哈貝馬斯，《認識與興趣》，郭官義等譯（上海：學林出版社，1999），52。
- 225 阿克塞爾·霍耐特，《權力的批判：批判社會理論反思的幾個階段》，童建挺譯（上海：上海人民出版社，2012），272。
- 226 同上，275。



- 227 于爾根·哈貝馬斯，《後形而上學思想》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2001），86。
- 228 于爾根·哈貝馬斯，《現代性的哲學話語》，曹衛東等譯（南京：譯林出版社，2011），394。
- 229 阿克塞爾·霍耐特，《權力的批判：批判社會理論反思的幾個階段》，童建挺譯（上海：上海人民出版社，2012），275。
- 230 同上，292。
- 231 同上，319。
- 232 同上，275。
- 233 米歇尔·福柯，《性經驗史》，余碧平譯（上海：上海人民出版社，2005），60-61。
- 234 阿克塞爾·霍耐特，《權力的批判：批判社會理論反思的幾個階段》，童建挺譯（上海：上海人民出版社，2012），154。
- 235 同上，157。
- 236 同上，195。
- 237 阿克塞爾·霍耐特，《為承認而鬥爭》，胡繼華譯（上海：上海人民出版社，2005），153。
- 238 卡爾·馬克思，《1844年經濟學哲學手稿》，中共中央馬克思恩格斯列寧史達林著作編譯局（北京：人民出版社，2000），58。
- 239 同上，54。
- 240 同上，58。
- 241 卡爾·馬克思，《資本論》第一卷，郭大力、王亞南譯（北京：人民出版社，1975），171。
- 242 阿克塞爾·霍耐特，《為承認而鬥爭》，胡繼華譯（上海：上海人民出版社，2005），153。
- 243 同上，154。
- 244 同上，157。
- 245 陳濤，《塗爾幹的道德科學——基礎及其內在展開》（2014），博士論文。
- 246 馬克斯·韋伯，《經濟與社會》，閻克文譯（上海：上海人民出版社，2009），129。
- 247 喬治·西美爾，《社會學——關於社會化形式的研究》（北京：華夏出版社，2002），178-241。
- 248 阿克塞爾·霍耐特，《為承認而鬥爭》，胡繼華譯（上海：上海人民出版社，2005），168。
- 249 同上，168。

