

啟蒙及其限制：法蘭克福學派與 工具理性批判*

渠敬東

中國社會科學院社會學研究所

摘要 本文從工具理性批判的角度出發，追溯了法蘭克福學派之批判理論的兩個基本傳統：馬克斯·韋伯的理性化理論以及黑格爾《精神現象學》有關啟蒙精神的辯證討論，並着重指出，霍克海默等人關於知性解放之兩難處境的分析，深刻揭示了啟蒙與批判的複雜關係。與此同時，本文也指出，儘管哈貝馬斯試圖從範式變遷的角度出發，以溝通理性和共識真理論為基礎，重構批判理論，但這一理論企圖也招致了福柯等人的批駁。後者認為，啟蒙所帶來的批判精神，已經不再是維護理性之本質內核，並圍繞普遍規範基礎對現實世界進行總體籌劃的問題，而是主體的“界限態度”問題：批判即是通過“逾越形式”展開的可能性實踐。

社會學自誕生以來，便掀起了一場混雜着各種舊的哲學元素的事實陳述與價值判斷之爭，我們不僅可以從涂爾幹 (Emile Durkheim) 用社會決定論來建構道德個體主義的嘗試中看到這種情形，亦可從被馬克思 (Karl Marx) “頭腳倒置”過來的黑格爾哲學，以及新康德主義為韋伯 (Max Weber) 帶來的理論張力中窺其端倪。時至今日，即便在“相對主義”無限擴張的背景下，我們仍然可以感受到一股將上述兩個問題調合和統攝起來的形而上衝動 (metaphysical desire)，¹ 這種衝動已經在哈貝馬



斯 (Jürgen Habermas) 和吉登斯 (Anthony Giddens) 等人集大成式的宏大理論 (grand theory) 中表露無疑。

哈貝馬斯並不諱言自己的理論企圖：在法蘭克福批判理論的立場上，確立一個普遍性的規範基礎 (universal normative foundation)，使社會批判理論具備事實陳述與價值判斷的雙重社會解釋效能。這項事業在《溝通與社會進化》² 中已經昭然若揭，而《溝通行動理論》³ 對“溝通理性” (communicative rationality) 的陳設，則標誌着這項宏偉事業已經初具規模。

本文暫且不論現象學社會學有關認同與溝通之不確定性的分析，以及福柯的權力／知識理論對溝通理性及其各種承諾所構成的批判和挑戰，⁴ 旨在從觀念史和問題史的角度出發，着重梳理哈貝馬斯的“理論旨趣” (theoretical interest) 賴以滋長的思想源泉，及其在現代性狀況中所糾纏的幾個關鍵問題。很多人 (包括哈貝馬斯本人) 認為，哈貝馬斯有關系統與生活世界的殖民化 (colonization of the life-world) 的討論，依然追尋着盧卡奇 (Georg Lukacs) 的物化 (reification) 概念和法蘭克福學派的工具理性批判所指定的路線，而這條路線仍是亦是韋伯圍繞着形式理性 (formal rationality) 或認知-工具理性 (cognitive-instrumental rationality) 擴張而進行的價值探討的進一步延展。⁵ 這樣的討論儘管在釐清思想承續等方面頗有建設意義，卻將各種理論本身所蘊涵的內在張力遮蔽掉了，繼而使各種理論之間的複雜聯繫簡單化了，反而向我們拋出了諸多愈加難解的問題：倘若我們忽視了韋伯有關價值領域內“諸神鬥爭”的歷史命題，單純從總體性的角度出發把工具理性理解成現代社會的“絕對精神”，是否會避而不見韋伯所強調的偶然的、差異的和帶有命運色彩的現代處境及其可能性？如果我們承認批判是從馬克思社會理論源發出來的一種實踐，那麼這種實踐所訴諸的理性在經歷了從階級化的社會運動向溝通行動的演變之後，



其主體化 (subjectivation) 形式的轉變是否使批判的意涵已經發生了根本性的轉變？從這個角度來說，哈貝馬斯借助重構的 (reconstructive) 方法對普遍的規範基礎的探尋，是否意味着另一種形式的“絕對”精神死而復生？有關於此，我們在盧卡奇、科爾施 (Karl Korsch)、施密特 (A. Schmdit) 乃至霍克海默 (Max Horkheimer) 和阿多諾 (Theodor W. Adorno) 等人的討論中隱約感到了這一徵象。

問題不啻於此，在批判理論企圖走向歷史哲學的過程中，啟蒙不僅始終是其無法擺脫的情結，同時也被當成了現代社會轉變及其牽引出來的吊詭處境的重要環節。正是在《啟蒙辯證法》⁶ 等經典文獻中，我們不僅發現了理性作為狡詐和欺騙的程式技術的支配特徵，也發現了批判理論在總體論層面上與黑格爾哲學的內在勾連。⁷ 正是因為批判理論繼承了這些重要的傳統，我們看到：一方面，它以總體批判的方式，試圖去捕捉啟蒙所具有的否定性和有限性 (finiteness) 特徵，進而提出批判理論的要務，即是在理性的基礎上重新確立批判所面對的“必然限制” (necessary limitation)；另一方面，由於批判理論依舊維繫着與其設定的自然前提的聯繫，⁸ 並在規範性立場上繼續訴諸於總體性的現實批判，因此，批判理論所針對的依然是社會實在的有限性，而不是我們自身的有限性和可能性。也正是在這個意義上，批判所呈現的是一種否定的一元論 (negative monism) 傾向，而不是基於“界限態度” (limit-attitude) 之上的可能性的釋放，⁹ 它不過搖身一變，繼續以總體的方式納入到總體性社會生產的邏輯之中。

沿着上述思路，本文擬從三個方面切入批判理論所糾結的這個啟蒙難題。首先，通過細緻梳理批判理論所繼承的思想傳統，指出這些傳統被哈貝馬斯忽視的張力結構，及其延續過程中出現的複雜局面；其次，繼續以啟蒙為線索，深入分析批判



意識與啓蒙之間的內在關係，審慎判別工具理性批判在現代社會理論中所處的位置；最後，再來反思啓蒙在何種意義上才能構成一種自覺批判的問題，它究竟是一種爲尋求具有普遍價值的形式結構而展開的實踐，還是歷史對自我及其可能性的建構。

一 批判理論的思想傳統

哈貝馬斯在《溝通行動理論》中明確指出，就標準的社會思想史來看，批判理論最基本的特點就是在馬克思主義中植入了馬克斯·韋伯的傳統，它明顯表現於霍克海默的《理性之蝕》¹⁰ 等有關著述之中。在法蘭克福學派看來，韋伯有關當今社會世界越來越受到形式理性支配的觀點，爲馬克思所提出的異化、物化以及商品拜物教的觀念注入了新的批判力，對我們分析現代社會的程式技術、意義建構乃至心理人格都具有極其重要的意義。

形式理性概念具有與事實陳述和價值評判有關的諸多意涵：它既意味着社會行動的“可算計性”(calculability)，現有手段的有效性，選擇手段過程中的正當性，也指在行動及意義構成過程中與道德和審美層面上的實踐理性(practical rationality)無關的認知-工具理性，甚至還意指以官僚制爲代表的非人格化的程式管理技術。¹¹ 因此，從根本上說，工具理性擴張是從兩個方面展開的：它既滲透進了具體的日常生活和行動者的主觀意義之中，又在日常生活之上編制了一整套刻板的社會體制及其規章制度，¹² 並在抽離目的理性和價值理性的基礎上，使道德降低到了最低限度(Minima Moralia)。¹³



哈貝馬斯認為，法蘭克福學派對韋伯思想傳統的承續，基本上可以歸結為以下兩個主題：一是意義的闕失 (the Loss of Meaning)，二是自由的闕失 (the Loss of Freedom)。首先，霍克海默把工具理性當作與客觀理性 (objective reason) 相對應的主觀理性 (subjective reason) 來處理。他認為，客觀理性理論所關注的並不是行為與目標如何統合起來的問題，相反，客觀理性的核心是概念，是與善的觀念、人類的命運以及實現終極目的途徑休戚相關的基本問題。¹⁴ 因此，與主觀理性不同，客觀理性牽連出來的是有關世界觀如何理性化，人類世界如何從屬於宇宙秩序的本體論思考。然而，早在韋伯那裏，客觀理性的假設就遭到了祛魅 (disenchantment) 命題的挑戰：“許多昔日的神祇已經從墳墓中走出來；不過它們已被祛魅，以非人格的形式出現了”。“諸神鬥爭”表明：(1) 本體論基礎本身已經伴隨着社會分化而呈現出分化的趨勢；(2) 普遍的客觀真理已經被形式化為相對的理性；(3) 在理性主體化的同時，道德和藝術構成了與其對舉的局面，成為非理性的；(4) 道德建構的基礎被社會生產的邏輯代替，理性轉換成為純粹意向。¹⁵ 循此思路，霍克海默指出，由“諸神鬥爭”導致的理性的內在分裂，是從兩個方向上展開的：一方面，規範價值剝奪了對價值有效性的內在承諾，已經不再具有陳述道德和審美合理性的可能性；另一方面，由於形而上學-宗教的一致性基礎已經坍塌，從純粹的思考轉變而來的批判，已經將其自身的基礎抽離掉，就此而言，任何批判都不過是一種修修補補而已。所以說，現代性的轉變意味着：宗教-形而上學知識通過教育轉變成為僵化的教條；信念轉變成為主觀上的求真取向；神聖知識和世俗自由統統分解成主觀化的信仰物件。

循此思路，霍克海默認為，現代性的轉變突出表現為人本主義 (或人道主義, humanism) 和歷史主義 (historicism) 兩種思



想傾向。首先，在韋伯有關新教倫理的命題中，信仰已經變成了純粹私下的概念：在有關上帝的知識喪失了真、善、美之統一原則的情況下，¹⁶ 在主觀意義不斷分化的過程中，新教教義對真理之超驗原則的追尋，只能把信仰託付給語詞本身或語詞的符號權力本身，使信仰完全屈就於語詞的轄制；換言之，倘若信仰不加辨別地把自己依託在這些知識限制的基礎上，其本身也必然會受到限制，“一旦信仰僅僅成爲一種單純的信念，那麼它就不再相信任何東西了”。¹⁷ 與此同時，由於歷史主義把統一的宗教和形而上學世界觀懸擱起來，把魑魅魍魎釋放出來，從而使各個特殊領域的特殊性質表現得越發張揚，使人們在救贖和追求自由的過程中顯得越加茫然無措、軟弱無力。表面看來，主觀理性完全是以自我持存 (self-preservation) 這種合理的形式開展出來的，但其本質上恰恰根除了所有的合理性，最終使存在陷入盲目迷亂的狀態。¹⁸

因此，現代性轉變始終包含着兩個相輔相成的過程：文化理性化剝奪了意義，而社會理性化則帶來了自由的闕失。霍克海默甚至認爲，“自由主義全盛時期” (high liberalism) 的到來，恰恰意味着自由資本主義已經完成了向組織化資本主義的過渡。這是因爲，基督教的苦行紀律通過世俗個體獨立面對上帝而獲得救贖的形式，強化了個體在資產階級自由主義理論和實踐中的核心地位，從而把社會看成是各種不同的利益之間在自由市場中的互動，進步也發端於此；然而，這些要素並不能成爲個體成爲社會存在的唯一條件，當現代性營造出一種“個性解放”氛圍的同時，也帶來了“抽象的轄制”。個人主義與官僚化是兩個並行不悖的過程。韋伯認爲，實踐理性只有將目的理性與價值理性勾連起來，才能獲得其應有之義；理性化的要害在於，在經濟和管理體制日益官僚化的情況下，行動的目的理性越來越顯露出非人格化的趨勢，撇除了價值判斷的因



素。組織本身攫取了行動的支配權和調控權，並從主觀上把社會行動化約成爲一般化的功利動機。換言之，一當主體性從道德實踐理性的作用中脫離出來，便會釀成“專家沒有靈魂”、“縱慾者沒有心肝”的悲劇；一旦機器化的程式技術演化成爲事本主義的組織模式，卡里斯瑪以及個體層面上的分化行動就會受到“管理化世界”(administered world)的宰制。因此，現代性是一種“吊詭”：自由有多少可能，支配就有多少可能。個人的自由話語(discourse of freedom)始終要借助紀律化話語(discourse of disciplinization)來塑造。

霍克海默和阿多諾繼承了韋伯的這一研究理路。他們指出，自由闕失的實質乃是行爲控制模式的轉變：即從原來那種能夠把個體粘連起來的良知權威轉換成爲社會組織的計劃權威(planning authority)。不過，他們也提出了這樣的問題：即便由目的理性之行動手段構成的系統是非人格的，它的自主性又是從何而來呢？換言之，即便是自動運作的命令機制，也離不開社會成員的主體性建構，我們不能簡單地說，對行動的支配是從單一的系統維度出發的。因此，霍克海默和阿多諾都主張避免兩種單向思考的方式：首先，韋伯的考察僅僅把自己局限於行動理論的假設範圍內，並沒有提供解決上述問題的辦法；其次，系統理論儘管考慮到了系統命令的作用，卻忽視了“自由屬性”的轉變過程。

在霍克海默看來，現代性的要害在於文化本身已經完全被納入到社會生產之中，一旦日常生活的世界變成了一個生產的世界，就必然會造成具體與抽象之間的緊張狀態：一方面，社會系統逐漸侵佔了個人行動籌劃的領域，個人越來越淪落成爲單純的功能反應單位；另一方面，每一次具體行動既表現出了抽象性的特徵，同時又把所有系統形式納入到自身的具體建構中。確切地說，上述兩種思考途徑與其說是兩種片面的思考方



式，不如說是生存論意義上的兩難處境。¹⁹ 在這個問題上，盧卡奇給出了比較清晰的討論：實際上，理性化過程意味着內在和外在生命都被物件化了。這個世界不僅是一個具有抽象同一性的系統世界，也是一個主觀世界。“作為物化的理性化”(rationalization as reification) 不僅具有程式技術和異化勞動等方面的意涵，也貫穿於日常生活的理解 and 解釋之中；換言之，物化不僅在系統方面表現為一種物化關係，同時也使思想和實踐呈現出一種唯智論 (intellectualism) 的傾向。所謂本來的生活世界，不過是一種虛假自然 (pseudonature) 而已。²⁰ 很顯然，有關抽象和具體的現代性兩難，直接導出了哈貝馬斯有關“生活世界殖民化”的命題。

然而，以霍克海默和阿多諾為代表的法蘭克福學派思想家們並沒有就此止步。在他們看來，即便我們把工具理性擴張看成是一種現代性的總體效果，“去神秘化”(demystification) 與“去道德化”(demoralization) 之間依然需要建構一種具體的歷史環節。換言之，宗教力 (religious force) 的衰退並非單純意味着社會構成的價值基礎已經被完全抽離掉，現代性轉變不僅還有其更深刻、更複雜的基礎，同時也蘊涵着更豐富、更有張力的可能性。因此，倘若要將這種可能性釋放出來，我們不僅要求助於“理性”的分析，還必須求助於歷史哲學。很顯然，《啓蒙辯證法》便是這樣的嘗試。然而，值得注意的是，《啓蒙辯證法》不僅旨在尋求啓蒙的概念基礎和批判基礎，同時也將黑格爾的總體辯證法當成理論武器，來處理由啓蒙牽連出來的現代問題。就此而言，《精神現象學》亦構成了法蘭克福學派的思想資源。

依據黑格爾的說法，啓蒙的命題直接導源於啓蒙與迷信之間的鬥爭，與迷信相對舉，啓蒙是以理性，即純粹認識的面目呈現出來的。啓蒙作為一種純粹認識，具有以下幾個特點：



(1) 在啟蒙中，純粹自我是絕對的，純粹認識與一切現實的絕對本質相對立；(2) 純粹認識沒有內容，是一種純粹否定的運動；(3) 純粹認識自在地成爲意識，否認其自身中自爲因素的存在。所以說，儘管啟蒙以理性爲名義，與盲目信仰針鋒相對，但這種“抱有否定態度的純粹認識和純粹意圖”，實際上卻是一種空無內容的自我，並在否認信仰的同時，成爲其自身的否定物。啟蒙作爲認識，其實是一種認識的態度，而純粹的否定性恰恰是其要害所在，如果說其態度是理性的，那麼其本質乃是非理性的；同樣，啟蒙作爲意圖，並沒有獲得其意義建構的基礎，所以其求真意志本身也便成爲了“謊言和目的不純”。²¹ 因此，啟蒙鬥爭的首要方面，恰恰意味着啟蒙以純粹否定運動的方式喪失了自爲的意涵，純粹認識本身不僅變成了不純粹的東西，也變成了其相反的方面，即信仰。信仰和啟蒙之間的爭鬥，非常類似於“無是無非”的“諸神鬥爭”，兩者都爲對方貼上謊言或敗壞意識的標籤，打上“欺騙的烙印”。²²

然而，啟蒙與信仰的不同之處也恰恰在於啟蒙所扮演的純粹認識的角色。既然啟蒙要想掀翻信仰，確立自身的理性形式，就必須徹底砸爛所謂永恒生命或神聖精神的偶像，把這些偶像看成是一種現實的、無常的事物，把信仰與絕對本質之間的關係還原爲一種知識活動和認知 (Wissenden) 意識。換言之，對純粹認識所訴諸的科學理性而言，其目的與其說是爲啟蒙本身確立知識基礎，還不如說是把信仰的根據歸結爲一種關於偶然事件的偶然知識。²³ 更有甚者，啟蒙的純粹否定運動也將作爲行動的信仰活動一併否定掉了。對信仰來說，實現內心超脫的途徑就是揚棄個體的特殊性，而啟蒙則相反：自我意識的起點，就是把純粹否定性當作個性看待。因此，在黑格爾看來，啟蒙之中亦有肯定性的命題：“啟蒙讓信仰看到了它自己的情況”。不過，在這項事業中，啟蒙“表現得並不出色”，



因為啓蒙獲得否定的實在的過程，實際上是一種吊詭：一方面，純粹認識否定一切，甚至把其自身也拉入懷疑的範圍；另一方面，純粹認識只能在與他者的關係中確立自身，必須把自身表述成爲他者。²⁴ 換句話說，啓蒙一方面祛除了信仰的絕對精神基礎，企圖用理性之光掃除神秘的陰影；另一方面把自身完全變成一種純粹否定運動，用他者的形式建構自身的外在存在，從而使一切規定性統統變成了虛空。

也正是在這個意義上，黑格爾指出，啓蒙具有三個方面的革命意義。首先，啓蒙把絕對精神的一切規定性都理解成個別的、現實的事物，理解成一種有限性 (finiteness)，有限性成爲認識和批判的必要條件；其次，啓蒙把一切認識都化約爲一種以感性爲基礎的確定性，信仰的本體論根基被抽離掉了；最後，啓蒙作爲沒有內容的純粹否定運動，必然會演化成一種自我持存的原則，這樣一來，純粹認識本身便獲得了徹頭徹尾的現實性，並確立了自身的功利取向，²⁵ 即有用性 (Nützlichkeit)。簡言之，正因爲有限性、有用性以及以感性爲基礎的確定性把啓蒙牽入到現實生活中來，使啓蒙精神轉變成一種現實的精神，啓蒙也必然會成爲圍繞着自我持存原則而確立的權利哲學：一方面，啓蒙掠奪了信仰的神聖權利，依據自我持存原則所賦予的“絕對權利”，去反抗信仰；²⁶ 另一方面，信仰認爲啓蒙不過是一種徒有其表的姿態，即使啓蒙是現實的，卻仍然擺脫不掉他者的形式，反而把一切內在的環節都歪曲掉了，所以啓蒙不具有任何權利。因此，自我持存的原則並不是自我建構的原則，換言之，啓蒙對其自身的建構，必須依賴於它的對立物。黑格爾指出：

啓蒙雖然提醒了信仰，使之注意到自己那些孤立的沒有聯繫到一起的環節，但它對自己本身卻也還同樣是



沒有啓開蒙昧、同樣是認識不清的...由於它沒有認識到，它所譴責的信仰直接就是它自己的思想，所以它自身總是處於兩種環節的對立之中，它僅僅承認兩種環節之一，它每次都只承認與信仰相對立的那種環節，而把另外一個環節與前一個環節分離開來，恰恰像信仰的做法一樣。²⁷

在《啟蒙辯證法》中，霍克海默也以同樣的口吻說道：

啟蒙爲了粉碎神話，吸取了神話中的一切東西，甚至把自己當作審判者陷入了神話的魔掌。啟蒙總是希望從命運和報應的歷程中抽身出來，但它卻總是在這一歷程中實現着這種報應。在神話中，正在發生的一切正是對已經發生的一切的補償；在啟蒙中，情況也依然如此：事實變得形同虛設，或者好像根本沒有發生。...啟蒙運動推翻神話想像的內在原則...實際上就是神話自身的原則。²⁸

正因爲啟蒙與神話之間糾纏不休，所以啟蒙也不由自主地把自由與恐懼扭結起來。爲甚麼會出現這樣的情況呢？黑格爾認爲，由於啟蒙是一種現實的、必須訴諸行動的純粹認識，所以啟蒙本身就是一種絕對自由的形式；然而，由於啟蒙是一種依賴於他者、同時又擺出同他者勢不兩立的姿態的運動，所以啟蒙也喪失了自我指涉的前提。在這個意義上，自由本身既是一種表現爲純粹否定的解放，也是對自身確定性和規定性的遮蔽，結果，恰恰是純粹自由爲現代自我設定了必然性，啟蒙在把絕對精神之規定性理解爲有限性的同時，忽視了自身的有限性。在黑格爾看來，空洞的自由具有虛假的意涵，自由在喪失其有限性的情況下，完全變成了自我持存原則的名義，於是，



自我單純把絕對自由樹立為絕對原則，把自身的確定性、現實世界、乃至超驗世界的一切本質統統混淆起來，把世界純然當成自己的意志，把自己的意志當成普遍的意志。就此而言，啓蒙意義上的絕對自由實際上就是自由的枷鎖，當自由變成不可再分的實體的時候，否定性就會成為具有支配性和強制性的強力。一旦這種否定性以絕對自由的名義轉化為現實行動，以“普遍意志”的名義轉化為純粹的個別意志，人們所說的普遍自由就會淪落為一種純粹否定的行動，最終使整個世界陷入狂暴的洪流之中。總之，正因為啓蒙所牽連出來的有限性僅僅是有關他者的有限性，而不是自我意識的有限性，所以啓蒙運動才會帶來這樣的結果：“普遍的自由所做的唯一事業和行動就是死亡，而且是一種沒有任何內涵、沒有任何實質的死亡...是最冷酷、最平淡的死亡...”。²⁹

無疑，黑格爾有關啓蒙運動之兩難處境的分析，為法蘭克福學派的工具理性批判開闢了另一條途徑。他們看到，在不具備自身有限性前提的自我純粹否定運動中，啓蒙既是一種解放，也是一種“徹底而又神秘的恐懼”。³⁰ 啓蒙作為現代性的基本命題，將絕對自由與絕對恐怖混雜一處，使狡詐(cunning)、欺騙(deception)和怨恨(resentment)構成了自我建構的另一條線索。相比於常規化(normalization)和平均化的日常生活分析而言，黑格爾所奠定的這一條分析路線，為徹底剖析本世紀以來人們揮之不去的集權主義和反猶主義情結提供了思想給養。³¹

二 啓蒙的悲劇

霍克海默在《啓蒙辯證法》的開篇就曾指出：“就進步思



想的最一般意義而言，啟蒙自始至終的目標就是使人們擺脫恐懼，樹立自主”；“啟蒙的綱領就是要喚醒世界，祛除神話，用知識替代幻想”，然而，他話鋒一轉，指出“這個徹底啟蒙了的世界卻籠罩在因勝利而招致的災難之中”。³²無疑，在這些思想家看來，啟蒙恰恰預示着現代性的兩難：勇敢與恐懼、自由與支配、科學與巫魅、真實與欺詐都統統糾纏在一起；一手高舉解放的旗幟，一手拿着奴役的枷鎖，用最亮麗的佈景和道具，上演了一齣“啟蒙的悲劇”(the tragedy of enlightenment)。³³

現在，我們可以按照上述兩條思路，來仔細檢視啟蒙精神了。

在法蘭克福學派的思想家看來，康德所說的“敢於認識”(Sapere aude!)，以及俄狄浦斯對斯芬克斯之謎的解答“這就是人”(It is man!)，就是啟蒙精神的原型。康德認為，現代社會的起點，乃是啟蒙所標誌的知性(understanding)的解放。啟蒙意味着使“人類脫離加在自己身上的不成熟狀態”，使人類有能力“運用自己不經他人引導的知性”；³⁴知性是理性的唯一物件，理性始終把帶有缺陷的體系當作知性作用的目標；理性的準則實際上就是建構概念等級的過程，或者說，知識的體系化過程就是使知識獲得連貫性和一致性的過程。³⁵不過，法蘭克福思想家卻認為，這樣的說法並不等於把知性僅僅當作一種知識能力來對待，知性的解放也並不意味着它已經完全祛除了“引導”的意涵：一方面，在認識論的意義上，純粹知性本身就是一種“圖式安排”(schematism)；另一方面，在實踐領域，行動主體也擺脫不掉“範疇律令”(categorical imperatives)的規定。

霍克海默指出，恰恰是這樣的圖式安排，使理性陷入了尷尬處境。在《純粹理性批判》中，知性難題明顯表現為超驗自我與經驗自我之間模糊不清的關係。一方面，理性作為超驗自



我，凌駕於個體之上，蘊涵着人類共同的社會生活的自由觀念；而在超驗自我的規定下，自由觀念本身就是普遍觀念，即烏托邦。另一方面，圖式化的純粹知性遮蔽了經驗自我之間的對立性，自我持存的法則只能具有超驗自我的意涵，無法為經驗自我提供自我批判的動力，觀念也無法轉換成自覺的觀念；換言之，知性的解放僅僅意味着知識上的啓蒙，還不能轉化成為實踐上的批判。甚至可以這樣說，康德所說的“不成熟狀態”恰恰指的是啓蒙本身的“不成熟狀態”，倘若知性圖式尚不能與倫理實踐結合起來，那麼一旦這種知性訴諸行動，其行動籌劃本身便只能針對外在的知識客體，從而把物質世界，乃至自己的身體當作認識和征服的物件。也正是在這個意義上，理性構成了計算思維的審判法庭，自我持存也變成了純粹的工業社會旨趣。

所以，在啓蒙並未與信仰劃清界限，便急於訴諸行動的情況下，必然會為實踐尋找純粹外在的依據。這樣，在價值判斷上，啓蒙崇尚普遍項 (universals)，把純粹的客觀性奉為圭臬；在事實陳述上，啓蒙委諸於實證科學和形式邏輯，自覺將知性圖式化為計算世界的公式。因此，啓蒙精神倘若不能從有限性和可能性的維度去開展自我，那麼它實際上就是一種還原精神：把歷史還原為事實，把事物還原為物質，把各種各樣的形式也還原為單純的圖式安排。啓蒙的意圖，就是確立事實和價值之間的連續統 (continuum)，通過純粹客觀的形式確立認識與判斷之間清晰的邏輯聯繫，並將這種聯繫規定為概念的邏輯秩序和科學的演繹形式，規定為具有等級特徵和強制作用的實在本身，繼而將所有這些與社會實踐的現實條件等同起來。³⁶

霍克海默認為，啓蒙精神首先反映為科學的精神，而科學精神的實質意涵就是通過還原論的方式消除一切雜質，把數學步驟變成思維儀式。比如，斯賓諾莎曾經在《倫理學》中指



出，他對情感問題的考察，就像“去處理直線、面積和體積的問題一樣”。³⁷ 胡塞爾也把理論定義為“一個完整而又封閉的科學命題體系”。³⁸ 無疑，精確科學的原則進一步強化了客觀形式的規定性，理性也借助這種形式，搖身變成全知全能的偶像。如果說啟蒙的原則就是打破偶像崇拜，解放知性，使人們獲得自主的觀念，那麼將客觀性奉為圭臬的科學，則重新回到了神話信仰中去，並把純粹客觀實在當作其信仰的物件。

然而，在現代社會中，知性解放所開展出來的“自主性”究竟意味着甚麼呢？自我的建構不也是啟蒙運動所帶來的後果嗎？啟蒙在頂禮膜拜純粹客觀性的同時，不也使自主性得到了前所未有的張揚嗎？就連斯賓諾莎也曾說過：“自我持存的努力乃是德性首要的、唯一的基礎”。³⁹ 不過，現代自我一旦被提昇為超驗的和邏輯的主體，就會淪落成爲合邏輯的、合規範的理性形式本身。啟蒙所謂的“自主性”，不過是主體在取消意識之後將自身加以客體化的技術過程；自我的完滿實現，僅僅意味着個體把自身設定為“一個物，一種統計因素，或是一種成敗”。正因為純粹知性的圖式安排將個體的常規行爲規定為“唯一自然的、體面的和合理的方式”，所以，主體必然會被還原為可以得到精確計算的物質生產活動中的工具。這樣，我們便很容易理解啟蒙運動的觀念了：任何人如若不通過合理地依照自我持存的方式來安排生活，就會倒退到野蠻蒙昧的史前時代。恰如黑格爾所說：啟蒙的“否定性”其實也是一個確定的命題，它不僅企圖用純粹認識和純粹科學的形式揚棄肯定性，同時也與單純的有用性結合起來，把經驗還原為客觀真理形式的單純操作過程。所以，科學及其實踐，連同自我持存的原則都不過是一種合目的性；在這種合目的性的統攝下，自由和自主既相輔相成，也呈現出了一種背謬的關係：科學把



自我持存還原成天生的起源和慾望，並賦予其合理性的意涵，所以自由變成了必然；而對自主來說，則必須以服從為代價。⁴⁰

在法蘭克福學派思想家看來，啓蒙所帶來的自我難題完全可以歸結為啓蒙與自然之間的特殊關係。在啓蒙那裏，自然是作為純粹客觀的規定性呈現出來的，換言之，啓蒙完全把自然當成一種人類有能力加以轉化的客觀存在，當成人類認知、利用和征服的物件。所以說，支配自然和控制自然本身就是“自我持存的原則”和“社會進化的規律”。與此同時，理性的擴張所針對的不僅僅是外在自然，同時也是內在自然，這種支配和控制不僅涉及到了物質生產和分配領域，也同樣涉及到了人們的心理傾向以及所有文化領域。也就是說，人們不僅要在思想中遠離自然，還要通過邏輯思維的方式把自然呈現在自己面前，人們不僅要按照理性所設定的方式去支配自然，還要按照理性所規定的“人的總體圖式化”的要求來管理和約束自身。霍克海默指出，啓蒙運動中的自我已經被剝奪了剩餘物(residue)的意涵，自我已經不再是肉體、血液、靈魂，甚至不再是自然的我(natural I)。科學構造的生產系統，可以精密地協調身體與工具之間的關係，並通過合理的勞動方式把人改造成為單純的功能。馬爾庫塞(Marcuse)也指出，剩餘壓抑(surplus repression)通過內在自律的方式，誘導人們忙於生計、持家和消費；在理性的引導下，人們必須通過“壓抑性的祛除昇華機制”(repressive desublimation)去實現自己的需求；這一過程中，政治和經濟上的實質自由與消費中的選擇“自由”之間實際上已經發生了交換。⁴¹“對自然的支配就是對人的支配”。⁴²在哈貝馬斯看來，霍克海默和阿多諾所理解的“自然的控制”實際上是一種隱喻：它既是對外在自然的征服，也是對人類自身的律令，對人類自身內在自然(或本性)的壓制。⁴³



“啟蒙絕不僅僅是啟蒙，正是在啟蒙的異化形式中，自然得到了清晰的呈現。精神作為與自身分裂的自然，及其所從事的認識，就像史前時期一樣”。⁴⁴

從這個角度出發，《啟蒙辯證法》指出，荷馬史詩《奧德修斯》便是啟蒙精神的原型，它記述了神話、支配與勞動三者糾纏不清的關係。首先，奧德修斯為抵制誘惑（塞壬的歌聲）所採取的一切手段，都象徵着資產階級與自然力之間的殊死搏鬥。在控制自然的過程中，奧德修斯為確立自己的社會支配地位，不得不強行壓制自己的內在自然（或本性）：他不僅要約束自己的本能衝動（“把自己牢牢地綁在桅杆上”），還必須使與其同行的水手們唯命是從（“水手們必須強壯有力，集中精神勇往直前，不得左顧右盼”，“頑強不懈、內心坦蕩，努力前行”，“竭盡全力地划槳”），更重要的是，必須盡可能地欺騙他們（“用蠟塞住水手們的耳朵”）。實際上，按照法蘭克福思想家的說法，奧德修斯的戰艦就是古老的祭祀儀式，他的策略就是通過擯棄為自然神獻奉的犧牲，採取系統化的形式，確立所有人類的犧牲；通過為人類目的確立一種首要的地位，借助欺騙手段，獲得自我持存的權力。同樣，奧德修斯的狡詐也是資產階級放棄快樂和自由的標誌：他堅決否認了自己的幸福，並以此逐漸接近權力的頂峰；他已經窺見到了未來的命運，然而要想把握住未來的命運，就必須祛除自己已經受到理性規定的慾望。因此，康納頓（Paul Connerton）認為，啟蒙對自然的支配始終浮現出了神話的幻像，因為犧牲本身就具有兩重性的意涵：一方面，個體對集體的自我順從（self-surrender）是借助巫術的形式實現的，個體常規化行動的前提，就是承認現狀，並把現狀哲學奉為自我實現的根本原則；另一方面，自我持存也採用了這種巫術技術，勞動本身就是理性獻祭的現實活動。⁴⁵ 霍克海默一針見血地指出：“（奧德修斯的）這條道路就



是通往順從和勞動的道路，儘管在它的前方總是臨照着燦爛之光，卻只是一種假像，是一種毫無生氣的美景。奧德修斯心中十分坦然，他既不屑於死亡，也不屑於幸福”。⁴⁶

同樣，在馬丁·傑 (Martin Jay) 看來，奧德修斯之所以能夠聽到歌聲，是因為他自身並不是一位勞動者。正是這一特權，使文化仍然保持着不可能得到滿足的“幸福的承諾”。奧德修斯已經深刻的體會到，理想世界與物質領域始終是分離的。更重要的是，奧德修斯的理性本身就預示着一種命運，在與自然抗爭的過程中，他不得不否認自己與總體的統一性，不得不成為一種特殊的主體理性，只有如此，他才能實現自我持存的目的理性。所以說，奧德修斯的啓蒙理性就是現代“經濟人” (Homo economicus) 的原型，他的背叛正是資產階級意識形態為利益進行道德辯護的真實寫照。在這個意義上，《奧德修斯》所暗示的強烈的懷鄉情緒，也不意味着向自然的回歸，奧德修斯的“家”不過是理性構造出來的自然。霍克海默和阿多諾清醒地意識到，這種“被扭曲的‘回歸’自然，像一股暗流貫穿於啓蒙運動之中。這種回歸往往意味着野蠻化的自然報復，並在二十世紀的野蠻文明中達到了登峰造極的地步”。⁴⁷

正是在這種奧德修斯式的啓蒙命運中，霍克海默和阿多諾解讀出了尼采的用意。在啓蒙理性及其牽連出來的自我意識、自我旨趣、自我調控以及責任、權利和義務的背後，乃至羞恥、犯罪和懲罰的背後，都滲透着價值評估的權力因素。⁴⁸ 實際上，這種權力因素直接導源於康德的範疇律令，及其所謂的“成熟”觀念。在理性的名義下，一旦知性成為自我持存的重要尺度，並認識到了生存法則，那麼知性就是強者的知性。強者與弱者不同，強者的人格是至上的，在奧德修斯的神話中，強者在行動中所展現出來的東西都是他得自於所謂的自身自然（或本性）的東西。於是，“神話變成了啓蒙，自然則變成了純



粹的客觀性，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”。⁴⁹ 啟蒙運動用來推翻神話的內在原則，實際上就是神話自身的原則；啟蒙既確立了有史以來最普遍的禁忌，又使惡的力量藉以自然的名義演變成爲徹頭徹尾的欺騙和狡詐。

三 批判的張力

很顯然，啟蒙造成的悲劇亦構成了工具理性批判的主題之一，而且，在帶有黑格爾色彩的歷史哲學的關涉下，其總體性分析的特徵也已經表露無疑。在法蘭克福學派看來，不管是啟蒙，還是工具理性，不僅代表着程式技術和事本主義在征服自然過程中的工具化趨勢，⁵⁰ 在觀念上也反映爲通過反思自身自然(或本性)的方式所進行的自我調控 (self-regulation)。更重要的是，這些思想家還借助“理性的狡詐”(the cunning of reason)、“懊悔意識”(the consciousness of repentance)、“個性的萎縮”(atrophy of individuality)以及“虛假投射”(false projection)等說法，試圖全面檢視這個時代的“絕對精神”。

卡爾·馬克思曾宣稱，他的哲學已經不再局限於“解釋世界”，而是以“改造世界”爲宗旨；同樣，以霍克海默爲代表的法蘭克福思想家們也指出，“問題不僅僅是解放理論，而是要解放實踐”。⁵¹ 當然，解放實踐並不意味着要放棄理論，相反，解放實踐的前提就是要把理論從傳統的邏輯命題和程式技術中解放出來，並注入批判的意涵。因此，倘若我們要想擺脫工具理性的轄制，避免啟蒙的悲劇再次上演，根本的要務就是首先使批判理論與傳統理論決裂。在哈貝馬斯之前，法蘭克福學派思想家就曾指出，所謂代表着資產階級旨趣的傳統理論至



少可以概括為以下幾個特徵：(1) 在二元界分的程式中，將物件的總體歸結為最普遍的命題系統，並根據前後一貫的推理形式，將一切具體的生活過程還原為客觀化的數學結構；(2) 理論概念被絕對化了，在非歷史的證真模式中，理論所依據的知識的內在本質，已經轉變為一種物化的意識形態範疇；(3) 儘管實證主義和實用主義特別注重理論與社會生活之間的聯繫，然而，由於他們直接把確定性與有用性等同起來，所以將預測和後果的效用原則視為科學的首要任務；(4) 傳統理論觀念是從勞動分工的特殊發展階段裏所進行的科學活動中抽象出來的，孤立地考察具體活動和每個活動的各個部分，考察每一部分的内容和物件，以及考察這種考察的局限性，是保證有效性的根本前提。因此，在傳統理論中，“具體客觀事實的起源、思想藉以把握事實的概念體系的實際運用以及概念體系在實踐中的作用，都被當作是理論思想本身之外的東西。用這些術語來說，這種異化就是價值與研究、知識與實踐之間的分離”。⁵²

相反，批判理論則主張：(1) 對採取批判態度的人來說，現存社會總體的兩重性本身就構成了一種有意識的對立，他們不僅要認同這種對立的社會基礎，同時也要把社會總體作為意志和理性本身，把總體當成自己的世界；因此，批判的核心意涵就是矛盾，“在批判地接受支配社會生活的那些範疇的同時，就包含着對社會生活本身的批判”；要消除和超越這種張力，就必須把這種張力本身作為批判的生活方式；批判精神的基礎，就是自相矛盾的人的概念。(2) 在批判思想中，解釋不僅是一個邏輯過程，也是一個具體的歷史過程；批判思想既不是特殊個體的功能，也不是一般個體的功能，它始終處於社會總體與自然的關係中，並以真實和具體作為批判的起點。⁽³⁾ 批判現實的概念是批判理論的核心，在批判理論中，必然性的概念就是批判性的概念，它以自由為先決條件；批判理論的每



個部分都以對現存秩序的批判為前提，都以沿着理論本身所規定的路線與現存秩序作鬥爭為前提；為擺脫現實的苦難，批判理論堅決拒絕為現實服務，它只想着去揭露現實秩序的秘密。

(4) 批判是內在的，換言之，“批判作為實踐”意味着有意識的批判態度就是社會發展的組成部分，對現存秩序的批判將促使人類“首次成為有意識的主體並能動地決定自己的生活方式，有意識地重構經濟關係”。(5) 儘管批判本身是一種總體性的批判，但根本不存在用來判斷作為一個整體的批判理論的普遍標準，也不存在人們可以接受其理論並獲得指導的社會階級；批判自始至終貫徹的原則就是總體的否定性。⁵³

從批判理論的實踐取向中，我們不難發現批判理論所貫穿的帶有“強烈的價值涉入”特徵的道德意涵。換言之，批判理論一掃傳統理論用事實陳述來統攝價值判斷的做法，試圖從根本上訴諸於一種規範性的社會理論。然而，這樣一種理論企圖卻也招致了來自諸多方面的挑戰。首先，如果我們把批判作為總體的批判，而且這種批判必須切入價值領域的話，那麼我們在從“應然”(ought)的層面上來評判作為總體的社會現狀的過程中，就必須尋求批判的支點，即批判現實和批判自身的普遍規範基礎(法蘭克福學派強調社會的總體矛盾即是其自身矛盾)，即便批判理論不願把這一基礎還原為某種階級意識，但它也不能完全將其懸置起來。其次，如果我們將批判作為具體實踐，並通過實踐把事實和價值粘連起來的話，那麼批判本身就不單是一種具體的歷史過程，它至少既要考慮到抽象社會的構成過程，也要考慮到抽象的社會因素在道德建構中的實際意義，就此而言，批判理論絕對不能等同於特殊主義。再次，即便我們把批判作為總體的否定性，或者是總體的具體的否定性，也不能避免批判本身不致淪落成為批判理論自身所指明的那種啟蒙的否定性，事實上恰恰相反，這種批判往往與這種純



粹的否定性糾纏得更深；六十年代以來的文化批評史已經證明，對大眾文化的批判已經被納入到社會文化生產的邏輯之中，甚至已經轉換成爲社會生產本身的強大動力。⁵⁴ 最後，也是最爲重要的是，即便是一種矛頭直接指向社會現狀的思想動力，但它不僅僅具有觀念上和反思性的意涵；換言之，它不單受到了日常政治經濟的擠迫，⁵⁵ 也具有身體的意涵；更準確地說，批判要想成爲批判的實踐，就必須“考慮到”權力的生產性和限定性，必須“考慮到”其自身的有限性。

也許，正是因爲哈貝馬斯或多或少地“考慮到”批判理論所面臨的各種挑戰，才感到有必要對批判理論進行一番全面徹底的改造。簡言之，對哈貝馬斯來說，要想在理性層面上把事實陳述與價值判斷勾連起來，就必須重構社會批判理論，以確立溝通理性的普遍規範基礎。而這一重構工作 (reconstruction) 的前提，就是要在人們進行語言溝通的過程中尋找一種理想的溝通情境，從而確立所謂真理的共識理論 (consensus theory)。哈貝馬斯借用普通語用學的說法指出，任何言語行爲 (speech act) 要想在陳述事實、說明觀點、表達感情等言語互動過程中得到明白無誤的解釋和理解，就必須遵循語用學的規則，達成共識，而這種共識是建立在言說者陳述事實的真實性、言說者社會身分的正當性以及言說過程所表現出來的真誠性等基礎上。換言之，言語行爲本身所達成的共識性真理並不僅僅停留在事實陳述的“客觀世界”之中，相反，真理的效度準則已經介入到價值領域，並爲日常生活中的溝通理性確立了普遍的規範基礎。⁵⁶

然而，在系統對生活世界進行殖民化的過程中，日常生活中的溝通行動越來越受到了工具理性的宰制，制度化的效用原則不斷將言語行爲的正當性和真誠性承諾遮蔽起來，它們非但沒有在事實和價值之間獲得共識的效果，反而通過系統的方式



確立了兩者之間的支配關係。因此，從日常互動的層面上，晚期資本主義引發了前所未有的動機危機 (motivation crisis);⁵⁷ 與正當性和真誠性有着緊密關聯的權利、意義和價值等問題，均被工具性行動和策略性行動 (strategic action) 掩蓋掉了。就此而言，社會批判理論最為緊迫的任務，就是要重新確定批判所面臨的必然限制，並借助溝通理性所確立的規範基礎對日常生活中的社會互動加以拯救。因此，(1) 社會批判理論必須承認生活世界的優先地位，只有訴諸於日常性的言語行爲，才能確立一種將事實與價值統合起來的非扭曲的溝通；(2) 對殖民化問題的解決，必須重新在理性中尋找和獲得資源，溝通理性是達成社會共識的基本條件；(3) 理性溝通情境可以爲社會提供一種有別於以往樣式的整合基礎，從而消解和克服系統的工具理性所帶來的普遍的危機；(4) 社會批判理論的要旨，就是借助理性重構社會行爲之必要條件，爲批判現存秩序確立普遍的規範標準及其必要的限制；(5) 社會批判理論必須意識到這一天職的自我指涉性 (self-referentiality)，從而在這個祛魅的時代裏，維護反思、批判和超越傳統有效性的能動性。⁵⁸

嚴格說來，哈貝馬斯的這種批判實踐並沒有超出康德有關知性解放和範疇律令的命題。首先，用普遍規範基礎去規定和拯救具體的日常生活實踐，並不意味着理性本身能夠克服系統與生活世界之間的張力，即便這種理性考慮到日常實踐的情境性和局部性，也不等於把具體情境納入到理性本身的構成過程之中；換言之，這種理性在試圖克服上述張力的同時，在溝通行動的規範與實現之間又設定了新的張力，從而使實踐的局面變得更加複雜。同樣，正因爲社會批判理論極力強調從理性本身中挖掘解放的可能性，並爲這種解放或批判賦予了自我指涉的意涵，所以說，一方面，它不得不重新調動啟蒙的內在動力，來進一步引導包含知性在內的理性的解放；另一方面，它



必須訴諸於自律原則，造成把它治狀態 (heteronomy) 與自治狀態 (autonomy) 混淆起來的危險。當然，所謂“理想溝通情境”也總歸是理想化的，它如若忽視了溝通過程中所牽連的知識／權力關係，就會使批判理論本身陷入浪漫主義的尷尬境地。⁵⁹

批判理論的哲學問題，在哈貝馬斯與福柯之間的論戰中暴露得更為徹底。⁶⁰ 福柯堅決拒斥所謂共識普遍性的假設，認為主體化過程必須從歷史的偶然性和差異性中獲得可能性，否則，任何抽象的規範和律條都會阻礙“講真話” (parresia) 所實現的倫理建構。⁶¹ 他指出，有關主體性問題的解決，我們依然可以通過反觀康德所說的啓蒙精神，來考察現代性所牽連出來的批判觀念。實際上，從“甚麼是啓蒙”與三大批判之間的關聯來看，康德已經把啓蒙當成了一個歷史的轉捩點 (或環節, moment)。換言之，之所以我們把啓蒙理解成一次歷史的斷裂 (break)，是因為啓蒙第一次提出了這樣的歷史難題：首先，啓蒙並沒有單純受到理性的規定，相反，恰恰是意志、權威和理性的運用這三者聯繫起來的既存關係所發生的某種轉變規定了啓蒙，“敢於認識”不僅是人類集體參與的過程，也是在勇氣鼓召之下由個人完成的行為；因此，人類要想逃脫自身的不成熟狀態，就必須具備兩個基本條件，他們既是精神性的，又是制度性的，既有倫理意涵，也有道德意涵。一旦啓蒙捲入了政治問題，那麼啓蒙的兩難局面就必然要求對理性的運用本身加以區分。一方面，在公開運用理性的過程中，理性必須是自由的 (允許爭辯!)，當一個人作為世界公民社會的成員面向公眾的時候，他必須享有無限的自由運用理性；另一方面，在私下運用理性的過程中，個人必須絕對服從 (不許爭辯!)，因為個人運用理性的既存前提，是他的公職崗位或職業，也就是說，私下運用的理性不能僭越，必須要適應自身被規定的情況。⁶²



“啟蒙是一個批判的時代”。正因為啟蒙使理性的私下和公開運用生產了微妙的轉變，為人類歷史帶來了新的兩難處境，並把自覺的(有勇氣的)批判反思牽入歷史實踐過程中，因此，啟蒙的焦點已經不再是理性規定性的問題，而是態度問題，⁶³ 不再是如何維持“理性的本質內核”(essential kernel of rationality)的問題，而是自主主體如何面對“理性的當下界限”(contemporary limits of the necessary)的問題。也就是說，實踐的核心問題已經不再是如何確立批判的規範基礎及其限制，而是精神氣質(ethos)上的“界限態度”(limit-attitude)，批判不再是詮釋性的(interpretive)實踐，而是實驗性的(experimental)實踐。⁶⁴ 這樣的實踐是一種朝向外面(outside)的實踐，它的基礎不是必然性，而是由“外面”開展出來的可能性。因此，今天的批判不再是通過必然性界限的形式而展開的批判，而是通過某種可能性的逾越(transgressing)形式而展開的實踐批判，批判不是為了尋求作為規範基礎的共識，而是一方面進行新的歷史追問，另一方面把自身交付於現實可能的實踐。

批判不再是以尋求具有普遍價值的形式結構為目的的實踐展開，而是深入某些歷史事件的歷史考察，這些事件引導我們建構自身，並把自身作為我們所為、所思以及所言的主體來加以認識。在這個意義上，這種批判不是超越性的，其目標也不在於促成一種形而上學，而是具有譜系學的方案和考古學的方法。...這種批判將不再致力於促成某種最終成為科學的形而上學，而將盡可能廣泛地為不確定的對自由的追求提供新的動力。...其實，我們根據經驗便可知道，所謂要擺脫實際的總體情況，以便制定出關於另一種社會、思

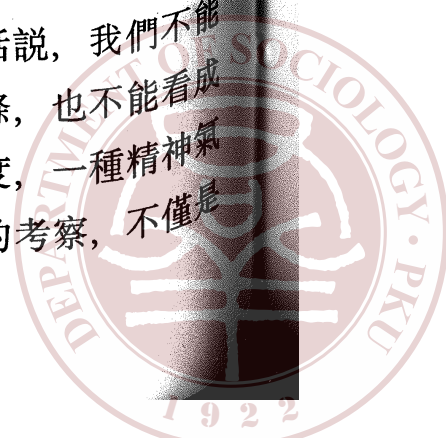


維方式、文化、世界觀的總體籌劃，這種聲音只能導致那些最危險的傳統的復辟。⁶⁵

四 小結

行文至此，我們或許可以說，法蘭克福學派有關批判理論的基本命題是建立在與傳統理論決裂的基礎上的。然而，在哈貝馬斯看來，如果我們不從規範的角度將事實陳述與價值判斷結合起來，那麼社會批判理論就無法找到“改造世界”和“解放實踐”的基點。就此而言，正是理想溝通情境及其有關真理的共識理論，才能使批判做到有據可依，有的放矢，並借助理性重構社會整合和解放的基礎。哈貝馬斯的這一企圖，在《溝通行動理論》中已經表現得非常明顯了。

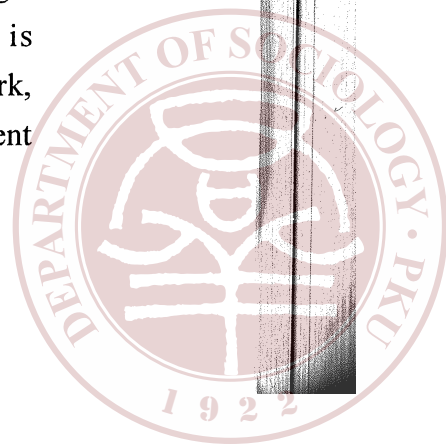
本文着重從啓蒙的角度切入這一現代性的難題，不僅從哈貝馬斯已經揭示了的工具理性的視角出發來考察法蘭克福學派的理論淵源，也試圖通過黑格爾所謂的“理性的狡詐”，追溯法蘭克福學派在啓蒙問題上所堅持的辯證法立場。很明顯，哈貝馬斯與法蘭克福學派在有關“啓蒙的悲劇”的命題上達成了“共識”，而且，前者為解決這一現代社會的張力狀態提供了理想的方案。然而，在我們返回康德並看到啓蒙在運用理性過程中所出現的複雜局面時，卻發現實踐的解放若要訴諸總體的形式，很容易被重新納入到總體生產的邏輯之中。反之，倘若我們把啓蒙理解成爲一種實驗性的界限態度，那麼批判本身則會對自由的追求提供一種新的動力。用福柯的話說，我們不能把關於自身的批判本體論看成是一種理論和教條，也不能看成是永恆的知識體系，而應該把它理解成一種態度，一種精神氣質，一種生活方式。對我們所是 (what we are) 的考察，不僅是



有關強加給我們的界限的歷史考察，也是逾越這些界限的可能性的實驗。⁶⁶

注釋

- * 本文得到了香港理工大學應用社會科學系阮新邦教授和中國社會科學院社會學研究所蘇國勛教授的指導和幫助，謹表感謝！
- 1 參見 Wilhelm Windelband, *The Introduction of Philosophy*, trans. Joseph McCabe (Unwin, 1923).
- 2 Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979).
- 3 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, trans. Thomas McCarthy, 2 vols. (Boston: Beacon Press, 1984–1987).
- 4 有關現象學對主體間性 (intersubjectivity) 的不同理解，以及溝通及溝通情境背後的社會配置 (social apparatus) 問題，我將另文予以細緻討論。
- 5 請分別參見 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984); Arie Brand, *The Force of Reason: An Introduction to Habermas's Theory of Communicative Action* (London: Allen & Unwin, 1990); Douglas Kellner, *Critical Theory, Marxism and Modernity* (Cambridge: Polity, 1989); David Ingram, *Habermas and the Dialectic of Reason* (New Haven and London: Yale University Press, 1987) 等。
- 6 Max Horkheimer and Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (New York: Continuum, 1969).
- 7 有關批判理論與具有不同傳統的傳統哲學的關係，以及啟蒙的態度與德法兩種不同的歷史境遇和條件的聯繫，參見 Paul Connerton, *The Tragedy of Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); Michel Foucault, "What is Enlightenment?" in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York, Pantheon Books, 1984), 32–50; Michel Foucault, "Kant on Enlightenment and Revolution," *Economy and Society* 15 (1986), 88–96 中的討論。



- 8 這不僅是指法蘭克福學派所假定的與形式邏輯相對應的自然前提(參見Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*), 也指理解所依賴的自然態度的前提(參見Alfred Schutz, *Collected Papers I: The Problem of Social Reality* [The Hague: Martinus Nijhoff, 1962]).
- 9 參見David C. Hoy and Thomas McCarthy, *Critical Theory* (Oxford: Blackwell, 1994) 中對福柯和哈貝馬斯批判觀念的闡發。
- 10 Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: Seabury Press, 1974).
- 11 參見Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, 2 vols. (Berkeley: University of California Press, 1978), 1394ff.
- 12 參見Weber, *Economy and Society*, 892f.
- 13 Theodor Adorno, *Minima Moralia*, trans. E. F. N. Jephcott (London: New Left Books, 1974).
- 14 參見Horkheimer, *Eclipse of Reason*.
- 15 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, 346f.
- 16 這個問題不能不讓我們再次想起韋伯有關價值問題的精彩論述: 現代社會是一個在價值領域裏各種觀念和價值相互抵牾、相互攪擾的世界; “今天, 我們再一次認識到, 一事物之所以為神聖, 不但不因其為不美所妨礙, 而且唯其不美, 方成其為神聖...一事物之所以為美, 不但不因其為不善之處所妨礙, 而且唯其有不善之處, 方成其為美...一事物之所以為真, 不但不因其為不美、不神聖、不善所妨礙, 而且唯其為不美、不神聖、不善, 方可成其為真”。參見Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. H. H. Gerth and C. Wright Mills (London: Routledge, 1947), 147ff; 譯文引自蘇國勛, 《理性化及其限制》(上海: 上海人民出版社, 1988), 255。
- 17 Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, 23. 亦可參見Max Horkheimer, “The End of Reason,” in *The Essential Frankfurt School Reader*, ed. Andrew Arato and Eike Gebhardt (New York: Urizen Books, 1978), 26–48.
- 18 哈貝馬斯指出, 韋伯和以霍克海默為代表的法蘭克福學派在診斷現代社會的過程中, 具有以下幾個方面的共通之處: (1) 宗教與形而上學世界觀的可信性已經被理性化自身的發展吞噬掉, 主導現代社會的是一種自我持存的邏輯; 就此而言, 啓蒙運動對神學和本體論的批判是一種理性的批判。(2) 文化價值領域的分化及其內在的邏輯決定着現代意識; 結果, 信仰和知識越來越主觀化, 藝術與道德被排斥在命題真理 (propositional truth) 的承諾之外, 而科學也僅僅與目的理性行動之間建立了實踐關係。(3) 主觀理性成為自我持存的工具, 把自身引入了



場“魔鬼與上帝”之間非理性的、不可調和的爭鬥；主觀理性不僅不再承載意義，而且威脅到了生活世界的統一性以及社會整合。(4)主觀理性所帶來的社會整合的世界觀和社會團結並非單純是非理性的，但對科學、道德和藝術等文化領域的分割也並非單純是理性的。參見 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, 350.

19 參見 Brand, *The Force of Reason*, 112–117.

20 參見 Georg Lukacs, *History and Class Consciousness* (Cambridge, Mass.: Cambridge, 1971), 92ff.

21 黑格爾，《精神現象學》(下)，賀麟及王玖興譯(北京：商務印書館，1979)，85。

22 參見 Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, 32–42.

23 參見霍克海默，〈傳統理論與批判理論〉，載於《霍克海默集》，渠東及付德根譯(上海：上海遠東出版社，1998)，158–163。

24 黑格爾，《精神現象學》(下)，94–95。

25 參見 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, 352.

26 黑格爾從這一角度揭示了建立在現代權利觀念基礎上的人本主義的專制性特徵。

27 引自黑格爾，《精神現象學》(下)，110–112。

28 引自 Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, 9f.

29 黑格爾，《精神現象學》(下)，119。

30 Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, 16.

31 本文所說的這一傳統的繼承，並不意味着不加批判的全面繼承，霍克海默在《啓蒙的概念》一文中指出，黑格爾通過“確定的否定性”概念，揭示出了把啓蒙運動與其所謂的實證主義倒退區別開來的因素；不過，與此同時，黑格爾卻把整個否定過程的意識結果，把體系與歷史中的總體性當成一種絕對，從而使其自身陷入了神話學的泥潭。有關這一問題，可進一步參見 Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton (New York: Seabury Press, 1973); Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

32 Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, 3.

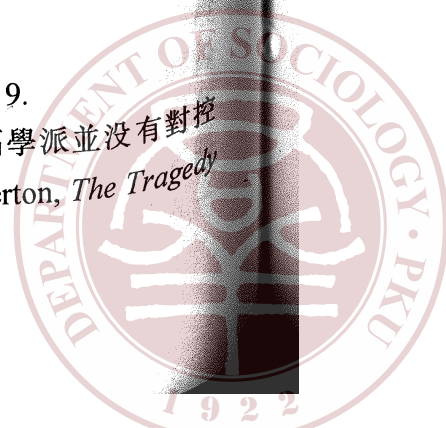
33 參見 Connerton, *The Tragedy of Enlightenment*.

34 康德，〈答覆這個問題：“甚麼是啓蒙？”〉，載於《歷史理性批判文集》，何兆武譯(北京：商務印書館，1990)，22。

35 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith (New York: S. Martin's Press, 1960), 180ff.



- 36 霍克海默認為，這裏所說的現實條件就是勞動分工，其核心意涵乃是涂爾幹所說的社會團結。不管是涂爾幹對分工的考察，對社會學方法之準則的規定，還是對原始分類形式的知識社會學解釋，都始終是圍繞社會自成一體的原則而展開的，都是對整體合理性的確證。參見 Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, 21; 霍克海默，〈傳統理論與批判理論〉，170ff; Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society*, trans. W. D. Halls (New York: Free Press, 1984), 76ff; Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, trans. Sarah A. Solovay and John H. Mueller (Glencoe, Ill.: Free Press, 1950), 3-9, 81ff.
- 37 斯賓諾莎，《倫理學》，賀麟譯（北京：商務印書館，1983），97。
- 38 胡塞爾在《歐洲科學的危機與超驗現象學》中指出：“一個無限的世界，在這裏也是一個理想的世界，被設想為這樣一個世界：其物件不是單個地、不完全地、仿佛偶然地被我們獲知的，而是通過一種合理的、連續的統一方法被我們認識的。...通過伽利略對自然的數學化，自然本身在新的數學的指導下被理念化了；根據現代的說法，自然本身成爲了一種數學集合 (Mannifaltigkeit)”。參見胡塞爾，《歐洲科學的危機和超驗現象學》，張慶熊譯（上海：上海譯文出版社，1988），26-27。
- 39 斯賓諾莎，《倫理學》，186。
- 40 參見 Kellner, *Critical Theory, Marxism and Modernity*。
- 41 參見 Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (New York: Vintage Books, 1955), 32-4。
- 42 Horkheimer, *Eclipse of Reason*, 93。
- 43 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, 379。
- 44 參見 Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, 39f. 亦可參見 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, 380-4。
- 45 參見 Connerton, *The Tragedy of Enlightenment*, 69f。
- 46 Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, 33f。
- 47 Martin Jay, *The Dialectical Imagination* (Boston: Little, Brown, 1973)，中譯本爲馬丁·傑，《法蘭克福學派史(1923-1950)》，單世聯譯（廣州：廣東人民出版社，1996），300-301。
- 48 Ingram, *Habermas and the Dialectic of Reason*, 65f。
- 49 Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, 100, 9。
- 50 Connerton認為，以霍克海默和阿多諾代表的法蘭克福學派並沒有對控制自然與控制社會關係進行明確的劃分。參見 Connerton, *The Tragedy of Enlightenment*, 64f。



- 51 參見霍克海默〈傳統理論與批判理論〉，203。
- 52 同上注，167–184。由於篇幅所限，有關傳統哲學與政治哲學、知識社會學、意識形態理論與方法論之間的聯繫，本文無法加以專門評說，詳見 Otto Kirchheimer, “Changes in the Structure of Political Compromise, in *The Essential Frankfurt School Reader*, ed. Arato and Gebhardt, 49–70; Theodor Adorno, “The Sociology of Knowledge and Its Consciousness,” 收於同上書，452–465; Herbert Marcuse, “On Science and Phenomenology, 收於同上書，466–476。
- 53 有關法蘭克福學派批判理論的詳盡評述，可參見 Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society*, trans. John Cumming (New York: Herder & Herder, 1971); Seyla Benhabib, “Modernity and The Aporias of Critical Theory,” *Telos* 49 (1981): 38–60。
- 54 或許，在這個問題上最應該引起我們警惕的倒是批判本身。辯證法的吊詭就是，否定性本身最容易落入否定的物件（理論上的和現實中的）及其邏輯之中。在這個意義上，如果批判不對自身的有限性作出限定，那麼批判就會像法蘭克福學派思想家本身所說的那樣，把自己當作自己的敵人來生產。
- 55 如加芬克爾所說的緊迫性和權宜性 (exigency and contingency) 的意涵，參見 Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1967)。
- 56 由於篇幅和主題所限，本文不擬對此問題進行詳細討論，哈貝馬斯本人的闡釋，可參見 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 vols.。另外，Habermas, *Communication and the Evolution of Society* 一書也說明了溝通行動理論的思想來源和理論架構。中文文獻可參考阮新邦，〈溝通理性的普遍意義〉，《社會理論學報》第一卷第一期 (1998)，1–23。
- 57 參見 Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (London: Heinemann, 1976)。
- 58 具體問題，詳見 Jürgen Habermas, “The Task of a Critical Theory of Society,” in *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, 374–403。
- 59 有關哈貝馬斯對這一問題的回應，參見 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*; 以及〈關於權力的一些問題：再論福柯〉，王軍鳳譯，《國外社會學》(1991年2期)，8–15。有關哈貝馬斯與福柯之間的爭論，參見 Hoy and McCarthy, *Critical Theory*。
- 60 參見 Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, 160ff, 190ff。



- 61 有關“講真話”(parresia)的倫理實踐的問題，請參見Thomas Flynn, 〈作為講真話者的福柯：他在法蘭西學院的最後課程(1984)〉，吳飛譯，即將收入《福柯文選》(北京：三聯書店，即將出版)。
- 62 康德對理性運用的理解，參見康德，〈世界公民觀點之下的普遍歷史觀念〉，載於《歷史理性批判文集》，何兆武譯，1-21；及康德，〈答覆這個問題：“甚麼是啓蒙？”〉收於同上書，22-31。福柯的解釋，參見Foucault, “What is Enlightenment?”及“Kant on Enlightenment and Revolution”中的討論。
- 63 這裏所說的態度，顯然不是現象學所謂的自然態度(natural attitude)，相反，法蘭克福學派對自然本質的不斷追問，倒與自然態度有一種糾纏不清的關係。
- 64 在現代性情境中，這種實驗表現為反諷式的英雄化過程。在波德萊爾那裏，現代性不僅僅是與現在及其普遍哲學形式的一種關係形式，更是與自身發生關係的一種關係形式。“浪蕩子”是“片刻不停地穿越浩瀚的人性荒漠的遊歷者”，在他身上，凝聚着“現實的真相與自由的修行(exercise)之間的一種極其複雜的相互作用”。這不是對某種教條原則的信守，而是苦行式的生存美學。參見Foucault, “What is Enlightenment?”。
- 65 Foucault, “What is Enlightenment?” 46。譯文參看福柯，〈甚麼是啓蒙？〉，李康譯，《國外社會學》(1997年6期)，8。
- 66 同上注，10。

