

批判锋芒的弱化： 从意识形态批判到语言的批判

——哈贝马斯对法兰克福学派意识形态批判传统的继承与变革

■ 郑召利

早期法兰克福学派在对资本主义社会现实开展的多方面的批判中，对发达工业社会的意识形态批判是其批判理论的重要内容。从法兰克福学派传统走出来的哈贝马斯，在其思想形成和发展过程中既表现出早期法兰克福学派对他的至深影响，又展示了他与老式批判理论的不同。此种不同表现在哈贝马斯完成了从意识形态批判向语言批判的转向，说明哈贝马斯与马克思主义批判传统的疏离。就批判现实而言，哈贝马斯批判角度的转换弱化了法兰克福学派激进的批判立场，而导向建构一种新的意识形态批判的维度——语言的分析批判。

[关键词] 法兰克福学派；哈贝马斯；意识形态批判；科学技术；语言学转向

[中图分类号] B507 [文献标识码] A [文章编号] 1004-518X(2004)03-0038-06

郑召利(1960—)，男，山东邹城人，复旦大学哲学系副教授，哲学博士。(上海 200433)

对发达资本主义社会意识形态的批判分析，几乎是所有法兰克福学派理论家研究的重点问题。英国学者安德森指出，自20世纪20年代以来，“西方马克思主义”出现了“主题的创新”，即“渐渐地不再从理论上正视重大的经济或政治问题”，而“自始至终地主要关注文化和意识形态问题。”^[1]从历史上看，卢卡奇、葛兰西都十分重视意识形态问题，并从正面肯定了它的积极作用。到了法兰克福学派，正如霍克海默所言，“今天，每一个社会阶层的意识有可能受到意识形态的限制或腐蚀”，使人麻木不仁，丧失革命意识。因而，早期法兰克福派的理论家们主要是从反面批判意识形态的消极方面，即对观念体系或意识形态的虚假性和欺骗性与对人的奴役性的揭露与抨击。作为法兰克福学派第二代主要代表人物，哈贝马斯的对晚期资本主义社会意识形态的批判基

本沿袭了这一立场。

在法兰克福学派看来，虚假性是一切意识形态所固有的普遍特性，意识形态概念系价值概念，具有功利性、效用性、以满足狭隘利益为准则；一切意识形态都是其制造者们为巩固与扩大自身的阶级利益而杜撰、虚构出来，以适应压抑的需要。弗洛姆说：“意识形态既不是真理也不是谎言，或者说，既是真理，又是谎言——人们真诚地相信这些意识形态，就这个意义而言，它们是真理；从另一个意义上讲，即就这些被合理化了的意识形态具有掩盖社会和政治行动的真正动机这一点而言，这些意识形态又是谎言。”^[2]阿多尔诺把意识形态的本质特征描述为虚假性或非真实性。认为“意识形态就是不真实——虚假意识，谎言。”法兰克福学派不断强调意识形态批判，就是洞见了它掩盖社会真实本质的且与真理相对立的虚假性和欺骗性。因此，人们想要从社会的束缚中

解放出来，首先必须摆脱各种意识形态的“操纵”和“欺骗”。所以，法兰克福学派发达工业社会的批判是一种文化意识形态批判，其批判的锋芒直指晚期资本主义的文化结构，其批判的方式就是揭露发达工业社会意识形态的虚假性、欺骗性。换言之，法兰克福学派的意识形态批判理论就是一种从虚假意识形态的束缚中求得解放的理论。

早期法兰克福学派理论家对哈贝马斯影响最为深刻的，就是霍克海默和阿多尔诺在《启蒙辩证法》中对西方工业文明所进行的意识形态批判。哈贝马斯在一次谈话中说，使他获益匪浅的《启蒙辩证法》“是一部非常独特的书”，这部著作开启了一个崭新的天地，令他“突然意识到已经有人在用马克思的理论为自己的系统目的服务。”^[1]在这部著作中，霍克海默和阿多尔诺把对德国法西斯主义的批判追溯到启蒙精神的自我摧毁，并把极权主义归于科学的逻辑，进而对西方社会和西方思想进行激烈的批判。他们认为，就是那个旨在征服自然和把理性从神话镣铐下解放出来的启蒙运动，由于其自身内在的逻辑而转向了它的反面。启蒙旨在将理性当作神话的解毒剂而致力于把人类从恐惧、迷信中解放出来，启蒙精神追求的是一种使人类能够统治自然的知识形式。因而，被广义地理解为西方文明的合理化的最高命令的启蒙，把自然当作一个好像为了主体的利益而任主体宰割的对象或者是一个与主体不相干的它者。这样，启蒙本身就变成了一种新的神话：启蒙的意志是“人具有支配定在的主权，是主人”；启蒙的理想就是人要成为“自然界的主宰”。因此，启蒙所追求的目的仍然是一种统治和奴役。霍克海默和阿多尔诺指出，“启蒙的实质，就是要求从两种可能性中选择一种”，“要么使自然界受自己支配，要么使自己从属于自然界。”然而，启蒙“不可避免地要选择对生产的统治权”。随着资本主义商品经济的发展，“神话中朦胧的地平线，被推论出来的理性的阳光照亮了，在强烈的阳光照耀下，新野蛮状态的种子得到了发展壮大。”^[2]这里所说的“新野蛮状态的种子”，就是由启蒙理性所造就的人对自然的奴役以及人的自我奴役：启蒙从神话中解放出来却又变成了新的奴役的制造者。于是，启蒙走向了反面。由于把工具理性当作目的并被提高到登峰造极的地步，工业又将这种理性普遍物化，导致商业拜物教盛行于生活的各个角落，人的异化亦达到无以复加的程度，人的思想被摧毁，不再能发出抗议的声音。

发达工业社会意识形态对人们思想意识的钳制主要是通过“文化工业”来完成的。文化工业是科技合理性即工具理性的逻辑延伸，是用以凭借现代科技手段大规模地复制、传播文化产品的娱乐工业体系。大众传播媒体，操纵了非自发性的、物化的、虚假的文化，成为束缚思想的工具。文化工业关心的不再是艺术的审美价值和批判功能，而是作品的经济效益。文化艺术同商业密切溶为一体，其产品的生产和接受为价值规律所统摄，纳入了市场交换的轨道，具有了共同的商品形式和特性。工业文化的产品只是为人们提供娱乐和闲暇的消遣，使人们暂时逃避日常生活的责任及其单调乏味的劳动，而且，它还不断地加强着人们想要逃避的社会现存秩序，为发达工业社会的稳定生产出大量的“社会水泥”。由此可以认为，在发达工业社会中，大众文化的各个方面都堕落成了操纵大众意识、扼杀个性和自由的工具，从而成为当代资本主义社会集权主义的一种表现。霍克海默和阿多尔诺对大众文化与文化工业的批判，确实反映了现代资本主义文化领域的消极腐败的方面。文化活动的商业化、操作性、强制性等构成了现代资本主义文化艺术的重要特征。从而使之具有压抑主体意识、个性、创造性、想象力与压抑自由开拓和自由选择的功能。

哈贝马斯在20世纪60年代初发表的教授论文《公共领域的结构转型》中，对“资产阶级公共领域”所作的意识形态批判带有明显的早期批判理论的色彩。通过这部著作对晚期资本主义社会结构性症候进行分析，揭露了当代资本主义社会对公众的操控与自主性的压抑，为公众失去舆论自由、政治权力和理性判断力而愤懑，充满了政治与文化的批判精神。从某种意义上说，哈贝马斯实际上是以更具经验性和历史性的分析，重复了早期法兰克福学派对文化工具的分析，以及对资本主义国家和媒体如何越来越多地控制了当代生活的各个领域的分析。在这本书中哈贝马斯的批判性分析指出了两个方向：(1)关于技术统治论意识形态的批判；(2)试图对公共政策进行有效控制和公众讨论建立起实践基础和思想基础。第一个方向把我们带到了哈贝马斯在《作为“意识形态”的技术和科学》中对实证主义的哲学批判；第二个方向在《交往行为理论》中，作为生活世界殖民化的问题的探讨中获得展开。与老一辈法兰克福学派理论家不同，哈贝马斯的批判并没有导向悲观和绝望，他总是力图肯定早期资本主义文明所倡扬的理性、自由和公正的意识，希望实现其尚未充分展开的潜能。从这里可

以看出,哈贝马斯在登上理论舞台初始,就展现了他的批判理论同老一辈法兰克福理论家对资本主义进行彻底否定的批判理论之间,存在着一定的差异。

二

在法兰克福学派看来,启蒙理性深陷于工具理性而不能自拔,甚至走向自我否定的反面,所以必须对它进行意识形态批判。而作为工具理性之基础的科学技术既是第一位的生产力,又是一种新形式的意识形态。将科学技术本身看作是意识形态是法兰克福学派意识形态批判的一大创新。哈贝马斯曾指出:对科学技术在发达工业社会所起作用的基本估价,是马尔库塞自20世纪50年代就一再谈起的观点:“在工业发达国家,科学技术不仅成了创造用来安抚和满足目前存在的潜力的主要生产力,而且成了与群众脱离的、使行政机构的暴行合法化的意识形态的新形式。”^[5]

早期法兰克福学派指责科学技术在发达工业社会中承担着控制和操纵大众心理与思想的意识形态功能。马尔库塞认为,科学技术已经具有了“统治的功能”,技术理性本身就是意识形态的,不仅是工艺的运用,而且工艺本身就是对自然和对人的统治。他说:“统治不仅通过技术而且作为技术而使自身永久化并不断扩大,技术为不断扩大的同化所有文化领域的政治权力提供了很大的合法性。”科学技术的意识形态可能随着科学技术的普遍运用而融入生产过程,技术的逻辑演变为奴役的逻辑:“技术的解放力量——物的工具化——变成自由的枷锁:人的工具化。”^[6]科学技术通过文化工业而控制和操纵了大众的日常生活,任何人、任何领域都难以摆脱它的控制。

为了从理论上说明科学技术已由解放的工具异化为奴役人和束缚人性的工具,法兰克福学派借助于韦伯的合理化理论进行论证。霍克海默和阿多尔诺提出“工具合理性”(instrumental rationality)、“工具理性”(instrumental reason)概念。在《启蒙辩证法》中,他们提出:“工艺的基本原理就是统治的基本原理。”由于人运用理性工具不断征服自然,以技术的进步、效率的提高作为合理性活动的准则,这本身就体现了人对自然的统治欲。随着科学技术的发展,生产工具日益精细化,反过来变成对人进行奴役和控制的强大力量,人愈益沦为机器操纵的对象,从而科学技术又体现了人对人的统治欲,由此,工艺的合理性成了统治的合理性。马尔库塞提

出“工艺合理性”观点,他赞同并吸收了韦伯关于工具理性和控制的学说,但不同意韦伯的工具理性的价值中立的观点。他认为,社会进步所依赖的科学技术不是一个中立的术语,技术进步运用得当时,会促使社会向一个价值合理的社会发展,否则会导致技术的异化。发达工业社会必然面临“进步”和“遏制”的二律背反,而进步总是被限制在遏制的框架内。因此,“资本主义进步的法则高于这样一个公式:技术进步=社会财富的增长(社会生产总值的增长)=奴役的加强。”这说明,技术进步并没有带来人们的“生存的和平化”,“人的才能的自由发展”,而是相反,“在技术帷幕背后,在民主政治帷幕背后,呈现出这个现实:全面的奴役,人的尊严的丧失。”霍克海默谴责科学技术“保留着一种阻碍它发现社会危机真正原因的形式”,由于科学技术在发达工业社会承担了欺骗与辩护的意识形态功能,从而麻痹了大众的批判意识,既欺骗了大众又达到了为现有秩序辩护的目的。

法兰克福学派的意识形态批判传统对哈贝马斯产生了至深的影响。哈贝马斯的长篇论文《作为“意识形态”的技术与科学》(1968)就是为纪念马尔库塞70诞辰所写的。哈贝马斯接受了其前辈对发达工业社会的意识形态和科学技术问题的基本判断,并将霍克海默和马尔库塞的观点简要表述为:(1)科学技术是第一位的生产力;(2)科学技术是一种意识形态。哈贝马斯认为,自19世纪的后25年以来,在先进的资本主义国家出现了新的发展趋势。“随着大规模的工业研究,科学、技术及其运用结成了一个体系。在这个过程中,工业研究是同国家委托的研究任务联系在一起的,而国家委托的任务首先促进了军事领域的科技的进步。科学情报资料从军事领域回到民用商品生产部门。于是,技术和科学便成了第一位的生产力。”^[7]作为第一生产力的科学技术已经成为决定经济增长的“独立的变数”,成了“独立的剩余价值来源”。这样,生产力的发展不是取决于生产关系的变革而取决于科学技术的进步;生产力所发挥的作用,再也不是对生产关系的“有效的合法性”进行批判的基础了。马克思关于生产力和生产关系之间辩证关系的这一对资本主义进行政治经济批判的理论构架,对于现代资本主义的发展失去了解释的效力。

然而,哈贝马斯虽承受着学派的传统,但却没有过分地停留在社会批判理论的精神遗产中。他对法兰克福学派老一辈代表人物,特别是对马尔库塞把技术与科学作为传统的意识形态来批判的观点和对科技进步的悲观主

义论点提出异议。他认为,马尔库塞就蕴含在科学技术中的合理化问题对韦伯的批评,继承了胡塞尔批判欧洲科学的危机和海德格尔破坏传统的形而上学的思想路线,并把它扩大到社会学分析的层面上,这一点是有意义的。但是,马尔库塞过于看重科学技术与政治统治之间的复杂联系,他把技术的解放力量看作是解放的桎梏,以至于他认为不完成科学技术本身的彻底的革命转变,社会的解放就不可设想。这不仅是乌托邦式的,而且在理论上也难以成立,因为它混淆了同人相伴随的符号性相互作用与目的理性活动的工作层面。也就是说,马尔库塞未注意到“劳动”和“相互作用”的关系,哈贝马斯说:“我的出发点是劳动和相互作用之间的根本区别。”

在哈贝马斯看来,“劳动”即工具行为,它是按照奠基于经验知识之上的技术规则来进行的。而“相互作用”就是以符号为媒介,按照必须遵循的有效的规范来进行的交往行为。劳动和交往(相互作用)是晚期资本主义社会中人的行为的两种不同的类型。劳动的合理化意味着生产效率和技术力量的提高、人的自我物化的加深;交往的合理化则意味着人的解放、个体化和非统治形式的交往的扩张。劳动的合理化会引起交往的非合理化,由此,揭示晚期资本主义社会交往的不合理性,并为合理的、自由的交往而呼吁,就成了意识形态批判的一个基本任务。^[8]哈贝马斯指出,技术与科学作为新的合法性形式,它已经丧失了意识形态的旧形态,这种新的意识形态更少有意形态性,即不再有虚假的意识形态的要素和看不见的迷惑人的力量。但它使科学成了比旧的意识形态更难以抗拒的、更具深远影响的偶像。因此,它不仅能使一个特殊阶级的利益支配和镇压另一个特殊阶级的解放要求,而且也损害了人类解放的利益。哈贝马斯进一步指出,新的意识形态在推进劳动的合理化的过程中,也使目的合理的行为所蕴含的物化意识渗透到人的交往行为中,损害了交往的合理性。因而,需要通过反思对这种新的意识形态进行批判,扩大并发展交往的合理性,并使这种合理性反作用于劳动过程,以扬弃人的自我物化,实现人性的真正的解放。

三

哈贝马斯认为,当代资本主义社会不仅是一个高度发达的工业社会,而且是一种“病理性”的社会。由于工具理性(技术理性)的猖獗和扩张,使生活世界遭受金钱和权力的侵蚀而日趋商品化、官僚化。哈贝马斯把技术

理性视为晚期资本主义社会占统治地位的意识形态。这种技术意识形态形成了避免对该系统造成风险和危害的理由。因此,批判理论的任务不是通向“实际目标”的实现而是通向技术问题的解决。和马尔库塞不一样,哈贝马斯认为,对“技术统治意识”的批判要求的不是另一种形式的科学和技术,而是强调另一种形式的理性行为,即交往理性行为。哈贝马斯拒绝从当代资本主义社会存在的社会物质基础上判定当代资本主义社会的合法性,他所进行的对晚期资本主义社会批判依然是一种意识形态批判。与其前辈相比所不同的是,他要夯实社会批判理论的基础,为“病理性的”现代社会提供正常的社会评价标准,并试图用交往理性建构出一个客观而普遍的社会规范基础。所以,在意识形态批判问题上,哈贝马斯企图通过对人类理性的表现形式和根本基础——语言的分析批判,建立起意识形态批判的新维度。

我们知道,哈贝马斯交往行为理论的基础是不同主体间通过语言媒介达成的一致和共识。他认为,真理可以通过由理性形成的一致意见中产生,而这种真理或共识是以普通语用学关于言语行为的“有效性要求”作为先决条件的。也就是说,交往理性所要求的是一种平等的、非强迫的“理想言语情境”。哈贝马斯认为,一个一致的意见如果纯粹通过对采纳的观点进行有说服力的推论的话,那它就是理性的。在这一意义上,理想的言语情境是隐匿于每一个推论情境中的,因为参与话语的行为本身就包含着有可能达成共识的假设。如果不能对此作出假设,那么话语的意义本身就成问题了。显然,哈贝马斯的这一“言语情境”成为检视真理有效性要求是否正当的标准。倘若我们接受哈贝马斯的把意识形态等同于受到系统扭曲的交往的看法,那么,强调“理想的言语情境”对来自意识形态的胁迫力量的抗争,是有一定道理的。然而,问题是意识形态本身并非仅仅是符号,它也是以经济结构和有组织的权力机构为基础的,在这种状态下,理性的一致意见何以能够用纯粹根据推论的说法来判断?再则,假若意识形态尚未被承认为意识形态,而且它依然体现在每天的社会交往活动中的话,那么,一个人何以能在理性的一致意见和强制的一致意见作出区分呢?在现实的情境中,共识何以能仅仅根据几种适用于一切推论情形、具有普遍性的“有效性要求”而达成呢?当然,哈贝马斯理论建构的动机之一是对盛行的实证主义的批判,并将其作为创设交往理论的起步点。“共识真理论”之所以成为哈贝马斯交往行为理论的基础,

一方面是抗衡实证主义的验证程序和符合真理论,另一方面是希望由此建成构造出一个客观而具有普遍性的“规范基础”(normative foundation),以此来理解和批判现代社会的结构。“共识”指涉交往参与者语句的真假值,这种真假值并非建基于人对外在世界的感觉的客观性上,而是由参与讨论者在没有来自内部和外部制约的境况下而形成的共识来达到的。哈贝马斯以“交往行为”和“商谈”来阐释这一点。交往行为意味着参与者对置身于此的生活世界背景及其根据有着共同的理解,并且接受其有效性要求。只有这样才不会引起争论。然而,当著参与者对这些根据的理解或有效性要求出现不一致的情况时,便会对这些事情的真实性或可靠性产生疑问,这样,交往行为会转变为讨论的活动了。如果我们不去纠缠具体的语用学上的论证过程,就哈贝马斯理论的指向来看,共识真理论为批判理论提供了一个规范的理性基础,因为哈贝马斯强调的对语句真假值的商谈,已经假定了参与者是具有进行理性讨论的能力,由此而达至共识。很明显,共识真理论就成为人们对社会现象进行分析和批判的规范基础。此外,哈贝马斯普遍语用学里的共识真理论本身还预设了一个理想的言语情境,在此前提下,才能建立一个道德或规范标准去理解和分析社会行为。哈贝马斯相信,人们借助于对话取得的共识,可以解决当代社会被系统扭曲的交往问题,积蓄在生活世界中的潜在的理性力量就会得到保存和弘扬,社会进化才可能有所倚赖。由此,哈贝马斯的社会批判理论设想人类社会理想模式,即“由非强制性意愿形成的较高水平的互主体性所提供出来的”、“无限制的交往共同体”。

从上面的分析来看,我们不能不认为哈贝马斯提出的交往行为模式是一种“理想”,并且也是一种“道德取向”。这里,哈贝马斯不可避免地要面对这样的悖论:交往行为是一种理想和价值取向,同时又具有“客观”的理性基础。其实,从某种程度上讲,哈贝马斯的批判理论是要打破价值和事实之间的鸿沟,因为任何社会现象的分析都必然涉及人的价值判断。问题的关键在于,哈贝马斯在理论层面上,具有创见的论证,成了对现实社会的分析必然蕴含着分析者的人价值判断。但是,在现实层面上,面对现实社会人间存在的欺诈和扭曲的交往,哈贝马斯如何证明他的理想言语情境其实已经存在或潜藏在现实的人际交往里呢?即使我们承认有理想的言语情境存在,这种情形也只能在完全开放和真正自由的

社会中才会出现,也只是表明人类理性总是倾向于追求一种重视自主、自由的生活状况。

因此,哈贝马斯属意的理想交往情境,即完全的相互理解和共识,确实带有过于理想的色彩。因为,我们面对的现实状况令人困惑:一方面是现代社会促使交往理性的发展,增加人间真诚沟通的可能性。这是哈贝马斯理论所要展示的美好前景。另一方面,现代社会的结构却日益产生着人际间的疏离感,窒息人与人之间的沟通。这是哈贝马斯面临的难以跨越的理论和现实之间的鸿沟。哈贝马斯的这一带有理想主义色彩的方案,同现实社会尚有相当距离。他用普遍语用学“规范基础”建构的社会理论来审视和批判当代资本主义社会,更具有道德实践的意义,但它不能为实现社会政治理想提供充分根据。

很明显,哈贝马斯的社会批判理论由意识形态批判到对“语言的批判”,不仅弱化了法兰克福学派批判理论的激进立场,而且也表明了他与马克思主义批判传统的疏离。我们知道,马克思对资本主义的批判并没有停留在意识形态的表面,也正是马克思主义的产生才真正结束了那种诉诸人类良知、理性、正义感、同情心等等的批判活动。唯物史观和剩余价值论的发现奠定了马克思社会批判理论的基础。这种社会批判理论通过对社会现实所进行的政治经济分析,通过对社会基本矛盾,即生产力和生产关系、经济基础和上层建筑之间矛盾运动的辩证揭示,力图发现社会的各种具体的存在方式和表现方式以及向人类普遍进步方向发展的现实可能性。一方面,马克思不仅从政治经济批判入手,揭示资本来到人间所产生的非凡力量以及资本主义生产关系所具有的强大功能。它们促进了社会生产力与科学技术突飞猛进的发展,促进了生产的社会化和经济的全球化,从而导致世界历史的形成以及人类交往的世界性趋向;另一方面,马克思又从政治、经济、文化、社会生活、国际关系及宗教道德诸方面综合分析资本主义的未来,展示了社会历史发展的基本趋向。

而在哈贝马斯的视域中,把生产力的发展和阶级斗争当作社会进化的动力机制,恰恰是马克思主义社会历史理论的局限性所在。在他看来,马克思关于生产力和生产关系相互作用和矛盾冲突的理论,只是社会产生危机的触媒,并不能导致生产关系和生产方式的根本变革。哈贝马斯批评马克思只看到生产领域内的学习过程,只强调手段和手段选择的合理性是社会进化的动力

机制,而没有看到人的交往行为的调节、社会同一性的形成对社会进化也具有起搏器的功能。他认为,社会进化是行为主体在与外部世界的交往中把外部结构变为内在结构,即思想、观点、能力的学习过程。这种学习过程不但表现在技术知识、工具知识、组织知识的生产力的领域中,而且,更为重要的是表现在交往行为利用共识解决行为冲突的道德实践领域中。在晚期资本主义社会,科学技术成为第一生产力并成为占主导地位意识形态,那么,被系统扭曲的交往遂衍化为社会病理性的根源。于是,重建以语言为媒介的交往行为的规范性基础,便成为批判的社会理论的出发点。

应当指出的是,哈贝马斯根据当代资本主义社会的新情况,提出了晚期资本主义社会的合法性问题。他所论证的道德-实践领域的学习机制以及社会一体化在社会进化中的重要意义,正确地批判了斯大林把历史唯物主义法典化、教条化所造成的严重错误。在这一点上,哈贝马斯所特别强调的道德-实践方面,与马克思的社会批判理论并无根本冲突。但是在现代社会的语境中,哈贝马斯的“语言批判”并不能从根本上解决当代资本主义社会的内在矛盾,相反,马克思历史唯物主义对社会历史发展的巨大揭示力量,并没有随着时代的变化而失去其实际的效应。从根本上说,哈贝马斯设计的未来社会的理想方案,仍然没有(或许永远无法)找到实现它的现实力量和道路。

总之,哈贝马斯批判理论的语言学转向实际上是把早期法兰克福学派的带有悲观色彩的对意识形态的批判转变为对语言的、符号的互动过程理想化、可操作化的分析。通过理想的语言使用规范来建立理想的言语情境,以恢复人的平等、自由的交往。这样,在理想的交往共同体中,人们不再受强制,不再面对暴力的威胁,亦不再被扭曲,消除了社会控制和压抑,实现了人的自我解放。从理论层面而言,不能否认哈贝马斯对晚期资本主义社会现状的观察和批判独树一帜,拓展了社会批判

理论的解释视域,但他所建构的交往理性的前提及欲要实现的社会理想的条件何以可能的问题,却受到相当程度的质疑。在他对未来社会精心描绘的时候,人们不能不为他的热忱所感动,但同时也不能不怀疑哈贝马斯走上了一条在幻想的彼岸超越资本主义制度的理想之路。正如一些学者所指出的那样,哈贝马斯的批判是一种“语言的批判”,是在观念王国中进行的批判,是一种脱离了社会现实的物质力量而进行的抽象的文化批判。^[9]

注:

[1] 安德森:《西方马克思主义探讨》,人民出版社,1981年版,第96、100页。

[2] 弗洛姆:《在幻想锁链的彼岸》,湖南人民出版社,1986年版,第139页。

[3] 《哈贝马斯访谈录》,上海人民出版社,1997年第1版,第83页。

[4] 霍克海默、阿多尔诺:《启蒙辩证法》,重庆出版社,1990年第1版,第28页。

[5] 哈贝马斯:《对H·马尔库塞的答复》,转引自欧力同、张伟:《法兰克福学派研究》,重庆出版社,1993年第1版,第268页。

[6] H·马尔库塞:《单向度的人》,重庆出版社,1993年第1版,第134、135页。

[7] 哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术和科学》,学林出版社,1999年第1版,第62页。

[8] 参见俞吾金:《意识形态论》,上海人民出版社,1993年第1版,第299页。

[9] 参见傅永军等:《批判的意义——马尔库塞、哈贝马斯文化与意识形态批判理论研究》,山东大学出版社,1997年第1版,第227页。

【责任编辑:朱 林】