

# 「批判理論」對大眾文化的批判

## ——從阿多諾、霍克海默到哈伯馬斯

羅 曉 南\*

「法蘭克福學派」從其第一代領導人物霍克海默（Max Horkheimer）、阿多諾（Theodor W. Adorno）、馬庫色（Herbert Marcuse）、班傑明（Walter Benjamin）到第二、第三代之哈伯馬斯（Jurgen Habermas）、韋瑪（Albercht Wellmer）等，其社會批判理論，儘管偏重點有所不同，但都直接或間接地關聯到大眾文化批判，因此，針對此一主題作論述時，他們的作品自然都不應有所忽略。然則，本文限於篇幅，所欲探討的對象僅限於霍克海默、阿多諾及哈伯馬斯這三位，希望藉著對他們的研究，凸顯出該學派批判大眾文化的一般趨勢及其重要轉折。

### 一、霍克海默、阿多諾的「文化工業批判」

#### (一)何謂「文化工業」？

「大眾文化」或「通俗文化」（mass or popular culture）這類稱謂，霍克海默和阿多諾都不喜歡採用。在《啓蒙的辯證》中，他們首先使用了「文化工業」（culture industry）一詞來取代之。（註一）之所以如此，據阿多諾的說法，是想要避免使用前述稱謂者一項共同

---

\* 作者為本校校友，現任職於世新傳播學院新聞系副教授。

註一：T. W. Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*（以上簡稱DOE），translated by John Comming (New. York: Heder and Herder, 1972).

持有的錯誤觀點，亦即誤認為此種文化是由群眾本身自發地產生出來的。（註二）恰相反，在他們看來，這類文化產品的產生，只是基於一種被「挑起和操縱」的需求（註三），因而並不符合人們真正的需要。儘管如此，他們偶而仍使用「大眾文化」一詞，但基本上是從「文化工業」的意義上來應用著。（註四）

說「大眾文化」不是群眾自發的產品，這意指在當代所謂發達的資本主義社會中，文化藝術已失去了文藝復興時期那種「自主」的形式和風格，變成了投合市場需求的商品。（註五）其次，它也不同於地域性的民俗文化（local and folk culture），因為潛藏其中的自尊（pride）和叛逆性（rebelliousness），在整合到新風格的過程中被泯除，轉為全然無個性表現的作品。（註六）

這種乍看起來是人們真正需要的流行大眾文化，究其實際不過是被操控的「假需要」（false needs），果真如此，那麼所謂的「真需要」又是什麼？它如何產生？這關聯到「需要」產生的時代背景，就是說，在他們看來，只有在既存財產關係和市場競爭，質言之，即資本主義被廢除後，真正的需要才能顯現：

「當這種靜態的處境結束時，需要將會顯得和現在完全不同。如果生產被重新導向，以符合人們未受制約、未加任何限制的〔自主的〕需要……那麼，需要本身就會發生決然性的轉變，目前這個〔歷史〕階段的一個本質部份，就是真需要和假需要無法區分。」（註七）

如是，人們真正的需要乃是按其個性表現，在尊重其自主性前題下所自發產生的需要。這在自由資本主義（liberal capitalism）階段固難辦到，在發達資本主義的社會中更辦不到。因為，在當代，當資本主義體系的再生產更形困難時，統治的資本家就更有必要利用一切可

---

註 二：David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas* (London: Hutchinson & Co., 1980), pp. 90-91. T. W. Adorno, "Culture Industry Reconsidered", trans. Anson G. Rabinach, *New German Critique*, vol. 6 (Fall 1975) (1964 年寫的，1967年在廣播中首度發表)，p. 12.

註 三：Max Horkheimer, "Art and Mass Culture", *Studies in Philosophy and Social Science* vol.9, no.2 (1941), pp.302-3.

註 四：Held, *Introduction to Critical theory*, p.91.

註 五：萬力主編，《現代西方哲學辭典》（北京：求實出版社，1991年），頁69.

註 六：同註四。

註 七：T. W. Adorno, *Prims* (London: Neville Spearman, 1967), p.109.

利用之手段，來維護其既得利益，維護現況。這不僅包括了政治、經濟手段，而且還要通過晚近飛躍發展的現代科技和大眾傳媒，來對人們的文化生活領域作進一步的入侵，藉以全面掌控他們的意識。而「文化工業」正是在此背景下應運而生。

顧名思義，「文化工業」是指文化的工業化，指它與大量生產之消費品及娛樂產品間的相似性。這類產品都是為了大量消費而生的，它並且表現了商品化、標準化（*standardization*）和高度理性化（*rationalization*）的特徵，而其生產、消費過程中，個人之創造性或抹煞或深受限制。這裡，包含了一種辯證性的反諷，即傳統上文化被視為是個人創造性的表現，人道價值的所在，與工業的非人性是相對立的，而「文化工業」則意味著文化之非人化的轉化。當然，「文化工業」不能單從字面來理解，事實上，它也包括了那些表現為個體生產形式的文化產品，不過，即或如此，它們仍不免沾染了標準化、（促銷、分配）理性化以及限制個體性的特徵。（註八）

## （二）文化工業與大眾傳播媒介

對霍克海默和阿多諾言、報紙、雜誌之外，電子樂器、收音機、電影和電視等這些由現代科技進步所發展的大眾傳媒，都是文化工業得以成就其宰制（*domination*）的主要手段。

以電子樂器為基礎之流行音樂，阿多諾認為，這些結構簡單、旋律反覆、機械敲打的公式化作品，使得聽眾不由自主的產生了機械化的反應，他們原先具有的獨立思維和豐富的想像力都瓦解了，欣賞力也退化了。不僅如此，這種音樂文化往往還同消遣娛樂、廣告宣傳混在一起，甚且音樂及悠揚莊嚴的屬性也被用於廣告。（註九）當音樂作品被當成商品並因而大量生產之際，人們對於音樂的崇拜就異化為對音樂的所能取得的交換價值的崇拜，消費者所欣羨的乃是為購買音樂會門票所付出的價款。流行音樂所造成的這種對音樂之文化商品的偶像崇拜，阿多諾稱之為「音樂拜物教」（*musical fetishism*）。（註一〇）

進言之，對於聽眾言，這類物化的、標準化的和公式化的音樂作品，並無法被當成是有

---

註八：Adorno, "Culture Industry Reconsidered", p.14.

註九：歐力同、張偉，《法蘭克福學派研究》（重慶：重慶出版社，1990），頁287-289.

註一〇：T. Adorno, "On the Fetish-Character in Music and the Regression of Hearing" in Andrew Arato and Eike Gebhardt eds., *The Frankfurt School Reader* (New York: Continuum 1982), p.279.

意義的整體來聆聽，它只是表現為由無關片斷不連貫組合的混成曲：

「最後，這些作為拜物教化之基礎並且成為文化商品的作品，它們經歷了體質的變遷，變得庸俗化了。〔與音樂藝術〕不相干之消費破壞了它們……，對作品內在結構的物化效果，使得它們被改造為種種突兀的集合，經由高潮和不斷的反覆，使聽眾印象深刻，但對整體組合卻毫無印象。」（註一一）

依阿多諾的意見，事實上，正是這種不作任何連貫開展的音樂，給人們提供了「永遠同一」的有形的暫存性，而有助將現況強化為一種不可避免的命運，（註一二）使人們不試圖去改變它。

收音機是流行音樂的主要載具，因而也具有刺激「標準化」這類腐化身心的效果。阿多諾認為，這固然與資本主義的交換倫理有關，但也明顯的關涉到技術理性（*technical rationality*）本身。就是說，一方面，要靠廠商的支持，電台才得以播放；但其傳播內容及傳播方式上「不斷重覆」、「整齊劃一」等特徵，卻反映了技術理性的要求，而此種技術標準有助行政控制的集權化。（註一三）之所以如此，又是因為前述這些特徵，使得「閒暇之人不得不接受文化製作人提供給他們的東西」，（註一四）而不論所提供的是流行音樂、廣告、抑或是廣播劇、新聞、政治人物的宣傳等都是一樣。霍克海默和阿多諾且曾以之與電話機對比，進一步來凸顯技術理性的強制性。據他們指出，電話用戶還可自由表達自己的思想，而得扮演主體的角色，而收音機則使得所有參與者都變成聽眾，並且命令地要他們收聽對所有人都一樣的節目，它們缺少選擇，不能對話。（註一五）結果，「它不像電影工業，在自己的範圍內還允許自由主義的傾向，商業性廣告系統的技術結構是不允許接受自由主義傾向之影響的，廣播系統是一種私人企業，但是它已經代表了整個國家的權力」。（註一六）

霍克海默和阿多諾正是看到廣播系統中所體現的這種反自由主義的強制性傾向，因而又

---

註一一：Ibid., p.281.

註一二：馬丁·傑，《阿多諾》（台北：桂冠，民 81 年），頁 130.

註一三：Martin Jay, *The Dialectical Imagination*(Boston: Little, Brown and Company, 1973), p.193. DOE, P.159.

註一四：DOE, p.124. 《法蘭克福學派研究》，頁 289.

註一五：Ibid., pp.121-122.

註一六：Ibid., p.159.

進一步指出，正如印刷術對於宗教改革一樣，收音機對法西斯具有同樣的功能——締造了他們的事業，在此，「收音機成了領袖的傳話筒」，「用盡了人們的美妙詞句去宣傳虛假的東西，這就是收音機的內在趨勢，它使推薦成了命令」。（註一七）

至於電影，霍克海默和阿多諾所採取的態度並不同於班傑明，後者對於電影的進步要素尚加以肯定，而他們則全然予以否定。在他們看來，電影的生產組織，以好萊塢為例，與工業的生業並沒有什麼實質的差異，也使用了標準化的公式和一貫的生產技術來大量生產影片，以為純粹商業性（而非文化性）的目的服務。除此而外，電影還有助泯除「幻想」原有之功能。使得對現實有距離的批判反省態度無所依恃。這是因為電影具有一種模糊現實與幻想之間界限的作用，使得觀眾認為「電影就是外面大街上發生之事況的延續……電影本應該是嚴格地反映了日常感覺的世界」，（註一八）當「現實生活變得無法與電影〔虛構的生活〕相區分」時，「電影就極度造成了對幻想的威脅，就觀眾而言，沒有給想像和反思留下一點餘地」，觀眾無法在電影結構範圍內作出反應，此反應既能背離其精確細節而又不失去故事的線索。」（註一九）結果，「電影總是用它的内容教育觀眾，促使觀眾直接用它去衡量現實」，而有助約束觀眾的「主觀創造力」「能力的思維」，使得「生活對影迷們更容易一些」，（註二〇）進而有益於現況的穩定。

最後，關於電視，早在四〇年代初期霍克海默和阿多諾就已指出，它將會是文化工業最有力的部分：

「電視旨在綜合無線電廣播和電影，它之所以延遲，只是因為各方的利益尚未協調好，而其後果則將是十分巨大的，將會劇烈減少美的質素。到了明日，目前還為薄幕遮蔽以致隱蔽不清的一切文化工業品的同一性（identity），就可能進一步予以公開，而嘲諷性地實現了華格納總藝術〔按：即將所有藝術溶冶一作品內〕的夢想」（註二一）

他們還預見這種後果，就是作為文化工業的新環節，電視將會使得當代對文化商品化的

---

註一七：Ibid.

註一八：Ibid., p.126.

註一九：《阿多諾》，頁133. T. W. Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton (N. Y.: Seabury Press, 1973), p.41.

註二〇：DOE, p.126 & 146.

註二一：Ibid., p.124.

崇拜大為增強，因為它們含攝之商品訊息甚至會使得電影都為之相形見拙。（註二二）

### （三）文化工業作為一種「新」意識形態

通過大眾傳媒，文化工業產品得以入侵吾人之日常生活世界，進而形塑吾人之日常意識（*everyday consciousness*），用葛蘭西（*Antonio Gramsci*）的話來說，就是得以再生產資產階級對工人之文化霸權（*cultural hegemony*），操縱現存的社會同意，而為社會整合奠定一社會心理基礎。如是，當法西斯通過暴力鎮壓來破壞公領域（*public realm*）並維繫其統治時，文化工業則哄騙人們回到家中或進入電影院，在那裡，它供應了表現消費主義立場的媒介觀點以及逃避現實的娛樂消遣，以便默默地對人們進行意識形態的教化。讓觀眾在滿足消費的飢渴中，在身心鬆散的娛樂中，被動的去消費文化工業所提供的見解。至於其手法，則不外乎通過不斷的反覆和再生產總是類似的肯定現世生活方式觀點，再將廣告、文化、訊息和縱操的向度結合一起，使觀眾習慣去接受現存的社會乃是再自然不過的事。在此同時，作為個體性，作為批判知識之最後堡壘的私領域（*private realm*），亦將不免為無孔不入的文化工業產品所滲透，終而成就了一個「全面行政管理的社會」（*the totally administered society*），正如霍克海默所指出：

「家庭逐漸瓦解，私人生活改造為休閒生活，休閒又例行化了，以至每一細節都在監控之下，成為玩棒球、看電影、購買暢銷品和聽收音機這種例行化的休閒娛樂。結果，人們的內在生活（*inner life*）消失了。事實上，文化在被這種操縱之樂（*manipulated pleasures*）所取代之前，早已表現了遁世的特點。人們遁入私有的概念世界，重新建構他們的思想，以待機緣成熟時，憑以重新安置現實。此種內在生活及其理想於是變成保守的要素。但是隨著此種遁世能力的喪失……人們也失去了理解另一不同世界的力量，此另一世界即是藝術世界。」（註二三）

霍克海默這裡所指的「藝術」，是指與大眾文化相對立的所謂「真正的」（*authentic*）藝術。對於此種「真正的」藝術，法蘭克福學派的成員多半相信，乃是一種自主、自律的藝

---

註二二：Ibid., p.161.

註二三：Max Horkheimer, *Critical Theory* (N. Y.: Seabury, 1972), pp.277-278.

術，它給批判提供了規範性的依據和理想，並可以成爲解放潛力的源泉；反之，文化工業所生產之大眾文化則執行意識形態的功能，它爲現況辯護，對群眾進行欺騙、操縱。進言之，此種意識形態還是一種「新」意識形態，較諸舊意識形態，它不承諾任何未經科學證實的理想，只是永恒地去反覆自始同一的東西：

「群眾性文化十分堅定地……嘲弄舊的夢想……它把這些夢幻和理想看作是不合時宜的感情和意識形態。新的意識形態是把當下這個世界本身作爲對象……它崇拜事實，把尚有爭議的現存世界提昇到事實的王國，而將自己侷限爲只是對事實作小心謹慎的描述。」（註二四）

作爲「新」意識形態，文化工業既然只是一昧崇拜現實，剔除了任何「可能性」的要素，那麼在此種文化產品的灌輸誘哄下，個體性的實現，自不涵蓋任何超越現實、批判現實的向度，個人之自主性自無由實現，它只能去反映並認同文化工業所教化的社會典型人物。結果，到處都充斥了假的、虛幻的個（體）性（*pseudo-individuality*），以之作爲對現實中個體性消褪的補充。如是，隨著文化工業的不斷發展，在社會方面將會是全面宰制之行政管理社會的出現，而在個人方面，則預告了個體性的終結。因此，當文化工業被理解爲這種「新」意識形態時，霍克海默和阿多諾對當代社會的診斷，遂傾向一種悲觀的結論。（按：關於「新」意識形態與舊意識形態進一步的對照，請參見下文）

## 二、「文化工業批判」所留下的問題

作爲馬克思主義的一支，霍克海默和阿多諾的大眾文化批判，的確突破了「正統」馬克思主義的某些盲點，一般論者咸指出，他們著重從文化上層建築來批判資本主義，遠較「正統」僵化的「經濟決定論」爲優。然則，不僅如此，更可貴之處，還在於他們尚能體察時代脈動，注意到大眾傳媒的意識形態教化功能，從而也就注意到吾人常識世界中之流行意識形態（*prevailing ideologies*）這個層面。換言之，他們不像過去的馬克思主義者，他們即或能注意到文化上層建築的不可化約性，但往往也只著重在相應於「高雅文化」（*high culture*）這個層次的意識形態功能，卻忽略了對應於「低俗文化」（*low culture*）此一層次之意識形態的作用。前者，亦即所謂「舊」意識形態，往往是一套具邏輯性之觀念組合，就是說是一

註二四：DOE. pp.147-148.

套明確清晰且首尾一貫的理論體系；當它去觀照現實世界時，它高高在上，又反過來庇蔭現實世界的體制，為其辯解。而後者，對應於「低俗文化」之流行意識形態，則根本就是社會實在的一部分，它以大量生產之文化產品為特徵，為發達資本主義社會的穩定，提供了大量的「社會水泥」（social cement）。進言之，當前者作為意識形態時，它反映現實，但仍具有「合理的內核」（rational core），具有烏托邦的向度，因此才得以對社會現實維持某種程度的獨立性，而可以給批判現實提供規範基礎（normative foundation）；而後者，作為現實的一部分，則完全取消了此種超越的烏托邦向度；它是含糊其詞的不做任何承諾，對於任何非現實的非實證的事物不置一詞；表面上，它是通過娛樂和閒暇消遣的提供，使人們暫時逃避了日常生活中的責任及其單調乏味的工作，事實上則在鞏固人們所要逃避、反抗的現存秩序，通過商品化、理性化、齊一化、標準化以及永恆反覆同一的東西，讓人們無法認清自身真正的需要和利益以及現實不合理、非人性的處境，進而習於現況並視之為當然而不起反抗。

如是，這種在文化上層建築領域內，不忽視大眾傳媒之角色，並進而掌握到社會世界之種種符號形式的宰制作用及日常意識的物化、工具理性化，這乃是霍克海默和阿多諾能提出「新」意識形態批判或文化工業批判的主要關鍵，同時也是他們批判發達工業社會最殊勝之處。

然則，霍克海默和阿多諾的這種批判，卻導至了一種悲觀的結論。他們在這種普遍蔓延的、通過時下大眾媒體所傳播的大眾文化中，看不到任何解放的希望。而揆諸實際，這似乎有背當代社會歷史的發展（特別是蘇聯、東歐變局之後的現實）。而事實上，阿多諾在晚年，也多少對其前述的悲觀診斷作了讓步，承認主流之文化工業中也可能含攝有某種批判的潛力：

「文化工業的意識形態本身在操縱大眾的嘗試中，已變得與它想要控制的社會一樣，內在的含有對抗性，文化工業的意識形態含有它自己的透明性。」（註二五）

阿多諾及霍克海默之所以有此誤診，據湯普孫（J. B. Thompson）指出，這關聯到他們理論中那種總體化的（totalizing）、且往往是悲觀的關於當代社會的概念，而後者又源自馬

---

註二五：T. W. Adorno, "Transparencies on Film", *New German Critique*, no.24-25 (Fall-Winter 1981-82), p.202.



克思（Karl Marx）和韋伯（Max Weber）等作品中所假定的關於現代社會發展過程中文化轉型方面的大理論（the grand narrative of cultural transformation）。鑒於此種宏觀性敘事指出了某種普遍的趨勢，而霍克海默及阿多諾又將此普遍趨勢推到人類歷史的開端，以致形成了一過度簡化的社會歷史觀，而在此種社會歷史觀的籠罩下，湯普孫認為，他們既不能對大眾傳媒及其效果作出周全的觀照，對於文化工業的「社會水泥」作用也不免誇大，終而肇至了對社會和個人的悲觀論點。（註二六）

前述所謂在馬克思及韋伯理論中有關之「文化轉型的大理論」，在此，可簡單的概括如下：當工業資本主義興起，前工業時代的文化領域也跟著發生了改變。前工業社會之宗教和神話意識，逐漸為重視此世價值的俗世信仰體系或意識形態所取代。此種俗世的信仰，在宗教和神話世界觀消褪後，可以給人們提供意義架構，定位並動員政治行動。隨著社會關係不斷的祛除神話（demystification），馬克思相信最終會給無產階級的解放提供前題。而韋伯則以現代世界之「解除魔咒」（disenchant）來界定此一趨勢，他認為這將使得社會生活中理性化（rationalization）這種非人的力量不斷增長，終而吞噬個體，成為個人無可避免的「牢籠」（iron cage）。（註二七）

晚近，當文化領域內由於大眾媒介的興起，而有必要給意識形態之性質及角色重新定位時，阿多諾和霍克海默正是因襲著前述這種大理論的形式，並特別扣緊韋伯社會理性化的觀點，再融合馬克思和盧卡奇（G. Lukacs）關於「商品化」和「物化」的主題，來進行對大眾文化的批判。結果，韋伯理性化的「牢籠」，就為他們轉變為文化工業這種「牢不可破的體系」（iron system），而個人在此體系中，則處處受制於無所不在並徹底物化的文化商品。（註二八）

進一步，在《啓蒙的辯證》中，阿多諾和霍克海默又將此種理性化的趨勢，質言之，即所謂工具理性（instrumental reason）的發展過程，往上追溯，越過了資本主義這個歷史階段，一直追回到人類歷史的開端。結果，他們就得出了一種論點：隨著人類知識的成長，

---

註二六：John B. Thompson, *Ideology and Modern Culture* (Stanford: Stanford University Press, 1990), pp.75-76, p.97 & pp.102-109.

註二七：Ibid., pp.76-81.

註二八：Ibid., p.97, 100, 102.

人們增加了對於自然——包括外在自然及人類主體性之內在自然——的征服，使之臣服於技術邏輯的控制，神話、迷信不斷的被摒拒，而科學及工具理性則日益從技術控制的觀點將世界客化。進入資本主義社會，勞動力的商品化，又進一步充實了此種宰制的理路，啓蒙時代的大師們冀圖通過實證科學的發展來解放人類，未料卻將人們推入一更堅實更廣大的牢籠。然則，此種完全受工具理性支配的趨勢，卻與人的本性相違背，亦因而不符合歷史的目的。人的自我陶成以及總體言之歷史應然的發展，不應是對自然的征服，而應是與自然的和解。人類藉著對自然的征服來成就其自我肯定，實源於他們最初對自然的恐懼，並由此引發了對「他者」( *otherness* ) 的病態性抵制，以至到最後此種征服自然式的自我肯定都變成了自我否定和對自我的壓抑，此為啓蒙之計劃乃至西方文明的深層病理。(註二九)

如是，經由此一轉折，馬克思的階級鬥爭史，就為霍克海默及阿多諾改造為一工具理性的發展史。然則，在馬克思的歷史唯物論中，至少，作為歷史開端的初民社會還有一沒有階級鬥爭的階段；而經霍克海默和阿多諾的新詮，人類歷史中卻看不到任何超越工具理性的軌跡，而展望未來，此種理性化的趨勢，隨著科技的突飛猛進，再匯同商品化、物化的傾向，一個極權的行政世界似乎終究無可避免。如此，阿多諾和霍克海默焉能不悲觀。進言之，如果整個歷史實在中，都找不著任何超越工具理性的實質理性基礎，那麼他們自身的文化工業批判又何以獨能置身事外？吾人又焉知批判理性本身不是工具理性的另一偽裝形式？正是在這裡，我們接續到哈伯馬斯對「文化工業批判」的重建。

### 三、哈伯馬斯對「文化工業批判」的重建

在哈伯馬斯的著作中，並沒有那一部作品是特別針對「文化工業批判」或其重建為標的的，但這並不意味著他從未著手這方面的工作。依筆者的看法，這些「重建」工作事實上零星分散在哈氏許多不同時代、不同主題的作品中，以下筆者就試圖將它們綜合起來，視之

---

註二九：See "The Concept of Enlightenment", in *DOE*. 亦請參考洪佩郁、閻月鋒譯《啓蒙的辯證法》的序言（重慶出版社，1990年），See also J. Benjamin, "The End of Internalization: Adorno's Social Psychology", *Telos* (Summer 1979), no.32, pp.50ff. 亦請參見羅曉南，〈批判理論的語言轉折——哈伯馬斯引進溝通理論〉的意義，「中華民國傳播教育發展方向系列研討會論文」，民81年5月，台北中央圖書館，頁5-6.

為是對老一代批判理論家之「文化工業批判」的重建。

概言之，哈伯馬斯的「重建」工作可分三方面來論述：①相應晚近科技的飛躍發展，技術理性（*technological rationality*）過度膨脹而致入侵生活世界（*life world*）的後果，而修正了前述所謂「新」意識形態的內涵。②通過對「布爾喬亞公共領域」（*bourgeois public sphere*）的再發現，重建批判理性在當代的軌跡，為之拉開一歷史向度。③通過溝通理論（*theory of communication*）及相關之歷史唯物論的重建，來為批判理性在歷史或社會進化的發展邏輯中，重新安立堅實的基礎，如此，批判理性之超越文化工業的重重網羅就不致四無依傍。

### （一）對「新」意識形態內涵的修正

首先，就第一點而論，我們知道，在一九六二年，哈伯馬斯寫《公共領域的結構性轉變》（註三〇）時，他曾指出，布爾喬亞社會中相應於大傳媒體之初興（報紙、雜誌）而形成的公共領域，隨著前者之日益發展為大型商業組織而漸次非政治化（*depoliticized*），淪為文化消費的場域，（註三一）質言之，即受制於文化工業，為它所形塑。很顯然，哈氏此時的觀點與霍克海默及阿多諾對大眾文化的批判其精神是一脈相承的，本質上並未脫離馬克思分析所使用的基本範疇，諸如市場法則、商品交換、社會勞動等，在其中，科學技術雖然也被強調，但卻是一種衍生性的、次要的同時還是非獨立的分析範疇。然則，在哈伯馬斯隨後的論著中，他開始將科學、技術視為是晚期資本主義的「獨立變數」，因為，他強調，在晚期（或發達）資本主義社會中，技術進一步科學化了，科技已成為首要的生產力，（註三二）並因而使得晚期資本主義社會出現這樣一種前景，即「社會制度的發展似乎是由科技進步的邏輯所決定」，（註三三）不僅是商品生產的合理化、管理和行政……乃至對休閒、消費行為的控制，哈伯馬斯認為，也都採取了技術控制的形式，（註三四）都為技術理性所滲透。換言之，霍克海默和

---

註三〇：The *Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger with the assistance of F. Lawrence (Cambridge: Polity Press, 1989).

註三一：Ibid., p.161. *Ideology and Modern Culture* pp.112-3. 又詳細論點見本論文第(二)部分。

註三二：J. Habermas, *Toward A Rational Society* (Boston: Beacon Press, 1968), pp.104-105.

註三三：Ibid., p.105.

阿多諾對大眾文化的批判——商品化、（工具）理性化、標準化、消費主義……原先還和馬克思的「政治經濟學批判」維持某種至少是最終的聯繫，在此，勞動力仍是第一位的生產力；（註三五）而哈伯馬斯則轉而強調技術理性的首要影響力，因為，在他看來，當科技已成為「獨立變數」時，國家可因著科技的進步而對市場進行干預時，那麼「社會〔經濟〕與國家〔政治〕就不再是馬克思理論原先界定的基礎和上層建築的關係」，「因此，社會批判理論也不再能建構成只是政治經濟學批判的形式」，「勞動價值理論失效了」。（註三六）

如是，我們可以這樣說，霍克海默和阿多諾的「文化工業批判」（及「工具理性批判」）經歷此一轉折，在哈伯馬斯新的立論中仍然可以成立，但卻必需重新定位，即視之為技術理性批判的延伸；也因此，「文化工業」作為一種意識形態，在哈氏理論脈絡中亦有調整：科學、技術成為新的意識形態，而「文化工業」只在作為技術理性的延伸這個意義上構成了「新」意識形態。至就「新」意識形態的內涵言，仍舊維持了阿多諾和霍克海默原先所指認的這些特徵：它是社會實在的一部分，摒拒了傳統意識形態的超越現實的理想，對於「美好生活」（good life）這類實踐問題保持中立，不置一詞。而以更舒適的物質享受來換取成員的效忠，（註三七）但不同之處則是哈伯馬斯強調它更透明（glassy），更不像意識形態（less ideological），更少採取欺騙的形式。（註三八）又由於「新」意識形態是以公共領域的非政治化為前題，所以當人們普遍缺乏參與公共討論能力時，當人們只是沉迷於統治者所提供之物欲享受的追逐時，政治就變成只是行政管理這種純粹技術統治之事，而一旦這種全面管理的行政社會（totally administrated society）愈來愈有可能出現之際，那麼甚至從工具主義出發所進行的這類辯護也都不再有必要了，是以晚近哈伯馬斯在其《溝通行動理論》一書中，當論及「生活世界殖民化」（colonization of the life world）時，才會有「假意識」已為「片斷意識」（fragmented consciousness）所取代，以及傳統特殊歷史處境下之意識形態批判有必要改絃易張的說法，（註三九）這就關聯到溝通理性的重建，稍後將予交待。

---

註三四：Ibid., p.55.

註三五：鄒鐵軍、秦光濤等著，《現代西方哲學》（長春：吉林大學出版社，1991年），頁298.

註三六：Toward A Rational Society, p.101,104.

註三七：鄒鐵軍、秦光濤等著，前揭書，頁300.

註三八：同上，頁300. Toward A Rational Society, p.111.

## (二) 布爾喬亞公共領域的再發現

在《公共領域的結構性轉變》一書中，哈伯馬斯點出了一個規範性和歷史性的批判理性的概念——公共領域。說它是一個規範性的概念，是因為它體現了布爾喬亞的理想——一種民主、平等參與、自由討論的共同體；說它是歷史性的，是因為它具體落實在布爾喬亞初起的「自由主義的」階段，當然，也正因為此種歷史處境的限制，此公領域還只表現為布爾喬亞的有限形式。（註四〇）儘管如此，它至少給批判理性找著了衝破工具理性之歷史依據，即或此依據只是如春光乍現般的短暫。

所謂「公共領域」是指這樣一個領域，在其中，私有之公民聚集一處來參與公共事務的討論。這種公開的討論，基本上，每個人都是平等的，都有同樣的權利進入此公共領域，加入討論，它最初的體現大約是在十七世紀後期到十八世紀初，當時倫敦、巴黎的許多知識份子常在沙龍（salons）和咖啡屋聚會，起初是討論文學問題，後來則轉為政治問題，包括國家政策及政府事務等。而同一時期新興之印刷形式的大眾傳媒——如新聞信（news sheets）、報紙，則為之傳遞訊息，進而給政治討論提供公共論壇，形塑輿論。爾後，隨著國家政治的發展，新聞自由的增加，公共領域的這些特色及功能就多少在歐陸法制化了。（註四一）

在自由資本主義階級所實現的這種公共領域，仍不免受限於其布爾喬亞之形式——譬如，它將私產擁有者等同於一切人，因此，「對一切人開放」，究其實質，只是對少數有產者（往往也是有教養之知識份子）開放之「意見自由市場」。儘管如此，哈伯馬斯認為它所體現的這種「公共性」（publicity）的原則和理念——即私人的意見可通過公民自由公開的理性，討論而轉為公意——卻超越了它所實現之有限歷史形式，（註四二）申言之，亦即它是一種以資本主義自由競爭市場為型模的意見市場，在現實的市場中，勞動力的買者和賣者通過自由訂契約、等價交換以及利潤追求而形成之彼此關聯，有限的實現了自由、平等、博愛這

---

註三九：J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol.2, trans. T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1987), p.355.

註四〇：Robert C. Holub, *Jurgen Habermas: Critic in the Public Sphere* (London: Routledge, 1991), p. 3.7. J. B. Thompson, *Ideology and Modern Culture*, p.112.

註四一： *Ideology and Modern Culture*, pp.111-112.

註四二： *Ibid.*, p.112.

種布爾喬亞的理想，同樣的，布爾喬亞的公共領域亦在其意見自由市場中片面的體現了此種理想，「公共性」原則正是此理想的一種概括。哈伯馬斯似相信，去實現一種沒有任何禁制的公共領域，並不需要像馬克思那樣，通過暴力革命推翻現存秩序才能達成。（註四三）

然則，鑒於此種公共領域源起於現代化所肇至之公權力（*public power*）與私領域（*private realm*）的分離——公共領域乃是二者之媒介，是以當這兩方面一旦相互滲透，就必然會危及公共領域。（註四四）這一過程從上一世紀即開始發生，如議會之逐漸淪為利益團體角逐利益的場所等，而到本世紀，國家藉著福利國之名對公共領域妄行干涉，再者，如意見之自由交換轉為較非民主之公共關係所取代……在此同時，大眾傳媒也隨著科技發展而商品化了，原先得以進行批判之理性討論的公共論壇，亦已淪為文化消費的場域，通過文化工業產品的操控，一方面有助於個人的非政治化、私人化（*personalized*），從而為利益團體之促銷目的服務；另一方面，政治領袖和政黨亦得以之為憑藉，來對政治問題的表述進行「準」商品化的包裝，以保住群眾的喝采；至於群眾則被排斥到公共討論與決策參與之外，這結果就是，哈伯馬斯指出，公共領域的「再封建化」（*refudalization*）。（註四五）

如是，儘管在《公共領域的結構性轉變》中，哈伯馬斯為批判理性拉開一歷史向度，顯示「文化工業批判」在歷史中並非毫無規範依據，因而免除了或至少是減輕了「批判」自身亦可能是工具理性體現的疑慮。但是，誠如何魯伯（*Robert C. Holub*）所指出，哈伯馬斯在此仍多少感染了霍克海默和阿多諾「文化工業批判」之悲觀氣氛——大眾文化和工具理性侵入（理應作為溝通實踐之）政治領域至深且鉅，以至不存在有任何與之對立之活動空間，而不得不承認布爾喬亞自由主義階段之公共領域已一去不復返了。（註四六）

### （三）重建「文化工業批判」之規範基礎

但是，如果布爾喬亞的公共領域已經非政治化，那麼「文化工業批判」其規範基礎就又

---

註四三：*Jurgen Habermas: Critic in the Public Sphere*, p.6.

註四四：*Ibid.*

註四五：*Ibid.*, *The Sturctural Transformation of Public Sphere*, p.207. *Ideology and Modern Culture*, p. 113.

註四六：*Jurgen Habermas: Critic in the Public Sphere*, p.8.

成了問題了，就是說，無法依據其中所概括的布爾喬亞理想（在此是指「公共性」之原則和理念）來對文化工業所形塑之物化現實進行內在批判（*immanent critique*）。當然，這並不是說，公共領域的重建對「文化工業批判」的困境毫無助益，而是說，應加以重新定位：它駁斥或至少是減輕了「批判」本身仍是一種工具理性的疑慮，同時也顯示了「文化工業批判」的規範依據，在歷史長河中並非毫無軌跡可循，只是過去未曾正視罷了。但亦僅此而已，畢竟，過去的規範依據並不能就作為當下的判準，布爾喬亞「新」意識形態中對抗現實之理想性的消逝，使得批判理論家過去所沿用之「內在批判」的模式無法再被爰引，為此哈伯馬斯必需另尋出路，用何魯伯的話來說，即「另闢蹊徑以重拾其希望之光」，（註四七）這就關聯到哈伯馬斯稍後所歷經之「語言的轉折」（*linguistic turn*）。

所謂「語言的轉折」，簡言之，即哈氏企圖在批判理論的傳承中，發展出一種「溝通理論」，這對於哈伯馬斯言有多重意涵，（註四八）但就「文化工業批判」而言，則意指：通過對這種在我們生活實踐中比「工具性行動」（*instrumental action*）更基本的「溝通行動」（*communicative action*）作解析，來向吾人顯示布爾喬亞之公共領域所體現的「公共性」原則，此一理想早已預設在我們的日常語言溝通中。因此當布爾喬亞之公共領域「再封建化」以後，批判理性仍可在此處找到它底規範基礎。

據哈伯馬斯指出，我們一切的溝通行動中，都預設了某些可以「通過反覆論辯而予以補救的有效性聲稱」（*discursively redeeming validity claims*）——真理聲稱（*truth claim*）和正當聲稱（*rightness claim*），亦即當它們的有效性受到質疑時，可以通過反覆理性討論來加以辯護。（註四九）進一步，此種理性討論又預設了他所謂的「理想言辭情境」（*ideal speech situation*）。這是指一種完全排除溝通內外障礙的言辭情境，在其中，所有參與者都能夠有平等的機會來擔任對話角色，而彼此一切的詰疑暨共識的達成，又唯是以「較佳論證」的力量為憑，而非基於偶然或是系統性限制。（註五〇）正是這種可謂是「語言溝通結構內所

---

註四七：Ibid.

註四八：〈批判理論的語言轉折〉，頁1。

註四九：J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol.1, trans. T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), p.10, 22. "What is Universal Pragmatics?" in Habermas' *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon Press, 1979), pp.63-64.

預設的「公共性原則」——「理想言辭情境」，哈伯馬斯認為可以作為批判理性的規範基礎或「文化工業批判」的判準：

「理想言辭情境既不是一種經驗現象，也不完全是一種觀念建構，而是我們在參與理性討論之際不可或缺的相互假定。此一假定可能違背事實，但不必然違背事實，它在溝通過程的運作上，仍然是一個有作用的幻構（operatively effective fiction）……它可以當成任何實際上所達成之共識的一個判準……它既是一種期待，但同時又實際發生作用。」（註五一）

與「舊」意識形態所承諾的理想一樣，「理想言辭情境」之所以能夠成為新構的判準，原因之一即在於它與現實有距離，然而與現實的距離並不就保證它可以作為新的判準，這還由於它所具備的「理性」特徵，就是說它是一種可以超越工具理性（包括技術理性）之限制同時又給後者定位的「溝通理性」（communicative rationality）。之所以稱它是「理性的」或「溝通理性」，是因為唯其在「理想言辭情境」的條件下，我們溝通行動中所預設的那種可以「通過反覆論辯而予補救的有效性聲稱」才有其可能，而此又意味著溝通行動主體之言辭行動的「可批判性」（criticized）、「可否證性」（falsifiability），就是說要不斷的經過「批判——自我批判」的檢證程序，來對可能的錯誤（或誤解）作修正（辯解），是以這是一種開放的、反省的、不武斷的立場，質言之亦即一種通過溝通而得以達致的「理性的」立場。（註五二）當然，也正因為在溝通理性中體現了「批判——自我批判」這種雙重的反省態度，所以相互溝通之主體，才可能在這種不斷的自我反省以及對他人而言的自我反省中，開顯每一自我、成就每一自我。如是溝通理性所涵蘊的這種「相互承認」（reciprocal recognition）及「互為主體性」（intersubjectivity）的要素，就使它超越了工具理性那種「只知有我而不知有對方」而實際上則是「自我否定」的宰制邏輯。（註五三）

---

註五〇：J. Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1975), p.108. 黃瑞祺，〈批判理論與現代社會學〉（台北：巨流，民國 79 年），頁 229。

註五一：T. McCarthy, *The Critical Theory of Jurgen Habermas* (Cambridge, Mass., The MIT Press, 1981), p.310. 黃瑞祺，前揭書，頁 141。

註五二：羅曉南，〈哈伯馬斯歷史唯物論重建之研究〉，政大東亞所博士論文，民國 78 年 6 月，頁 95. Antony Giddens, *Social Theory and Modern Sociology* (Stanford, California: Stanford Uni. Press 1987), p.229.

註五三：參照〈批判理論的語言轉折〉，頁 16-18。



然則，對於工具理性，哈伯馬斯亦未像霍克海默、阿多諾乃至馬庫色那樣一味否定，事實上，在他看來，這樣的態度太不切合實際，工具理性的問題並不在於它本身，而是在於它底過度膨脹，是故因應之道，在於善加定位，而「溝通理性」正因為具備了前述的「反省性」，故可為前者定位。換言之，就文化工業而言，哈氏所持的態度不是像清教徒式的全然拒絕，而是經由「理性討論」來釐清其分際。

進言之，既然此種作為「判準」的「理想言辭情境」是我們一切溝通行動中所預設的，故又可將它視之為是內在於吾人溝通實踐中的「目的」（telos）。易言之，它是一種「應然」，但不只是一種形式性、純粹抽象的「應然」，而是已經默默體現在吾人日常生活實踐中，其至多少落實在我們制度中的「應然」——吾人歷史中所出現過的制度，多少可以按邁往「理想言辭情境」，減少扭曲溝通的方向重建其序列，而布爾喬亞階段的公共領域正是此序列中的一個環節，它底消逝，並不致使批判理性在現實中四無依傍，因為，在我們的生活實踐中，這種「執拗」且「從不緘默」的對理性的主張（claim to reason），這種可謂是具備了「頑強之超越力量」（a stubbornly transending power）的「理想言辭情境」（註五四），仍然可以為吾人之大眾文化批判提供規範基礎。

#### 四、結 論

面對當代大眾文化的普遍泛濫，霍克海默和阿多諾提出了他們尖銳的批判，指出了其中所體現的商品化、標準化、齊一化、意識形態宰制，消費主義乃至抹煞個性、創造性等病徵，而綜言之，一句話，社會總體物化或工具理性化的表現。證諸往後事實的發展，他們的觀點，顯然過度負面。然則，何以有此疏失？是否是因為他們是精英份子嫌惡一般大眾及現實社會所致？（註五五）當然不是。事實上席爾斯（Edward Shils）所加諸的這項罪名，完全未顧及

---

註五四：R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), p.195. J. Habermas, "A Reply to my Critics," in *Habermas: Critical Debates*, ed. J. B. Thompson and David Held (London: The Macmillan, Press, 1982), p.227.

註五五：A. Shils, "Daydreams and Nightmares: Reflection on the Criticism of Mass Culture", *Sewanee Review* 145, no.4 (Autumn 1957) p.606. Douglas Kellner, *Critical Theory, Marxism and Modernity* (Cambridge: Polity Press. 1989), pp.139-140.

他們以「文化工業」一詞來取代「大眾文化」的用心。自始，他們就謹慎的將「文化工業」與群眾自發產生的文化區別開來，而真正代表群眾的民俗文化（folk culture），他們也從未加以批判，反之，他們能正視其他馬克思主義前輩所未曾正視過的「低俗文化」領域，並強調在此領域內給群眾保留自主創造空間的重要性，單就這一面來考量，反可視為是他們重視一般人民大眾的佐證。

平實言之，社會理性化的總趨勢此一宿命性的背景認知，才可謂是造成他們疏失的主要原因。不僅如此，這種過度悲觀的大理論，同時也動搖了批判理論本身——批判的規範基礎。而哈伯馬斯重建「文化工業批判」，其主要著力處正是在此，簡言之，即對溝通理性的重建，然則，哈氏對「文化工業批判」的重建還有另一面向，即對所謂「新」意識形態的重新定性。單就時間順序而言，後面這項工作完成在先，但應注意的是它仍要以前項重建工作為前題。我們如未能掌握此一分際，就可能會像湯普孫那樣，對哈伯馬斯作出不盡公正的評論（詳后）。為了對此論點作充分交待，這裡我們有必要先回顧一下哈氏對「新」意識形態重新定性的要義。

我們知道，在霍克海默和阿多諾看來，文化工業作為此「新」意識形態，不同於過去之處，固然在於它不承諾任何超越的理想，但仍強調它是對大眾的一種欺騙。而當哈伯馬斯將科學技術視為「新」意識形態時，甚至連其「欺騙性」也不強調了，反而強調它的「透明性」和甚少（意識形態）說教的特點。換言之，在霍克海默和阿多諾的「新」意識形態中，還要利用大眾對經驗事實的崇拜，通過對現實的美化，來為自身辯解；而到哈伯馬斯手上，連這一層也免了，通過技術操縱，窒息人們的批判能力、自主意識，終而肇至公共領域的「非政治化」，當人們只一味耽迷於舒適之物質生活享受，對任何形式的辯護卻不再感覺趣時，全面行政管理的技術統治時代就來臨了，這才是「新」意識形態能遂行其宰制的秘訣，而文化工業作為技術理性的延伸，其意識形態功能自然也彰顯在其「操縱性」而非「欺騙性」上，儘管這兩方面亦可能有重疊之處。結果，晚近當哈伯馬斯寫《溝通行動理論》時，才會有「假意識」已為「片斷意識」所取代這種看來極度悲觀的說法。依筆者的意見，湯普孫似乎正是從這裡出發，就是說，以此為前題來理解上述哈氏第一項重建工作（溝通理性重建），才會得出筆者前述所謂「不盡公正」的評論。概言之，湯普孫在評論哈氏過度凸出文化工業

之整合力量及意識形態（或「社會水泥」）的功能時，指出這固然是因為他忽略了大眾傳媒的兩面性，只一味強調其負面作用所致，但究極言之，仍要歸咎於那種來自霍克海默和阿多諾社會理性化之大理論的影響。而晚近當哈伯馬斯著手寫作《溝通行動理論》時，湯普孫認為，「在諸多方面」仍然維繫了這種文化轉型方面的大理論，延續了那種「極其狹隘的」、「綜合性和總體化的世界觀」，以致得出了現實中「意識形態終結」的論點。（註五六）

在此，湯普孫似乎忽略了哈伯馬斯「重建溝通理性」之努力這一面，而只偏重於他（以重建之溝通理性為依據）對現實社會文化理性化的診斷這一面。很顯然，如果我們不同時觀照前者，那麼就無異承認哈氏對現代社會發展的解釋，包括他對「溝通理性的重建」，不過就是霍克海默及阿多諾社會理性化論點的新版本而已：就霍克海默和阿多諾言，歷史是一部工具理性史；而就哈伯馬斯的立場而言，歷史則是一部扭曲溝通史，其中所體現的宿命邏輯並無二致。湯普孫討論中所隱含的這種見解，單就哈伯馬斯之早期作品（如《公共領域的結構性轉變》）而論，或不為過，因為公領域的「再封建化」，使得哈氏一度拾回的「希望之光」，又失其所在，（註五七）然而，當晚近歷經了「溝通理性的重建」後，此一見解就成問題了。因為，儘管在現實層面，在公共領域的「非政治化」方面，在「意識片斷化」……這方面，哈伯馬斯態度似乎依舊悲觀；但在規範性向度上，在理想性上，在「可能性」這個層面上，哈伯馬斯可謂又「重拾其希望之光」。表現在文化轉型之大理論上的說法則是：誠然，歷史仍是一部扭曲溝通史，但卻是一部邁往「理想言辭情境」的扭曲溝通史，在其中，此一「希望之光」從不緘默，它總是執拗的體現在吾人日常的生活實踐中，且多少落實在吾人之制度中。

不僅如此，如果我們將「可能性」聯結著「現實性」來理解，我們將會進一步看出湯普孫評論的限制。我們知道，儘管對現實失望，但哈伯馬斯卻對那些從事社會運動的異質性團體給予肯定，視為是對抗當代社會意識普遍理性化的一種「不同的聲音」。（註五八）這種目前還存在於邊陲位置的「不同的聲音」，雖不足以代表批判理性本身，亦即並不因此而給公

---

註五六：*Ideology and Modern Culture*, pp.115-118.

註五七：同註四六。

註五八：Rick Roderick, *Habermas and the Foundation of Critical Theory* (London: The Macmillan Press, 1986), pp.135-136. *The Theory of Communicative Action Theory*, vol.2, pp.393-394.

共討論衝出更多的空間，但只要它們仍存在，一當時機適當，就可能通過此「不同的聲音」的媒介，將前述之「可能性」轉為「現實性」，亦即使得人們集體意識結構內所積貯之理性討論的潛力有所紓解。如是，只要此類「不同的聲音」仍未根絕，文化工業作為「新」意識形態的功能就非全面化的、絕對化的；批判理性不但在「可能性」上而且在「現實性」上，仍保有其戰略據點，當然，此時批判理性早已辯證地轉化為一種「溝通理性」了，而這也正是我們凸顯哈伯馬斯第一項重建工作的意義。

不過，我們也不應忘記，指出湯普遜評論的限制，並不就等於全然否定其立論。誠然，相對於霍克海默和阿多諾而言，哈伯馬斯理論中隱含的文化轉型的大理論不再那麼悲觀，甚且在一定意義上，還可謂充滿了樂觀。也因此，即或他仍強調文化工業之整合作用，但也不再是牢不可破了。但是，除此而外，我們仍不得不承認，哈伯馬斯的確忽略了大眾傳播媒的兩面性，這就是說，傳播科技的飛速發展，一方面固然使得資訊和形象的生產及傳散機會大為增加，從而有助於政治領袖及觀點的推銷，但在此同時，也增加了他們的能見度(visibility)與透明度，並因而較過去更易受到攻擊；至於閱聽大眾方面，拜傳播科技之賜，權威當局若仍想要像過去那樣，控制他們在什麼條件下接受資訊以及如何解釋資訊，這都將日益困難(註五九)。其次，我們也不得不承認，哈伯馬斯對文化工業作為「新」意識形態的作用，仍不免有誇大之嫌，對閱聽大眾的主體能動性，也還不夠重視。這是順著前項論題的邏輯而必然引出來之結論。很明顯，一旦因著傳播科技的革命，突破了權威當局對於訊息接收管道及其解釋權的掌控時，人們只要願意的話，他在手中所能擁有的資訊，幾乎都足以讓他們去做所需要去做的政治判斷，而無庸仰賴當局來為他們拿捏。因此，儘管當局可以通過文化工業的整合功能，試圖掌控群眾，但人們也因社會資訊的發達，管道的多元化，只要他們願意就不必是被動的消費者，(註六〇)反而可以通過批判——理性的討論來超越這種控制的企圖。

綜言之，前面這幾項缺失，又都可以歸結到哈伯馬斯理論中所隱含的那種「總體化」(totalizing)的社會歷史觀。這種「總體化」的觀點，曾經使得霍克海默和阿多諾無法看清，即或在大眾文化中，也可以具有「它自己謊言的解毒劑」；同樣的，哈伯馬斯對現實的觀照，

---

註五九： *Ideology and Modern Culture*, p.115.

註六〇： *Ibid.*, 116.

也明顯的受制於這種總體化的大理論。而這又可以追回到哈伯馬斯的溝通理論本身，誠如李歐塔（Jean-Francois Lyotard）所指出，單就其溝通理論言，其中所隱含的這種總體化的大理論，可表述如下：人，作為集體（普遍的）主體，他通過那種在語言遊戲中為大家所共認的規則化的「步法」（moves），來致其解放。（註六一）因此儘管通過「語言的轉折」，通過對「溝通」、「互動」向度的強調，在哈伯的社會歷史理論，業已擺脫了霍克海默和阿多諾之大理論中那種強烈的工具主義性格，但情形似乎是這樣，任何一種總體化的社會歷史觀，無論如何具有包容性、開放性，都不可避免的會壓制某些可能的論點，將多元性化約，從而造成知識上的盲點，這或許正是李歐塔反對一切總體化之社會歷史理論的原因。（註六二）

最後，關於哈伯馬斯對「文化工業批判」之重建，筆者認為還有兩點值得商議之處：

①哈氏的「新」意識形態，其特點完全不在於以「欺騙」來為現存制度辯護這方面，而是去執行理性化的強制，以至當人們參與公共討論之能力喪失時，當行政管理之技術的操控因而增強時，前述要依靠辯護欺騙才能履行的功能即可以適時達成，是以「新」意識形態完全不像（過去的）意識形態。這就是到晚近作品中，哈伯馬斯甚至對「意識形態」一詞是否適用於今日亦開始質疑的原故。據他指出，社會、文化日益理性化的過程，已使得每日溝通實踐，對個人而言，極其透明化，結果「不再有任何適當所在，可供意識形態之結構暴力運作」（註六三）。質言之，亦即日常意識已破碎了、片斷化了，原先那種總體化、有系統、綜合性之意識形態，不再有施展餘地。（註六四）然則，問題是今天日常溝通實踐真的那麼透明化嗎？任何其他形式之意識形態結構暴力都沒有存在空間嗎？所剩下的只能是他所謂經濟和行政這些系統的強制嗎？（註六五）

事實上，依筆者的看法，如果我們用呂科（Paul Ricoeur）對意識形態的分析架構來對此作觀照，答案就會很明白了。據呂科指出，意識形態依其作用不同，可劃分為三個層次：

---

註六一：Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. G. Bennington and B. Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984), p.66.

註六二：Critical Theory, *Marxism and Modernity*, p.172, 174.

註六三：The Theory of Communicative Action, vol.2, p.354.

註六四：Ibid., p.354-355.

註六五：Ibid., p.355, J. Habermas, "Dialectics of Rationalization: An Interview", *Telos* (Fall 1981), no.49, p.18.

整合 ( integration ) 或符號化 ( symbolization ) 的層次、正當化 ( legitimation ) 的層次和扭曲 ( distortion ) 的層次。其中，「整合」或「符號」意指意識形態作為符號性之媒介 ( symbolic mediation ) 乃是社會存在的構成要素 ( constitutive )。(註六六)換言之，即任何社會行動及社會實在都不是既予的，而是已經由符號媒介過的。唯其先有符號化的過程，才可有第二層次正當化 ( 權威 ) 和第三層次扭曲 ( 現實 )——以符合階級利益——的問題。(註六七)而所以稱此符號化過程為「整合」，還因為它總是以統治的符號 ( ruling symbols )，來解釋社會存在，因而有助維繫社會認同，但也因此總是顯得保守。當然，這裡所謂「保守」並無負面指涉之意，只是相對於代表「可能性」之烏托邦而言，如果作為意識形態之理想的烏托邦變質時，自不能如此說。(註六八)基於這樣的理解，我們再回過頭來觀照前面的討論。很明顯，哈伯馬斯所謂之意識形態或其結構性暴力，所對應的正是呂科之「正當化」和「扭曲」這兩個層次，而「符號化」這一層面則全未論及。然則，這一層面卻是今日許多學者強調為「語言之階級鬥爭」的重要場域；(註六九)而事實上，當哈伯馬斯強調「新」意識形態不再承諾任何「理想」時，依呂科的架構來看，此「可能性」向度的表失，就必然會給「符號化」過程的「保守」要素，留下意識形態之結構暴力的運作空間，就是說，可能會增加「保守」功能的負面指涉。儘管如此，哈伯馬斯卻對此加以否認。是否如湯普孫所言，這是因為他對意識形態的界定過窄，才会有此疏失？(註七〇)筆者不同意此種見解，因為早在霍克海默和阿多諾的「文化工業批判」中，就已指出了：工具理性化的過程，不是從傳統到現代才開始，而是從符號過渡到概念即已開始；通過名稱和概念，將具體化約為「同一」 ( identity )，去除了對方的「他者性」，即其他的可能性。(註七一)而哈伯馬斯所強調的

---

註六六：Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, Edited by G. H. Taylor (N. Y.: Columbia Uni. Press 1986), p.xix.

註六七：Ibid.

註六八：Ibid., p.xix & p.xxi-xxii, 並請參照 Paul Ricoeur, "Ideology and Utopia as Cultural Imagination", *Philosophical Exchange*, 2 (Summer, 1976), pp.23-24.

註六九：Michael Gurevitch 等著，陳光興等譯《文化、社會與媒體》(台北：遠流，民 81 年)，頁115-119.

註七〇：同註五九，p.118.

註七一：Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia* (N. Y.: Columbia University Press, 1986), pp.168-169.

只是現實中，理性化業已深入到此一層次（符號化的層次），以至「透明化」的理性化暴力，甚且取代了「不透明」的暴力。換言之，對湯普孫而言仍可謂是意識形態「不透明」之結構暴力；但在哈伯馬斯看來，這已是生活世界中普遍而明白的事實，故而對人們言，甚為「透明」，甚且不是「暴力」，以至去嘗試任何「有具體處境和脈絡之（意識形態）批判」（*situated and contextual critique*）（包括此一層次的批判），都無意義亦缺乏著力點，似乎這才是哈伯馬斯有此一說之故。而事實上，這也正是何以他的批評者都說他愈來愈以康德意義的「批判」（即「理性重建」）來取代早期所強調之黑格爾意義的「批判」，並因而有「超越逃遁」（*transcetal flight*）之嫌的緣故。（註七二）當然，就此而言，哈伯馬斯對現實的估計仍太消極，這固然是因為他過度誇大了「新」意識形態的功能，但追根究底，還是要歸咎於他論述中所隱含的那種「總體化」之大理論的影響。就是說，當運用此觀點去診斷現實時，總不免會得到社會總體理性化的結論。

②我們已知，哈伯馬斯對「文化工業批判」之重建，之所以能夠克服霍克海默和阿多諾的困境，其關鍵還在於他拈出了「溝通理性」，因此，儘管當前工具理性（及技術理性）彌漫，但只要溝通理性此潛微之幽光仍在，就終有撥雲見日之時機，而終究言之，還要通過現實中獨立之公共領域的恢復，藉著公眾參與之理性討論來克服日益膨脹之工具理性。如是，哈伯馬斯是將霍克海默和阿多諾在「文化工業批判」中所面臨的問題，轉移到（作為溝通、實踐之）政治領域內來解決，以此方式來成就其「批判理論」前輩們的未竟之業。然而，哈伯馬斯明顯的忽略了《啓蒙的辯證》中一項最根本的論題，即人對自然（包括人的內在自然）的工具性宰制，不僅源於社會秩序以及物種再生產的需要，而且還源自匿藏於人類之社會無意識（*social unconscious*）底層的那種對外在自然的恐懼，（註七三）這種恐懼的心結如果不能經由人對自然關係的重新調整而得到消解，那麼這種為求自保（*self-preservation*）的我執，終將使得任何克服工具理性的嘗試，都不可能具有究竟的意涵，換言之，在「文化工業批判」中，霍克海默和阿多諾之所以遭遇困境，究其實際，是因為對工具理性追本溯源的結果，他們給自己提出了一個心理學的同時也是宗教領域內的問題——人類對自然恐懼所興起之我

註七二：B. Gregg "In Defense of a Sceptical Rationalism: A Reply to Sylva Benhabib" in *Theory and Society* (1987), no.16, p.162.

註七三：Stanly Aronowitz, *The Crisis in Historical Materialism* (N. Y.: Prayer, 1981).

執究竟能否被克服？霍克海默和阿多諾無法解決此一難題，而哈伯馬斯雖然提出了解的辦法，但已轉移了問題的性質。因此，筆者認為，終究言之，哈伯馬斯對於「文化工業批判」的重建，並未能真正回應霍克海默和阿多諾所拋出的問題。