

哈伯馬斯現代性理論的 幾個方法論特徵

童世駿

華東師範大學哲學系

摘要 從方法論的角度講，哈伯馬斯的現代性理論——也可以說哈伯馬斯的整個批判理論——的最大特徵就是對不同學術傳統和觀點的溝通和綜合。但是，哈伯馬斯並不是把不同的東西簡單地混合起來。本文通過對哈伯馬斯現代性理論在方法論上的一些特徵的分析，總結出他用來實現這種溝通和綜合的三個角度：普遍主義和特殊主義的互補、範疇的區分和中介的結合、理論興趣與實踐興趣的統一。這三個角度不僅對於理解哈伯馬斯的理論本身，而且對於一般意義上的哲學方法論和社會學方法論，都會有一些啟發。

哈伯馬斯 (Jürgen Habermas) 在《交往行動理論》¹ 和其他一些著作中提出了一個相當系統的現代性 / 現代化理論。從方法論的角度講，哈伯馬斯的現代性理論——也可以說哈伯馬斯的整個批判理論——的最大特徵就是對不同理論傳統 (不管是哲學還是其他學科的理論傳統) 的揚棄、溝通和綜合。早在一九六九年，有人就指出哈伯馬斯的這個特點：“他似乎生來就有一種消化最粗糙的原料然後將其改造為秩序井然的整體的本領”。在一九八五年出版的一本題為《哈伯馬斯和現代性》的論文集，該書主編、著名美國哲學家伯恩斯坦 (Richard J. Bernstein) 在引用上面那句話的同時指出：“哈伯馬斯對於人文研究之範圍和複雜性的態度的最令人吃驚、最使人印象深刻的



特徵，是他設法把他所分析的任何東西都編織成一個融貫的整體。”² 經過他的分析和整合，思想史和當代學術界的不同理論傳統和理論觀點往往都成爲他自己理論的一個方面或環節，它們的理論價值和理論局限都因此而得到突顯。在強調局域性、否定“宏大敘事”的後現代主義成爲風氣的當代學術界，這確實是一件“最令人吃驚、最使人印象深刻”的事情。

但是，哈伯馬斯並不是把不同的東西簡單地混合起來。本文將通過對哈伯馬斯的現代性理論在方法論上的一些特徵的分析，來考察他是通過哪些途徑來綜合不同學術傳統的。這不僅對於理解哈伯馬斯的理論本身，而且對於一般意義上的哲學方法論和社會學方法論，都會有一些啓發。

一 普遍主義的預設

哈伯馬斯的交往行動理論的普遍主義立場包括兩個要點。一方面，他認爲存在着一些跨越所有語言和文化的交往行動的普遍預設。另一方面，他認爲一個交往行動者的認知發展水平越高，他對這些普遍的預設就越是清楚，並且越是能夠在他的道德判斷中對規範和原則採取一種普遍主義的立場。這個立場是哈伯馬斯的現代性理論的基本預設。歷史理論和社會理論中的普遍主義有各種類型。我們這裏要討論的是與其他類型的普遍主義相比，哈伯馬斯的普遍主義有哪些特點。

一種類型的普遍主義的基礎是普遍和特殊的區分。根據黑格爾(G. W. F. Hegel)，普遍(共相)通過一系列特殊環節而發展自身。在他的歷史哲學中，所謂文明和歷史事件背後的共相是所謂“世界精神”或“理性”。世界歷史作爲一種“普遍歷史”是一個由各個不同階段構成的過程，其中每個階段，作爲



“理性”的一個特殊環節，表現為一特殊的歷史領域：東方的、古希臘的、羅馬的和日耳曼的。只有在最後一個階段，世界精神才達到了一個真正適合自身的階段。在這個階段，世界歷史作為一個普遍歷史得到了完成。因此，世界其他地區的發展並不是這些地區的文明的本土發展的繼續。相反，它即使是一種發展的話，也只是已經在日耳曼達到的東西的實行而已。顯然，從這種觀點看來，非西方社會的現代化只能是一個西方化過程，甚至是一個“日耳曼化”過程。在形而上學或歷史哲學的層次上，黑格爾是一個普遍主義者；但在社會發展（現代性是其中的一個階段）理論的層次上，黑格爾是一個歐洲中心論者，一個特殊主義者。黑格爾強調說共相是具體的，但他的“具體共相”其實卻或多或少地是為在總體上構劃未來生活的種種可能性——一種具體總體性——所做的辯護。我們在後面將看到，哈伯馬斯對這種總體構劃十分反感。

歷史理論和社會理論中的第二種普遍主義是以普遍的進化過程和它的不同階段之間的區別為基礎的。孔多塞 (Marquis de Condorcet)、孔德 (Auguste Comte) 和十九世紀的進化論者們屬於這個範疇，雖然他們的社會進化觀各不相同。在孔德看來，世界歷史是一個普遍過程，但這並不是世界精神的運動的表現。相反，它是社會及其各個方面從神學階段經過形而上學階段向實證階段過渡的普遍運動。根據這種理解，所有社會，包括非西方社會，都具有向社會進化的更高階段運動的潛力、甚至內在趨勢。古典的馬克思主義與這些理論一樣持有社會進化的概念。在它看來，每個社會都屬於社會發展的四個階段（原始社會、奴隸社會、封建社會和資本主義社會）中的一個，並且將遲早走向最高階段的社會即共產主義社會。在第二次世界大戰以後的現代化研究中，這種類型的普遍主義佔有優勢。埃森斯塔德 (S. N. Eisenstadt) 對這種普遍主義立場作了這樣的描



述：“這些研究假定現代性的發展構成了人類進化潛力的最高點，而現代性的核心因素原則上可以在大多數人類社會找到。因此他們尋找原則上可以在所有人類社會中促進——或阻礙——這種現代化之發展的種種條件。”³ 但同時，這些研究似乎持有和黑格爾同樣的想法：他們實際上把歐洲的東西當作普遍的東西。埃森斯塔德接着又說：“但同時，他們含蓄地理所當然地認為歐洲的（或許還包括美國的）經驗構成了這樣一種現代社會和現代文明的最主要範式。”⁴ 從這個前提出發，他們“用各種現代性、發展或現代化的指標來評價各種社會，企圖確定在何種程度上所研究的社會接近於現代工業社會的模式或現代工業社會的諸種模式，或者，是甚麼阻礙了它們按這些指標而發展。他們承認現代社會秩序是有可能從不同的社會內部形成起來的，並對這種可能性進行了探索。”⁵

就像黑格爾的歷史哲學受到了理性主義的、實證主義的和進化主義者的歷史理論的攻擊一樣，後者也受到了歷史主義的攻擊。這不是一種類型的普遍主義受到另一種類型的普遍主義的批判；這是特殊主義、相對主義和情境主義對普遍主義的批判。歷史主義把歷史置於理性之上，把歷史意識置於形而上學信念或科學知識之上。狄爾泰 (Wilhelm Dilthey) 寫道：“如果人類本性要獲得其充分的實在和力量，要獲得人類經驗的充分的豐富性的話，它只有在歷史意識中才能做到這一點；它必須意識到人類的種種最偉大的顯現，對它們加以理解，並從中引出關於一個更美更自由之未來的種種具體觀念。”⁶ 但即使狄爾泰也不完全對歷史主義感到滿意，雖然他被認為是歷史主義的主要代表。他說：“任何歷史的東西都是相對的，當我們在心中把它們拼裝起來，它們的活動方向卻是解體、懷疑論和無能為力的主觀性。”⁷ 這樣，狄爾泰說，十九世紀末向我們提出了一個嚴肅的問題：“相對的東西必須更深刻地同普遍有效的東西



相聯繫。對整個過去的同情的理解必須成爲形成未來的一種力量。”⁸

在某種意義上說，狄爾泰也持一種類型的普遍主義的歷史觀。這種普遍主義是建立在可能和現實的區別的基礎上的。就現實而論，存在着不同的文化和價值體系，對它們無法做出一般的概括。但就可能而言，解釋學的努力可以幫助我們破除不同文化和價值體系之間的壁壘，達到相互理解，並趨近一個普遍有效的價值和目標。這是狄爾泰對歷史主義和歷史意識的“內在批判”：“歷史意識本身必須包括一些規則和力量以幫助我們面對過去，自由地、獨立地走向一個人類文化的統一目標。”⁹ 這種普遍主義並不承認不變的規律，不管是形而上學類型的還是科學類型的。普遍的東西不是既予的，而是未來之自由、獨立的批判、詮釋和思想綜合的結果。

韋伯 (Max Weber) 的許多思想同狄爾泰的相似。他也反對形而上學的和實證主義的歷史哲學和進化主義。他也希望避免歷史主義的相對主義和懷疑論的結果。用哈伯馬斯的話來說，韋伯採取一種“謹慎的普遍主義立場”：“他不認爲合理化過程是一種爲西方所特有的現象，雖然在所有世界性宗教中可以找到證據的合理化首先只是在歐洲導致了一種類型的理性主義，這種理性主義既表現了特殊的、西方的特點，也表現了一般的、即作爲現代性本身之特徵的那些特點。”¹⁰ 在一定意義上，這種類型的普遍主義也是基於可能和現實的區別的：合理的是可能的，而可能的是普遍的，是可能的東西的一種實現。歐洲實際的合理化是特殊的。但是，正如哈伯馬斯指出的，韋伯對其理論的發展並不是與其出發點完全一致的。他多多少少傾向於把現實的東西等同於可能的東西，把特殊的東西等同於普遍的東西，因而，西方現代化與現代化本身似乎是同一回事。



總的來說，哈伯馬斯的普遍主義接近於狄爾泰和韋伯的普遍主義。它也是一種“謹慎的普遍主義”；¹¹ 它也是建立在可能和現實的區別基礎之上的。普遍的東西並不是現實的東西，也不是必然的東西。與馬爾庫塞 (Herbert Marcuse) 一樣，哈伯馬斯拒絕承認現實性是唯一可能的向度。與波普爾 (Karl R. Popper) 相類似，哈伯馬斯拒絕對歷史趨勢做出預卜，因為在他看來，沒有歷史規律可作為這種預卜的基礎：“我們把朝向生活世界的‘進步性的’合理化不是看作一個規律，……而是看作一個歷史事實。”¹² 實際上存在着一個相對較大的可選擇項目的範圍，在這個範圍中社會及其各種部分可以活動或變動。看來似乎有多種可能性，那我們怎麼能夠把可能性同普遍性相聯繫呢？關鍵在於，雖然可能性是多種的，可能性的範圍卻是單一的。這便是哈伯馬斯講的“結構”和“邏輯”。邏輯，按照萊布尼茲 (G. W. Leibniz) 以後的邏輯學家的說法，是所有可能世界構成的空間。但哈伯馬斯的“邏輯”，當然不是由重言式 (tautology) 構成的。他是一位哲學家，而不是邏輯學家。所以，他的邏輯所提供的是一個有限的可能性範圍。就社會進化而言，可能性範圍和現實性之間的區別是社會進化的邏輯和社會進化的動力學之間的區別。就文化的分化和多重化而言，可能性範圍和現實性之間的區別是文化的結構或形式和它們的內容之間的區別。因為在哈伯馬斯看來社會進化的問題和文化分化的問題是密切相連的，所以他要求從以下兩種方式對歷史唯物主義進行“重構”：“(1) 從事件的歷史動力學中抽象出認知結構的發展來，並且 (2) 從生活形式的歷史的成型過程中抽象出社會的進化來。”¹³ 哈伯馬斯說這兩種抽象“有助於擺脫那些歷史哲學賴以生存的基本範疇的混淆。”¹⁴

哈伯馬斯的立場之所以是“普遍主義的”，是因為他承認所有社會中的社會進化的可能性空間或邏輯和所有文化的形式



屬性或結構是普遍的。他的立場之所以是一種“謹慎的”普遍主義立場，是因為他承認有範圍相當廣泛的多重的社會變化機制和多樣的文化內容。

社會進化和文化分化這兩種意義上的“可能性範圍”在哈伯馬斯的交往行動理論中歸根到底是同一件事，它就是合理的交往行動或取向於理解的行動的結構。在這裏，我們可以看到存在於哈伯馬斯和狄爾泰之間的又一個類似之處：對於理解的強調。但在這兩位德國哲學家之間至少有一個深刻區別。狄爾泰是把他的普遍主義的信念建立在不同時代和文化之間的理解的將來的結果之上，而哈伯馬斯則把他的普遍主義更多地建立在理解過程本身的內在預設之上。任何人，只要進行交往，就已經與其交往同伴共同具有了一套預設。用哈伯馬斯的話來說這些前提是“虛擬地預設的”的，因為它們對於交往行動來說既不是純粹構成性的，也不是僅僅範導性的。¹⁵ 離開它們，交往行動就決無可能；但無論何處，它們也都沒有充分實現。現實的交往行動過程或多或少是受到強制和扭曲的。理解為交往合理化的合理化過程正是一個交往行動的合理性潛力的逐漸實現的過程。在這個意義上，哈伯馬斯像狄爾泰一樣也把他的普遍主義與取向於理解的行動的未來結果聯繫起來。¹⁶ 哈伯馬斯在這方面的觀點可以從下面這段話中清楚地看出：“在法國革命的語境之中，康德 (Immanuel Kant) 思考了參與性公眾的作用。他認定一種世界性的公共領域，隨着新的全球交往關係的出現，這種世界性公共領域將破天荒成爲一個政治現實。即使超級大國也必須承認世界範圍的種種抗議。好戰的諸國之間的自然狀態的消亡已經開始，這意味着各國已經失去了某些主權。世界性公民身分的到達不再僅僅是一個幻影，儘管我們還遠遠沒有獲得這種身分。國家公民身分和世界公民身分形成了一個已經初現輪廓的連續統。”¹⁷



應該指出，哈伯馬斯心目中的未來並不是消除了所有差異的大同世界。相反，哈伯馬斯(尤其在其後期)強調世界公民身分或世界共和國對於各種差異的包容。一方面，他說：“沒有任何一種形式的社會文化生活不至少是隱含地適合於依靠論據來維持交往行動的，不管其實際的論辯形式是多麼原始，通過商談來形成共識的機制是多麼不完善。”¹⁸ 另一方面，哈伯馬斯的商談倫理學 (discourse ethics) 把有關“對”(涉及不同個人或不同文化群體之間關係的規則)的問題和有關“好”(涉及某個個人或某個文化群體的價值和生活方式)的問題區別開來，認為當不同文化或價值的人們之間發生分歧的時候，以論辯或商談為形式的交往能有所貢獻的僅僅是只有那些有關“對”的問題的分歧，而不是那些有關“好”的問題的分歧。隨着各個民族的生活世界的理性化程度的提高，在有關“對”的問題的層次上可以達成越來越多的共識，而不必同時拉平有關“好”的問題的分歧。把“對”和“好”區別開來，在有關前者的問題上持普遍主義立場、在有關後者的問題上持情境主義立場，是哈伯馬斯的“謹慎的普遍主義”立場的一個根本方面。在現代化研究領域，這種普遍主義立場使得有可能在堅持一種全球性的普遍的現代化過程的觀念的同時，既不否定社會現代化之方式的多樣性，也不否定現代價值系統的多樣性。因為它是一種只承認衆多可能性之幅度為普遍的東西的普遍主義，它要求每個人、每個民族對各種可能性作更自主、更負責的選擇。這大概就是哈伯馬斯為甚麼在刻劃現代性的時候用了一個可能來自存在主義的術語——“籌劃”(project)，並稱之為一個“尚未完成的籌劃”(unfinished project)。¹⁹

在某種意義上我們可以說哈伯馬斯對上述三種普遍主義作了一個綜合，它首先是一種基於現實與可能之區分的普遍主義。但是把哈伯馬斯和狄爾泰和韋伯區別開來的，別的不說，



是這樣一個事實：哈伯馬斯不僅區別了“現實”和“可能”，而且區別了不同的“可能”——他區別了種種可能性的不同的發展層次（因此它們可以被說成是“較高的”或“較低的”），區別了種種可能性的各種規範性特徵（因此它們可以被說成是“較為可取的”或“不那麼可取的”）。就此而言，哈伯馬斯接近於那些相信作為社會進步來理解的社會進化的人們，儘管他運用的標準來自他的交往行動理論，而不是一種形而上學的或準形而上學的歷史理論。哈伯馬斯根據其交往行動理論區別了社會進化的邏輯學和社會進化的動力學，並且把前者看作是普遍有效的、把後者看作是經驗上偶然的，就此而言，他也保存了黑格爾對於普遍性和特殊性的區別，儘管經過他對這個區別的解釋，黑格爾的“具體共相”的觀念被多元化了。

在目前的現代化研究領域中，哈伯馬斯的普遍主義僅僅是用來代替種種舊的普遍主義的嘗試之一。埃森斯塔德的觀點是另一種值得重視的嘗試。他的觀點，借用黑格爾的術語，可以作這樣的刻劃：他把單一性（獨一無二性）的向度和特殊性（多樣性）的向度結合起來，但否定了普遍性的向度。愛森斯塔德說：“這種觀點的基礎是一方面承認現代性這種文明以及其中的經驗發展部分的獨一無二性，另一方面承認對這種文明的符號的、意識形態的和制度的反應的極大多樣性，以及不同文明和社會對現代性的不同的符號前提和不同的現代的制度形態和動力學進行詮釋的方式的極大多樣性。”²⁰ 在埃森斯塔德看來，現代化本身並沒有普遍價值；它必須被看成是起源於歐洲的一種特定類型的文明。因為它的經驗性的成功，現代性的傳播成了全世界範圍的一個普遍趨勢，而這個全球性趨勢引起了許多不同的反應。對埃森斯塔德的觀點，哈伯馬斯沒有直接評論，但估計他會把這種觀點看作是屬於現代化的動力學範疇的觀點，是對馬克思和韋伯這樣的經典作者的研究範式的片面發



展。這種觀點的最嚴重缺陷是，從這種觀點出發，對西方現代性的規範性批評、有關現代化過程的烏托邦思考，都是不可能的。

二 雙重結構的範式

在《交往行動理論》中，哈伯馬斯對其他一些現代性研究的範式進行了方法論上的評價：“如果我們把行為主義的那種不夠複雜的路徑撇在一旁的話，目前存在着對現代社會的現象進行研究的三種思路。”²¹

這種研究中的第一種是由本迪克斯 (Reinhard Bendix) 等人提出的“結構分化理論”，它把現代化過程同建制分化的層次聯繫起來。哈伯馬斯評論說：“(這種理論)當然是對社會的現代化的各個分支作了分析的，但佔主導地位的是對整個結構分化過程的一種單向度觀念。這個過程不是被理解為一個次階的分化過程，理解為系統和生活世界的分離過程，這種分離一旦達到足夠程度，就使受媒介導控的子系統反過來對結構分化了的生活世界發生作用。其結果是，從這種研究視角出發現代性的種種病態本身並沒有落入視線；它缺少概念工具來充分地區別 (a) 生活世界的結構分化，尤其是生活世界的種種社會成分的結構分化，(b) 通過導控媒介分化出來的行動系統的越來越大的自主性，以及這些子系統內部的分化，最後 (c) 對按照社會的方式整合起來的行動領域同時起消除分化作用——也就是對生活世界的殖民化——的那些分化過程。”²²

第二種現代化研究是首先由帕森斯 (Talcott Parsons) 提出，後來由盧曼 (Niklas Luhmann) 加以發揮的社會的系統理論，這種理論“僅僅從系統複雜性不斷提高的角度來考察現代社會的



興起和發展。一旦系統功能主義清除了社會學傳統的贅疣，它就對主要可以在按社會方式加以整合的行動領域的結構特徵中發現出來的種種社會病態變得麻木不仁。它把交往地構成的生活世界的動蕩提昇到媒介動力學的層次，通過從觀察者的視角把它們同化於系統間交換關係中的不平衡，它使得這些動蕩失去了那些威脅認同的畸變的意義——而從參與者的視角出發，那些動蕩就是被體驗為一些畸變的。”²³

構成第三種現代化研究的是不同類型的詮釋性社會學，它們都企圖澄清世界觀和生活形式的結構。以一種同歷史研究相聯繫的日常生活理論的形式，它對現代化過程的考察的角度是“為不同階層和群體所特有的生活世界的角度，被拖入這些過程的那些亞文化的日常生活，是借助於人類學研究的工具而得到揭示的。有時候，這些研究被濃縮為從歷史受害者的眼光出發寫的歷史片斷。這樣，現代化就呈現為那些因為在土崩瓦解的傳統和生活形式的核心建立起新的生產方式和新的國家體系而付出人性代價的人們所承受的種種苦難。這種類型的研究使我們對於種種歷史不同步現象的感受更加敏銳，它們提供了本雅明 (Walter Benjamin) 意義上的批判性回憶的一種刺激。但是，這種研究很少有餘地來容納經濟發展的內在系統動力學，也很少有餘地容納合理化的生活世界的結構性邏輯。其結果是，現代性的社會病態在其中得到折射和反映的那些亞文化鏡像，保持了未被領悟之事件的主觀的偶然的性質。”²⁴

哈伯馬斯的結論是，這三種現代性理論的方法論錯誤在於：“結構分化理論沒有足夠地區分系統的方面和生活世界的方面，系統理論和行動理論則各自將着兩個方面孤立起來，並加以過度泛化。”²⁵ 與這些研究進路相反，哈伯馬斯首先把社會的現代化看作是一個生活世界的合理化過程，其次用“系統”的概念來補充“生活世界”的概念，再次分析現代化過程



中的生活世界和系統的可能關係。從方法論和元理論 (meta-theory) 的角度來看，這些步驟的核心是哈伯馬斯的由一對對範疇或概念所構成的雙重結構的研究範式。

首先，“社會進化”和“社會合理化”這對範疇。在哈伯馬斯看來，現代化可以既被看成是社會進化的一個階段，也被看作是社會合理化的一個階段。把現代化理解為合理化，這種觀點可以追溯到孔多塞，他把文明的進步放在以關於自然的數理知識為模型的科學知識的發展和應用基礎之上。把現代化理解為一個社會進化過程可以追溯到斯賓塞 (Herbert Spencer)，他用生物進化的模式來詮釋文明的進步。哈伯馬斯說：“這樣，像科學發展、資本主義增長、立憲國家的建立、現代行政的興起等等就可以直接被當作經驗現象來對待，並被認為是社會系統的結構分化的結果。它們不再有必要被解釋成基於學習過程和知識積累的精神之內在歷史的經驗表徵，解釋成歷史哲學意義上的合理化過程的標誌。”²⁶ 或許我們也可以把馬克思 (Karl Marx) 的歷史唯物主義當作把合理化的主題和社會進化的主題結合起來的一個例子。類似於斯賓塞，馬克思把資本主義的興起和發展當作一個由必然規律支配的客觀過程；類似於孔多塞，馬克思 (尤其是恩格斯 [Friedrich Engels] 後期) 強調社會過程和自然過程的區別——社會過程的發生並不是不依賴於人的自覺活動和學習過程 (尤其是科學和技術發展的形式出現的學習過程) 的。與歷史唯物論和社會進化理論相反，韋伯把合理化主題當作他的現代化理論的中心。但這不是孔多塞意義上的合理化——韋伯的注意中心不是理論合理性，而是實踐合理性，甚至目的合理性。從韋伯以後，現代化被多數現代化理論家視作一個合理化過程。但在帕森斯、尤其是他的一些弟子那裏，韋伯的現代化理論引向一種新的進化主義：現代化再一次被主要看作是一個社會系統的結構分化過程。但是，系統的分

化現在被認為是工具-目的合理化的結果，而不是一種準生物過程的結果。哈伯馬斯以一種接近於馬克思的方式也希望把合理性的主題同社會進化的主題結合起來；他設法既從韋伯那裏又從新進化論者那裏吸收觀點進他的現代化理論，在其中，這兩個主題互相從對方的角度加以詮釋。在他的《走向對歷史唯物主義的重構》中，²⁷ 哈伯馬斯把現代化主要當作是用他的交往合理性觀念加以詮釋的社會進化過程的一個特殊階段。在他的《交往行動理論》中，哈伯馬斯把現代化主要當作一個導致一系列結構分化和系統分化的交往合理化過程。

其次，“發展的邏輯”和“發展的動力學”這一對範疇。發展的邏輯和發展的動力學的區別在哈伯馬斯的現代化理論（其最初的形式是一種社會進化理論）中扮演了重要的角色。在哈伯馬斯看來，歷史唯物論因為未能做出這個區分，所以具有這樣幾方面的弱點。第一，在馬克思主義當中，尤其在第二國際的進化理論中，有一個歷史客觀主義的傳統：把社會進化理解為一個受客觀規律支配的單線條的、不可避免的過程。其次，在馬克思的社會理論的規範性基礎方面缺少足夠的清晰性。馬克思心目中的資產階級社會僅僅作為整個社會發展的客觀過程的一個階段才能提供對它的內在批判可以訴諸的規範和價值。歷史唯物論的這兩個弱點是第三個弱點的一個結果：馬克思把對於進化來說具有重要意義的學習過程局限於客觀化思想的方面（生產力方面），而根據哈伯馬斯，有足夠的理由同時假定學習過程也發生在規範結構方面（生產關係和上層結構現象）。

在哈伯馬斯那裏，社會進化的動力學和社會進化的邏輯的關係，對應於馬克思所說的基礎和上層建築的關係。基礎和上層建築的關係不是社會的兩個靜態層次之間的關係：這種關係不應該被看作是對社會的本體論詮釋，而應被看作是對在社會



進化過程中一個社會的基本領域所起的主導作用的說明。而且，這種關係也不是一個變化過程的原因和結果之間的關係。相反，這個關係是一個問題和一系列答案之間的關係。根據哈伯馬斯的解釋，“馬克思引進‘基礎’的概念是爲了劃定一個問題域，對種種進化性創新，必須參照這個問題域加以說明。進化性創新只解決那些產生於社會的基本領域中的問題，這是一條定理。”²⁸ 這些問題，有待於通過在道德—實踐方面的學習過程的成果（其形式是文化和價值體系）的建制化來解決。在這種意義上，“文化仍然是一種上層建築現象，儘管在向新的發展層次過渡的時候，它確實起了一種比許多馬克思主義者迄今爲止所假定的作用要更爲顯要的作用。”²⁹ 但是經濟結構並不永遠是基礎。馬克思的參照點是資本主義社會，而根據哈伯馬斯，只有在資本主義社會，基本領域才同經濟系統相重合。在原始社會和幾個古代文明，調節生產資料之獲得和控制、並間接地調節社會財富的分配的功能，並不是通過市場實施的，而分別是由血緣系統和統治系統實施的。

在其《交往和社會進化》³⁰ 中哈伯馬斯把文化當作“上層建築”，在其《交往行動的理論》中，哈伯馬斯實際上把文化或生活世界當作“基礎”。一方面，他仍然把“基礎”等同於在說明從一個社會形態到另一個社會形態過渡的時候必須參照的問題域，仍然把“上層建築”等同於對這些問題的一系列解答。另一方面，他提出了一個他以前所批評的“對社會的本體論詮釋”，把“生活世界，包括文化、社會和人格這些結構性成分，當作基礎”，而“系統”——經濟和國家——則建立在基礎之上。哈伯馬斯認爲，在道德—實踐意識方面的學習過程的成果在文化中得到具體體現，在法律中得到建制化。法律具有一種雙重地位：它一方面屬於“社會”的範疇，也就是說屬於“參與者們藉以調節他們在社會群體中的成員身分並因此而



確保團結的那些合法秩序”的範疇；另一方面，它起經濟和國家系統的構成原則和導控媒介的作用。在談到民法和公法的基本建制作為“生活世界”和“系統”之間的溝通渠道可能起的兩種作用時，哈伯馬斯認為雖然在資本主義社會，正像馬克思所指出的那樣，資本主義的載體階層的生活世界——詳細說明這種生活世界的是理性的自然法、乃至整個資產階級思想的種種理想——是依賴於經濟系統（哈伯馬斯或許還會補充說：行政系統）之基礎的社會文化上層建築，但這並不是這兩個層次之間的唯一關係。從規範的角度來說，相反的情形將是一種更好的選擇；也就是說，將權力和貨幣這種導控媒介落腳於生活世界之中的種種建制，與其讓它們成為系統施影響於生活世界的渠道，不如讓它們成為使生活世界能夠施影響於經濟系統和行政系統的渠道。從概念和歷史兩方面說，正是生活世界的合理化導致了系統從生活世界中分離出來，以及系統和生活世界各自內部的種種分化。在這個意義上，文化，而不是經濟，更不要說國家，才是基礎。這種觀點同馬克思的歷史唯物論確實有很大區別。

上面所說的其實是哈伯馬斯現代化理論中的第三對範疇——實際上也是最重要的範疇，也就是主要來自現象學傳統的“生活世界”範疇和主要來自結構功能主義的“系統”範疇。

與“生活世界”和“系統”這對範疇相聯繫的是第四對基本範疇：交往行動和工具行動。因為生活世界是“基礎”，哈伯馬斯要求對現代化過程的研究首先從生活世界的視角出發。

“生活世界”和“系統”的概念，分別對應於它們參與者的角度和觀察者的角度、（取向於動機的）社會性整合和（取向於結果的）系統性整合，對於建構一個現代化理論來說都是必不可少的。但它們的地位並不是相同的：“因為我們只能以意義理解的方式進入上述對象域，也就是社會行動領域，所以所有社



會現象在一開始就用這樣一種語言來描述，這種語言來源於在這種對象域之中已經存在的行動者的語言，不管這一點是不是被公開說明——這裏我建議使用的，是一種主要是交往理論的研究進路。”³¹ 這樣，社會理論的出發點應當是一種行動理論而不是一種系統理論。

哈伯馬斯的行動理論具有兩個顯著特點。首先，他根據所涉及的是主客體關係還是主體間關係對行動進行分類。取向於主客體關係的行動成爲“工作”（或“勞動”），而取向於主體間關係的行動稱爲“互動”（或“交往”）。哈伯馬斯從兩個方面對這兩種行動之間的區別進行了刻劃。一方面，它們受不同類型的規則的支配：支配工作的是技術性規則，而支配互動的是“有約束力的共識性規範，這些規範確定有關行爲的相互期待，必須被至少兩個行動主體所理解和承認。”³² 在這種意義上，哈伯馬斯也把互動稱爲“社會行動”，同“非社會行動”相對立——儘管，把“工作”或“勞動”稱作“非社會行動”，顯得有一些奇怪。另一方面，工作和互動之間又因爲它們取向於不同目標而彼此區別：工作或非社會行動取向於成功，而互動或社會行動則取向於達成理解。在這種意義上哈伯馬斯把工作和互動分別稱爲工具行動和交往行動。在這兩類行動中，哈伯馬斯更重視交往行動，因爲對於人類的出現和人類生活作爲人類生活的本質來說，交往行動的作用更爲重要一些。而且，工具行動預設了主體和客觀世界之間的分化，而這種分化之出現，離不開在哈伯馬斯看來是內在於交往行動的合理性潛力之實現的結果的那種智力發展。因此，哈伯馬斯說：“我把那種目的是達成理解的行動看作是根本性的……這樣，我的出發點是這樣一個假定，即社會行動的其他形式——比方說，衝突、競爭和一般意義上的策略行動——是取向於達成理解的行動的派生。”³³ “策略行動”處於工具行動和交往行動之間的位置。

像工具行動一樣，它也取向於成功，而不是達成理解。但像交往行動一樣，它也是一種類型的互動——它所涉及的是主體間關係而不是主客體關係。策略行動的主體用客觀化態度對待那種不應該被如此對待的東西，也就是社會世界。人類生活的關鍵是交往行動，而一種扭曲的或畸變的人類生活形式的奧秘可以在扭曲類型的或畸變類型的交往行動中找到。這就是為甚麼在許多場合，哈伯馬斯用交往行動不是同工具行動相對照，而是同策略行動相對照。

對“社會行動”的這兩種類型，哈伯馬斯用語用學的工具來進行刻劃：這兩者的區別，對應於“言外的”(illocutionary)言語活動和“言後的”(perlocutionary)言語活動。所謂“言外”的言語活動，可以表述為這樣一個公式：通過說X，我做Y。比如：通過說“吃了這種藥你的病肯定會好”我做了一個保證。所謂“言後的”的言語活動，可以表述為這樣一個公式：通過說X和做Y，我做Z。比如，通過說“吃了這種藥你的病肯定會好”我做了保證，通過這種保證，我讓他買下了這種藥。哈伯馬斯說：“這樣，我當作交往行動的是這樣一些以語言為媒介的互動，在這些互動中，所有的參與者用他們的協調性的交往活動都追求言外目標，而且僅僅追求言外目標。另一方面，我稱為以語言為媒介的策略行動的是這樣一些互動，在這些互動中，至少有一方參與者想用他的言語活動在他的對方身上產生言後效果。”³⁴ 也就是說，策略行動實質上是一種貌似交往行動的工具行動，是一種把語言當作誘導或控制的媒介而不是理解或溝通的媒介的偽交往行動。



三 三個向度的旨趣

哈伯馬斯的雙重結構的研究範式使他有可能提出一個具有三個向度的旨趣的現代化理論：否定的(或批判的)向度、肯定的(或實證的)向度和烏托邦的向度。這種理論的“否定的”或“批判的”向度，既是指哈伯馬斯對於西方現代性的消極的病態的方面的批判態度，也是指他對自己理論之有效性的可錯論的自我理解。他的理論的“肯定的”或“實證的”向度，既指他對於西方現代化過程的積極成就的肯定，也指他對於“實證”科學的知識、甚至“實證主義”哲學家的工作成果的利用。最後，他的理論的“烏托邦”向度，既指他關於一種有別於現行現代化模式的新的現代化的觀念——根據這種現代化觀念，各個領域的強制被解放取而代之，也指他對於其現代性理論之實踐意向的自我理解。

哈伯馬斯繼承了一般意義上的古典社會學的傳統，繼承了古典馬克思主義的傳統，尤其是繼承了法蘭克福學派的批判理論的傳統。法蘭克福學派的批判理論家的直接目標是研究西方現代化的辯證法。在研究過程中，他們把現代化的辯證法歸結為啓蒙的辯證法，並進一步歸結為否定的辯證法。哈伯馬斯的《交往行動理論》的最後一節是“社會批判理論諸任務”，在其中他這樣談論他的現代化理論：“它之為批判的，既是針對當代社會科學的，也是針對這些科學據說要把握的社會現實的。它批判發達社會的現實，是因為這些社會沒有充分利用從文化上說它們可以利用的那些學習潛力，在複雜性的失控的增長面前一籌莫展。……但這種理論也批判這樣一些社會科學進路，它們無法解讀社會合理化的種種悖論，因為它們只是從一個或另一個抽象的角度出發把複雜的社會系統當作其對象，而沒有說明它們的對象域的歷史構成……”。³⁵ 在這一節中，哈

伯馬斯還根據他的交往行動理論重申、重新解釋了法蘭克福學派理論家們的六個主題：後自由社會主義社會中的整合形式，家庭社會化和自我發展，大眾傳媒和大眾文化，抗議之休止背後的社會心理學，藝術理論，以及對實證主義和科學的批判。

哈伯馬斯的批判理論之為批判的，還有兩個意思，它對以前的法蘭克福學派的批判理論持批判態度，也對自身持批判態度。它對霍克海默爾 (Max Horkheimer) 和阿多諾 (Theodor W. Adorno) 持批判態度，是因為他們像韋伯一樣沒有看到西方現代化所採取的實際過程僅僅是一些不同的可能過程中的一個，沒有看到即使在這個實際過程中也存在着一些應當被承認的現代化成果，儘管這些成果採取片面的或不平衡的形式。它對自身持批判態度，是因為它承認它是受一種“可錯論意識”的引導的。這可以從兩個方面來理解。一方面，哈伯馬斯的現代化理論的基礎是他的交往行動理論，而交往行動理論是可以通過論辯來進行批判的 (在一種較弱的意義上、在與波普爾的理解不同的意義上的證偽)。因為交往行動理論和有些既具有經驗性又具有重構性的科學是彼此依賴的，對它進行批判的一個途徑，是批判一個或幾個這種經驗重構理論。另一方面，作為在西方社會或西方“生活世界”提出的社會理論，它並不先驗地同這個學習過程——西方現代化過程——中所發生的“遺忘”的可能性相隔絕。用哈伯馬斯自己的話來說：“一種不先驗地同這種遺忘的可能性相隔絕的社會理論，在來自其自身社會背景的前理解方面，也必須是具有批判性的，也就是說，它必須是有自我批判的準備的。”³⁶

這些想法意味着兩方面的重要變化，一是在批判的社會理論和社會現實之間關係方面的重要變化，一是在批判的社會理論和其他自然科學和社會科學理論之間的關係方面的重要變化。哈伯馬斯之所以對舊的法蘭克福學派的批判理論感到不滿



意，一個重要原因是因為它對於現代社會的批判是一種總體的批判，而不承認西方現代化的積極成果。在我們的時代，回應這種態度的的是種種增長批判論，新保守主義，以及一些受尼采 (Friedrich Nietzsche) 和海德格爾 (Martin Heidegger) 影響的後現代主義思想家，而這些思想家所屬的傳統同表現為恐怖主義的政治審美化傾向有某些思想上的牽連。哈伯馬斯提出他的交往行動理論的背景之一就是意識到這種整體主義的現代性批判的危險，他希望這種交往行動理論能夠為一個現代社會的批判理論提供恰當的基礎。而且，在發揮這種理論的時候，他採取了一種會被阿多諾和馬爾庫塞這樣的思想家認為是實證主義的研究策略：他廣泛地借用實證科學和實證主義的科學哲學和語言哲學的研究成果。

在哈伯馬斯看來，西方現代性，是西歐和北美的社會合理化和文化合理化過程的結果。國家和經濟之間的分化；國家和經濟作為一方，文化、社會和人格作為另一方之間的分化；文化、社會和人格之間的分化；以及科學、法和道德的研究、藝術和藝術批評的自主發展，這些就其本身而言都是社會進化的正常的和積極的過程。哈伯馬斯一方面承認馬克思的價值理論有助於認識資本主義現代化的代價，另一方面批評馬克思低估了它的積極成就。就現代經濟系統和國家系統而言，哈伯馬斯說：“馬克思把資本主義社會設想為一種總體性，他的這種設想是如此強烈，以至於他無法承認受媒介導控的子系統所擁有的內在的進化上的價值。他沒有看到國家機器和經濟的分化也代表了一種程度更高的系統分化，它同時開啓了新的導控可能，也迫使對舊的封建的階級關係進行重新組織。這個層次的整合的意義，超過了對一種新的階級關係的建制化。”³⁷ 就現代生活形式而言，哈伯馬斯說：“馬克思沒有標準可用來將傳統生活形式的破壞和後傳統生活世界的物化區別開來。”³⁸ 對

於資本主義現代化過程中隨着工匠、農民和農村平民的無產階級化而出現的種種生活條件，馬克思用“異化”這個概念來加以批判。“但是，”哈伯馬斯說，“他無法在對傳統生活形式的這種壓抑性根除中區別開物化的方面和生活世界結構分化的方面。要做出這種區分，異化的概念是選擇性程度不夠的。……在後傳統生活形式的階段上，文化、社會和人格的分離給那些成長在現代社會並在其中形成其認同的人們也帶來了痛苦，這種痛苦被看作是一個個體化過程，而不是一個異化過程。”³⁹

哈伯馬斯對於經驗科學和實證主義哲學的態度與經典的馬克思主義和法蘭克福學派的新馬克思主義都很不相同。與馬克思不同，哈伯馬斯不承認經驗科學在社會進化過程中的地位一定高於其他所有人類發明。他說，知識的內源的增長是社會進化的必要條件，“但只有當一種新的建制框架已經出現的時候，那些尚未解決的系統問題才能夠借助於已經積累起來的認知潛力來加以處理，從這裏導致了生產力的增加。”⁴⁰ 這種“新的建制框架”是新層次的道德實踐意識的建制化，因此哈伯馬斯說：“人類不僅在對於生產力發展具有決定意義的技術上有用的知識方面進行學習，而且在對於互動結構具有決定意義的道德實踐意識方面進行學習。”⁴¹ 與馬爾庫塞不同，哈伯馬斯並不認為以物理科學為典型的經驗科學的消極方面大到這種程度，以至於必須被所謂“新科學”所代替。經驗科學——帶有從技術上控制客觀世界的人類旨趣的經驗科學——超出了其正當的範圍，確實會成為科學主義、實證主義和專家治國論這類意識形態的根源。但是在它們的正當範圍內，它們有助於解決社會進化不同層次上出現的技術問題，尤其在資本主義現代化過程中。更何況，科學研究作為理論性商談的典型，是交往合理性潛力實現的最充分的一個領域。因此，現代科學的出現和發展是交往合理化意義上的現代化過程的非常重要的一部



分。爲此，哈伯馬斯批評韋伯在他對西方現代化過程的研究中，對於現代科學之出現，並沒有對新教天職倫理的出現那麼給與足夠的注意。這種科學觀是對於科學的反思的結果。在哈伯馬斯看來，實證主義的科學哲學的特點是對於反思的否定。哈伯馬斯繼承批判理論的傳統，對實證主義進行了大量批判。但他同時又高度評價這個傳統在研究認識中的、通過語言而達成理解中的和行動中的合理性條件方面所作的貢獻，不管這裏所說的認識、理解和行動是處在日常生活的層面，還是處在專家文化的層面。這些研究也體現了科學和哲學之間的一種新的關係，這種關係在哈伯馬斯看來對於解決其現代化理論的終極基礎問題來說，具有重要意義。他說：“就像科學史和科學哲學的情況所表明的那樣，對於合理性條件的形式上的闡明，和對於合理性結構的具體體現和歷史發展的經驗分析，以一種特定的方式交織在一起。現代經驗科學的種種理論，不論是沿着邏輯經驗主義的線索，批判理性主義的線索，還是建構主義的線索，都作出了一種規範性的、同時又是普遍主義的申認，而這種申認是本體論的或先驗哲學性質的基本假定不再能夠覆蓋的。”⁴² 哈伯馬斯說若要對這些理論作更好的判斷，就應該把他所謂的“重構性科學”(reconstructive sciences)運用於它們。在這些“重構性科學”中，哈伯馬斯尤其重視皮亞傑(Jean Piaget)傳統的認知發展心理學和英國日常語言哲學的形式語用學。在馬爾庫塞那裏，日常語言哲學則是實證主義的或單向度的思維的典型。

雖然對當代科學理論和語言理論持不同態度，馬爾庫塞和哈伯馬斯在都重視可能的東西和現實的東西之間的區別這一點上持同樣觀點。哈伯馬斯區別於馬爾庫塞之處在於他不僅僅把現實的東西同可能的東西相對立，而且給與不同的可能性以一個結構，或者一個結構發展的邏輯。重要的不僅僅是諸多可能

性或者可替代選擇，而且是這些可替代選擇的一個有限範圍，而在社會進化的不同層面上，存在着不同的可替代選擇範圍。現實的東西確實可以而且應該根據可能的東西來進行批判（哈伯馬斯的現代化理論的否定的向度或批判的向度），現實的東西確實是諸多可能的可替代選擇中的一個的實現，而它的進化上的價值也確實應當根據它所屬於的可替代選擇的範圍的層次來加以判斷（哈伯馬斯的現代化理論的實證的向度）。無論是否定的判斷還是肯定的判斷都蘊含了一種規範性的標準，這種標準當然屬於可能的東西而不是現實的東西（哈伯馬斯的現代化理論的烏托邦的向度）。在這點上哈伯馬斯和馬爾庫塞是一致的。但哈伯馬斯區別於馬爾庫塞之處在於，對他來說，這種規範性的標準，或者說烏托邦的觀念，同現實的東西屬於共同的可能性範圍——它並不是對後者的全盤否定。哈伯馬斯的烏托邦是對於現存的現代性模式的內在超越。

哈伯馬斯的現代化理論提出的時候，正是“烏托邦的終結”的命題風行的時候。哈伯馬斯對這個命題並不同意，因為他認為烏托邦思想和歷史思想是關於現時代的意識也就是“時代精神”的兩個內在部分。他說：“時代精神從兩個相反、但彼此依賴和彼此混合的思想潮流中獲得動力，歷史思想和烏托邦思想的衝撞激發了時代精神。”⁴³ 初看之下，這兩種思想方式似乎是彼此排斥的。“歷史意識，實際上瀰漫着現實的經驗的歷史意識，似乎是被用來批判種種烏托邦模式的；烏托邦反思，如果極度旺盛的話，似乎具有開啓那些超越歷史連續性之限度的可替代選擇和可能性的功能。”⁴⁴ 但是在現代，哈伯馬斯說，這兩種思想方法已經合而為一：“現代的時間意識已經開啓了一個烏托邦意識和歷史意識在其中融合起來的視域。從法國革命那時起，影響現代各民族政治公域的時代精神的特點就是種種烏托邦精神逐漸進入了歷史意識。”⁴⁵ 這種重合，或



許可以用哈伯馬斯的術語表述為一種具有解放旨趣(烏托邦思想)的自我反思(歷史意識)。在談到自我反思的時候,哈伯馬斯說:“我無法想像任何慎重其事的批判的社會理論會同一種解放的旨趣之類的東西沒有內在的聯繫。”⁴⁶ 堅持解放的理想,是哈伯馬斯自認為是一個馬克思主義者、認為社會主義是比資本主義更好的可替代選擇的主要原因之一。就現代化這個主題而言,哈伯馬斯的烏托邦觀念可以歸入“社會主義現代化”的範疇。

但哈伯馬斯對解放的理想和社會主義的解釋與經典馬克思主義和“實際的社會主義”大相徑庭。在哈伯馬斯看來,馬克思的理想社會的核心,是一個勞動共同體的觀念。但哈伯馬斯認為,在我們的時代,烏托邦的重點有一個轉變,從勞動的概念到交往的概念的轉變,從勞動共同體到交往共同體的轉變。對這種轉變,哈伯馬斯從兩個角度進行辯護。首先,有兩種不同意義的解放需要加以區分:對於外部自然約束的解放和對於內部自然的壓抑的解放。這兩者是互相依賴的,但它們並不重合。一方的發展並不自動地意味着另一方的發展。生產過程中釋放的工具理性和在組織能力和計劃能力中得到發展的功能主義理性,並不自動地“鋪平通往合乎人性的、平等的、同時又自由的生活的道路。”⁴⁷ 更重要的是,社會的自我成長的過程的特徵,“賴以顯示的不僅僅是新的技術,而且是不同階段的反思,通過這種反思,被壓抑的統治形式的獨斷性質被消除,建制框架的壓力被昇華,交往行動作為交往行動而獲得自由。”⁴⁸ 客觀地說,以工作為基礎的社會的終結,已經有了一些跡象:“工作、生產和收入的種種事實,對整個社會的狀態越來越不起決定作用。”⁴⁹ 用交往共同體的烏托邦來代替勞動共同體導致了我們用來設想未來生活方式的方法的變化,哈伯馬斯把一種未來生活可能性的具體總體性的設想看作是烏托邦



和恐怖之間不幸結合的根源。有些人認為烏托邦和恐怖的結合是不可避免的，但哈伯馬斯則強調交往共同體的烏托邦並不蘊含着這樣一種結合：這種烏托邦所涉及的並不是未來人們應當採取的生活方式，而是未來人們決定他們生活方式的方式。

“交往共同體的烏托邦內容萎縮到一種未受破壞的主體間性的形式方面……能在規範上加以勾勒的是日常生活的交往實踐的那些必要而普遍的條件，是那種商談性的意志形成過程的必要而普遍的條件，這個過程允許參與者自己來根據他們自己的需要和見識、出於他們自己的主動來實現一種更好的、危險更小的生活的種種具體可能性。”⁵⁰

哈伯馬斯把這種烏托邦同“社會主義”的觀念結合起來，在他的“國家/經濟/社會”三分法的框架中，同“經濟主義”和“國家主義”對立起來。具體來說，他從以下三個角度來理解社會主義的含義。

首先，他把社會主義理解為對於資本主義的現代化模式的片面性的克服：“對我來說，構成社會主義的觀念的，是資本主義合理化過程(用韋伯的術語來說)之片面性得到克服的那種可能性。這裏所說的片面性指的是認知-工具合理性佔據了統治地位，而這造成任何其他的東西都被驅逐到明顯的非合理性的領域。”⁵¹

其次，哈伯馬斯把社會主義理解為對於他所謂的“科層社會主義”和福利國家制度的片面性的克服。就“科層社會主義”而言，其中的民主空白將通過引進美國實用主義傳統的所謂“邏輯社會主義”而得到彌補；生活世界的“偽政治化”應當代之以自主的公共領域的自我組織的充分發展；裝飾為生活世界的系統應當轉變為由法律來調節的、具有正式組織形式的行動領域，這些領域又應當使之依賴於真正意義上的生活世界的迫令；並且，國家機器(計劃)和經濟系統(市場)應當彼此協調



一致。就福利國家制度而言，哈伯馬斯承認福利國家最初是作為對於經濟系統對於生活世界的侵犯的反應而建立起來的。但是，為了保護生活世界而干預經濟系統的結果是，出現了國家對於生活世界本身的侵犯。對於這種侵犯，哈伯馬斯進行了尖銳的批評，同時又明確指出這種制度比“科層社會主義”要好得多。理由之一，是前者並不像後者那樣消除國家和經濟之間的分化。國家和經濟的分化在進化上的優越性使我們即使在社會主義的條件下——在哈伯馬斯心目的社會主義條件下——也必須容忍一種“有所偏向的系統”。在哈伯馬斯看來，我們為現時代所達到的較高程度的系統分化所不得不付出的代價，是某種形式的階級統治。⁵² 哈伯馬斯的這種觀點，很自然地會被看作為法蘭克福學派的傳人立場“右轉”的一個證據，但或許也可以被解釋為“社會主義市場經濟”觀念的一種類型。

第三，哈伯馬斯把社會主義不僅(消極地)理解為對於資本主義和“現實的”社會主義的現代化模式的片面性的克服，而且(積極地)理解為他心目中的交往共同體的烏托邦。從這個角度出發哈伯馬斯說：“對社會主義我們只應該理解為這樣一種努力，即在我們已經身處的歷史條件下，指出解放的生活形式若要出現的話，必須要滿足哪些必要條件——不管這些條件是甚麼。”⁵³ 這裏哈伯馬斯不僅把交往共同體的烏托邦同勞動共同體的烏托邦相對立，而且把多元論的烏托邦同總體性的烏托邦相對立。或用他的話來說，我們不應該“把可能的諸生活形式的高度發達的交往基礎同關於成功生活的一種特定的觀念混為一談。”⁵⁴ 這種交往基礎，在哈伯馬斯看來，允許多樣的生活形式：“說到底，我們預期，在一個配得上社會主義之名的社會中，生活形式的多樣性和生活方式的個人主義將會按指數增長。”⁵⁵



四 結論

從本文前面三部分的内容，可以看出哈伯馬斯是從以下三個角度或途徑來溝通不同學術傳統的。

第一，普遍主義和特殊主義的互補。不同學術傳統、乃至文化傳統具有一些普遍的共同的東西，是它們之間能夠溝通和對話的一個重要條件。但僅僅着眼於它們之間的一致性，往往不是進行溝通，而僅僅是進行還原，把一方的東西還原為另一方的東西。重要的是在共同的基礎之上保持不同理論傳統和立場的豐富多樣的內容。為此哈伯馬斯從可能與現實、形式(結構)與內容、邏輯學和動力學這幾對範疇出發來理解普遍和特殊之間的關係，把可能、形式和邏輯學方面的普遍主義，同現實、內容和動力學方面的特殊主義結合起來。

第二，範疇的區分和中介的結合。在哈伯馬斯那裏，理論上的範疇區分的依據是作為研究對象的“世界”和作為研究背景的“生活世界”中的各種範疇區別。這裏我們可以認為哈伯馬斯是受到了二十世紀分析哲學的明顯影響。致力於區別種種不同的範疇，是二十世紀分析哲學對整個哲學事業的重大貢獻。哲學的主要任務是對人類所面臨的一系列基本關係的討論，這些基本關係因此也可以叫做“哲學基本問題”。從這個角度來說，哲學基本問題既可以說是多個而不是一個，也可以說歸根結底只是一個：哲學問題就是那些涉及在個體精神發展和人類文化發展中分化開來的各個方面之間關係的問題。思維和存在、主體和客體、世界和語言、自然和文化、事實和價值，以及原因和理由、規律和規則、經驗性和先驗性、分析命題和綜合命題、研究的邏輯和研究的心理學等等——分析哲學的最重要價值，就在於對於這些分化的重視，對於種種“範疇錯誤”的敏感，以及為討論種種基本關係問題提供了出發點，



即使這種討論最後導致的結果是對分析哲學家所提出的那些二分法的克服。哈伯馬斯的理論中包含了大量的範疇區分。哈伯馬斯的思路通常是這樣的：首先，在兩個方面(或兩個層次)之間作一個概念區分，對有些基本的範疇區分還從語用學、心理學和社會學等經驗科學的角度來進行論證，並且批評在概念上混淆這兩個方面的種種謬誤；然後，他設法確定這兩個在概念上不同的方面在歷史上或經驗上卻是以這種或那種方式並存着或混合着的。在這種事實性的確認之後，他常常作一個規範性的建議：找到某種東西可以在這兩個方面之間起中介作用，以便克服這兩者之間的衝突，或其中一方接管和吞併另一方的趨勢。“世界”和“生活世界”中的這些不同範疇之間的區別，在理論上常常表現為不同理論傳統和立場之間的區別。因此，把這些方面區分開來的工作，也就是確定這些理論的核心性的工作；把區別開來的這些方面溝通起來的工作，也就是把對應於這些方面的理論傳統或立場溝通起來——把它們作為一個統一的理論的不同的但是互補的方面——的工作。

第三，理論興趣與實踐興趣的統一。作為馬克思主義的傳人，哈伯馬斯致力於把“解釋世界”的工作和“改造世界”的工作結合起來。作為法蘭克福社會批判理論的直接繼承者，哈伯馬斯把“批判世界”當作“解釋世界”和“改造世界”之間的中介。哈伯馬斯理論中的三個向度——否定的(或批判的)向度、肯定的(或實證的)向度和烏托邦的向度，就是由此而來的。本文的分析表明，這也是哈伯馬斯溝通不同理論傳統和立場的一個重要途徑。



注釋

- 1 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, trans. Thomas McCarthy, 2 vols. (Boston: Beacon Press, 1984–1987).
- 2 Richard J. Bernstein, ed., *Habermas and Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1985), 3.
- 3 S. N. Eisenstadt, ed., *Patterns of Modernity* (Washington Square, N.Y.: New York University Press, 1987), 3.
- 4 同上注。
- 5 同上注。
- 6 此段引述的英譯如下: “If human nature is to achieve its full reality and power and the full richness of human existence, it can only do so in the historical consciousness; it must become conscious of, and understand, the greatest manifestations of mankind and derive concrete ideas of a more beautiful and free future from them.” 見 Wilhelm Dilthey, *Selected Writings*, ed. & trans. H. P. Rickman, (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 120.
- 7 同上注, 121.
- 8 同上注。
- 9 同上注。
- 10 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, 155.
- 11 Jürgen Habermas, *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, ed. Peter Dews (London: Verso, 1986), 169.
- 12 同上注。
- 13 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, 383.
- 14 同上注。
- 15 Jürgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, trans. Ciaran P. Cronin (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993), 164.
- 16 哈伯馬斯像狄爾泰一樣, 把以下兩個方面聯繫起來: 一方面是普遍主義, 另一方面是交往行動的未來結果——交往行動也就是“取向於理解的行動”。把這兩者聯繫起來, 就是說哈伯馬斯也把普遍的東西當作交往行動的一種目標。之所以用“取向於理解的行動”這樣的說法, 是因為“交往行動”是哈伯馬斯的用詞, “理解”是狄爾泰的用詞, 爲了對兩者進行比較, 我用了哈伯馬斯所用的“取向於理解的行動”一詞, 這個詞從狄爾泰的角度出發也是可以接受的。



- 17 Jürgen Habermas, "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe," *Praxis International*, vol. 12, no. 1 (1992), 18.
- 18 Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990), 100.
- 19 Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics*, trans. Jeremy Shapiro (London: Heinemann, 1971), 85.
- 20 Eisenstadt, *Patterns of Modernity*, 5.
- 21 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, 375.
- 22 同上注, 376.
- 23 同上注, 377.
- 24 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, 377.
- 25 同上注, 377-8.
- 26 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, 152.
- 27 Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976).
- 28 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, 144.
- 29 同上注, 98.
- 30 Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979).
- 31 Axel Honneth and Hans Joas, eds., *Communicative Action*, trans. Jeremy Gaines and Doris L. Jones (Cambridge: Polity Press, 1991), 254.
- 32 John B. Thompson and David Held, eds., *Habermas: Critical Debates* (London: Macmillan, 1982), 152.
- 33 Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, 1.
- 34 同上注, 295.
- 35 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, 375.
- 36 同上注, 400.
- 37 同上注, 339.
- 38 同上注, 341.
- 39 同上注, 341-2.
- 40 Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, 147.
- 41 同上注, 148.
- 42 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, 2.



- 43 Jürgen Habermas, "The New Obscurity: The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies," *Philosophy and Social Criticism*, vol. 11, no. 2 (1986), 1.
- 44 同上注, 1-2.
- 45 同上注, 2.
- 46 Habermas, *Autonomy and Solidarity*, 198.
- 47 Habermas, "The New Obscurity," 16.
- 48 Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro (London: Heinemann, 1972), 55.
- 49 Habermas, *Autonomy and Solidarity*, 141.
- 50 Habermas, "The New Obscurity," 17.
- 51 Habermas, *Autonomy and Solidarity*, 91.
- 52 同上注, 91.
- 53 同上注, 146.
- 54 Habermas, "The New Obscurity," 17.
- 55 Habermas, *Autonomy and Solidarity*, 176.

