

gustav / April 12, 2009 12:00PM

[線上資源：哈伯馬斯《現代性的哲學論述 \(The Philosophic Discourse of Modernity \) 》介紹](#)

[reference:

http://140.122.68.128/forum/board/board_content.asp?&board_id=42&title_id=257&CONTENT_NOWPAGE=1]

邱惜玄: 教育學方法論：專書閱讀報告

Jurgen Habermas 「The Philosophic Discourse of Modernity」

作者：哈伯馬斯(Jurgen Habermas)

書名：現代性的哲學論述「The Philosophic Discourse of Modernity」

壹、哈伯馬斯生平及其思想背景

一、哈伯馬斯的生平

是二十世紀60年代初，德國文化科學界有名的法蘭克福學派

。他被公認為是「批判理論」和「新馬克思主義」的主要代表人物。

哈伯馬斯(1929年)生於德國Dusseldorf，並在Grummersbach長大。其歷經法西斯主義的興衰，並受到戰後紐倫堡國際法庭對德國戰爭販子的審判及觀看有關希特勒在集中營裡暴虐行為影片的衝擊，促進其對政治意識的萌發。哈伯馬斯於1949年進入Gottingen大學，並於1954年完成《絕對者與歷史》博士論文。1961~1964年曾於海德堡大學教書，而1964~1971年於法蘭克福大學教授哲學與社會學。1971年離開法蘭克福，到慕尼黑擔任普朗克學會科學和技術世界生活條件研究所所長；1982年哈伯馬斯重返法蘭克福大學任教，1994年退休。

由於哈伯馬斯在哲學社會科學領域的貢獻巨大，1974年，榮獲德國斯圖加特市的黑格爾(Hegel)獎金；1980年，榮獲法蘭克福阿多諾(Adorno)獎金，同年，美國社會科學院授予他法學榮譽博士；次年，匈牙利科學院授予他榮譽院士。

二、哈伯馬斯的思想背景

(一) 哈伯馬斯的理論發展

1. 1960~1968年

在法蘭克福學派霍克海默(Horkheimer)與阿多諾(Adorno)等人的思想影響下，對政治抱持著濃厚的興趣。他融合哲學及對現實政治的旨趣，用批判的角度揭示、分析和抨擊他所看到的各種不良社會現象和事務。此階段著有《大學生與政治》、《認識與旨趣》、《作為「意識形態」的技術與科學》、《知識與人類興趣》等，對青年學生影響頗大。

2. 1969~1980年

哈伯馬斯認為二次世界大戰後，西方資本主義社會發生了質變。他不再是馬克思所分析的古典、具有破壞性的自由競爭的資本主義社會，而是進入由「國家管理的晚期資本主義階段」。由於這種變化，人們不應該採取「教條主義」的態度去運用馬克思主義的某些基本範疇。他在論述晚期資本主義合法性問題時，對馬克思的階級、階級鬥爭學說、資本主義的經濟危機理論作了新的解釋。此階段著有《晚期資本主義中的合法性問題》、《論重建歷史唯物主義》等。

3. 1980~迄今

此期哈伯馬斯擴大發展他的社會哲學理論體系，他關注到人的道德意識發展和人與人的正常關係的建立。他強調人們行為的協調應以共同的規範為基礎，而共同的規範是由人的統一認識促成。實現這一目標的方法就是對話。對話應以相互諒解為目的，而不能以追求自己取得成果為目的。此期著有《道德意識與交往行動》、《現代性的哲學論述》、《後形而上學思維》等(郭官義等譯，1984)。

(二) 哈伯馬斯的知識理論

哈伯馬斯的知識理論主要陳述於《知識與人類興趣》(Knowledge and Human Interests)一書中。哈伯馬斯透過對黑格爾、康德、馬克思知識理論的反省後，其認為要探討人類知識是如何可能的問題，必須從哲學人類學(philosophical anthropology)的角度，從人的存在結構來思考人類知識的建構。哈伯馬斯主張把人類認識看做是「自己構成自己」的實踐過程；亦即把人類認識當作是在人類社會生活過程中表現出來的。

哈伯馬斯認為人有三種作為生活動機的興趣：技術的興趣(technical interest)、實踐的興趣(practical interest)及解放的興趣(emancipatory

interest)，由此人類會形成「經驗—分析」(empirical-analytical)、「歷史—詮釋」(historical-hermeneutic)和「批判」(critical)的知識。由於哈伯馬斯是從人的存在結構，從人的社會生活來分析人類知識的形成。因此，哈伯馬斯認為知識論必須同時也是社會理論。換言之，哈伯馬斯在解決人的知識如何同客觀現實保持一致的知識論的問題時，並沒有從主客體的關係來論述，其根本跳出傳統經驗主義和理性主義知識的窠臼，並且從人的生存結構和社會生活給知識論注入新的面貌。

哈伯馬斯在提出三種知識的同時，也針對實證主義(positivism)、詮釋學(hermeneutic)和心理分析進行反省。其這套知識理論可說是奠基於對德國古典哲學的反省，從而面對近代、當代整個知識理論系統。

(三) 哈伯馬斯關注的問題

1. 對傳統知識論(黑格爾、康德)、實證主義、詮釋學及馬克思知識論的反省，進而理出奠立在哲學人類學基礎上的知識論。此知識論認為人類知識之所以可能是奠立在人的自然性、社會性和歷史性的存在結構之上，且透過人的興趣(human interests)—因著人的存在而形成—作為橋樑，才能形成人類的知識。
2. 對科技及科技意識(technocratic consciousness)的反省，指出科技意識在高度發達的工業社會中，已經成為具有普通形式的意識型態。
3. 探討在高度發達的工業社會中，由於國家積極介入社會的個層次運作，所導致的特殊形式的「合法性危機」(legitimation)問題。
4. 透過其批判理論(Critical Theory)，反省西方的傳統意識型態觀，並且配合其溝通理論(the Theory of Communication)提出「理想的言談情境」，來消解意識型態的問題。
5. 透過對馬克思歷史唯物論和高度發達的資本主義社會的對照檢查，提出了馬克思歷史唯物論的侷限性。(李英明，1986)

貳、哈伯馬斯「現代性」概念

哈伯馬斯用Theorie der Moderne 來表示他的現代性理論，此與現行的Modernity有區別。此區別突出地表示了哈氏的「現代性」是一種對現代社會的普遍批判，也顯示他對現代社會的矛盾態度。

哈氏指出，他並不把現代精神簡單化或單一化；他毋寧看到其中的矛盾性和他的陰暗面。哈氏將「現代性」概念歸結為三點：一、關於現代性的觀點，並非任意地自行選擇出來的，也不是可以靠決定或意志行為就可以抖擻出來；二、它不論在以前或以後，都有著規範性、說服性的內容；三、在現代性的社會和經濟的發展過程中，構建起結構方面的自我危害。但是，不論是新保守派，還是後結構主義者，都是片面化去認識它。總之，我們必須看到和堅持關於現代性整個過程的複雜性和矛盾性。哈伯馬斯對於現代社會抱持著既肯定又批判的矛盾態度。他在批判現代性的陰暗面時，像他的老師霍克海默和阿多諾那樣，無情地揭示理性工具化的嚴重後果；而在批判尼采和海德格等人對現代理性的反叛精神時，又竭力維護一種基於交往的理性的現代社會的道德價值，試圖以這個基本條件，實現批判理論的理想社會(高宣揚，1991)。

哈伯馬斯不僅捍衛現代性，而且也為現代性辯護，其理由是「現代性在途中，不能因此而報廢」。

哈伯馬斯認為，現代性的問題是主體哲學的問題。他指出黑格爾是第一個面對現代主體哲學，並企圖給予超越的哲學家。他從黑格爾的思維中找出一條現代性的出路，即對於主體哲學的超越是在互為主體的溝通行動中，以批判主體中心的理性為出路。

參、「現代性的哲學論述」一書之介紹

現代性的哲學論述(The philosophical Discourse of Modernity)此書收錄了Habermas的十二篇演講內容。此書是哈伯馬斯公開向「尼采繼承人」全面宣戰的一本專著，即對「理性批判以及對現代性的全盤否定」的全面反擊。

其內容包含：「現代性的時間意識及其自我再確認的需求」；「黑格爾的現代性概念」；「三個觀點：左派黑格爾信徒、右派黑格爾信徒、尼采」；「進入後現代：把尼采當成轉捩點」；「神秘主義和啟蒙運動的糾纏：霍克海默和阿多諾」；「透過形上學的批評來解釋西方理性論：海德格」；「超過根源的時間哲學：德希達對於聲符中心主義的批判」；「在性慾與一般經濟學間：巴塔耶」；「將理性的批判視為人文科學的揭露：傅科」；「有關權力理論的一些問題：再次提到：傅科」；「主體哲學之外的另一出路：相對於主體中心理性的溝通理性」；「現代性的規範內容」。

此書的目的在於「沿著現代性論述的哲學路線追本溯源，這樣才能重新思考地細心考察在當初的歧路上所出現的共同方向」。

Lecture I: Modernity's Consciousness of Time and Its Need for Self-Reassurance

第一講：現代性的時間意識及其自我再確認的需求

首先，哈伯馬斯引韋伯(Max Weber)、涂爾幹(Emile Durkheim)、米德(George Herbert Mead)等古典社會理論學家對現代性圖像的描繪，指出現代性與歐洲從宗教世界觀解放走向俗世化所衍生的理性化(rationalization)有密切關聯。

「現代化」(modernization)是1950年代才引介的術語，是以社會科學功能論來修飾韋伯的問題。現代化理論可執行韋伯現代性概念的二個抽象作用。一是將現代性從其現代歐洲的根源中解離出來，使它成為一般社會發展過程中的時空中立模型。二是打破現代性與西方理性論歷史脈絡的內在關聯，因此，現代化進程不再被視為理性化，不再被視為理性架構的歷史客觀化。James Coleman就將此當優點，認為以演化理論來概化的現代化概念不再負擔全幅的現代性觀念，「後現代」的發展才會由此切入。

正是現代化研究促成「後現代」一詞的流行，現代化觀點讓社會科學觀察者能更輕易遠離現代性賴以衍生的西方理性論。然而，一旦現代性概念與以西方理性所獲致之現代性自我理解間的內在聯結被分離，便隱約可見持續性現代化進程與後現代觀點間的相對。Arnold Gehlen便說：啟蒙的前提已死，只是其影響仍在。他認為現代文化已固化了(crystallized)，我們已達「後歷史」(posthistoire)時代。Gottfried Benn之「新保守主義」(neoconservative)對現代性

的遠離並非由社會現代化的動能所導引，而是源於現代性之文化自我理解。

無政府主義雖非後現代觀念，卻也同樣宣告啟蒙的終結。它植基於「後歷史」，卻與「新保守主義」有別，是在文化和社會上同時揮別現代性。

黑格爾是第一個清楚開展現代性概念的人。要瞭解現代性與合理性的內在關聯，就必須回到黑格爾。

黑格爾最早在歷史脈絡中使用現代性概念，他在Lectures on the Philosophy of History等論著提及：「新世紀」就是「現代世紀」。這大概是差不多在1800年及其先前的三百年。也就是發現新世界、文藝復興及宗教改革三大紀念性事件發生的1500年左右起，這正是劃分中世紀與當代的關鍵時刻。但現代性亦有其非紀年性的意義，Schelling在Philosophy of the Ages of the World中就用現代性概念來表示未來已經開始。Koselleck用“modern age”或“new age”來建構其歷史哲學觀點，強調要有整體歷史的省思性覺知。革命、進步、解脫、發展、危機等相關字眼就都成為黑格爾哲學的關鍵用語。

首先產生後現代問題的是美學評論。十八世紀有名的「古典與現代之爭」(querelle des anciens et des modernes)，就是古典不受時間拘限的永恆之美與當代的相對、受時間制約之美間的論辯。“modern”這個歐洲語系的形容詞是遲至十九世紀中葉才被使用，而第一次使用也是在藝術領域。對Baudelaire而言，現代性的美學經驗與歷史是交融的。其經驗與從傳統日常生活分離出來的去中心化主體性(decentered subjectivity)息息相關。所以，他把現代藝術作品擺在現實與永恆二軸線的交會點上。換言之，現實性(actuality)也成為現代性的特質之一。

黑格爾是第一個將現代性提升為哲學問題的人。從後期士林哲學(late scholasticism)起一直到康德，已提及現代性的自我瞭解(self-understanding of modernity)，但是，直到十八世紀末，黑格爾才把現代性的自我再確認(modernity's self-reassurance)當做哲學問題。他說：「現代世界的原則是主體性的自由(the freedom of subjectivity)，此原則是整體智性發展的核心要素。」他以「自由」和「省思」來說明主體性。其主體性一詞帶有下列四內含：一是個人主義(individualism)，二是批判的權利(the right to criticism)，三是行為的自主(autonomy of action)，四是唯心哲學(idealistic philosophy)。建構主體性原則的主要歷史事件是宗教革命(Reformation)，啟蒙運動(Enlightenment)，及法國大革命(French Revolution)。

在現代性中，宗教生活、國家、社會、科學、道德、藝術裏都有主體性原則的轉化。其架構涵概迪卡兒的「我思故我在」(Descartes's "cogito ergo sum")中的抽象主體性，及康德的絕對自我意識的形式。簡言之，黑格爾揉合康德《純粹理性批判》中的理論知識認知、與《實踐理性批判》中的實踐理性對客觀知識、道德洞識的估量等，來完成他所謂的主體性原則。

黑格爾視康德哲學為現代性自我詮釋的標準。他只是將康德對理性的不同區分統一整合為主體性原則。

時間意識從整體性中步出，精神從其自身分離，這是黑格爾現代哲學的設準(axiomatic presupposition)。藉由批判種種哲學的相對—自然與精神、感性與悟性、悟性與理性、理論理性與實踐理性、判斷與想像、我與非我、有限與無限、知識與信仰—黑格爾要呈現生命本身解離的危機。而其「絕對概念」則要成為理性中的統一力量。若現代性有其自身的緣由，黑格爾要從內在於啟蒙本身的原則透過辯證來開展批判性的現代性概念。

一旦要透過啟蒙的辯證，就必須首先呈顯青年黑格爾的危機經驗，也就是絕對的預設與哲學統一的要求。不過，這最終又會帶來一個二難，黑格爾最後會因此而否認現代性的自我瞭解會提供現代性批判的可能性。揉合絕對力量的主體性批判竟諷刺性的回頭斥責哲學家對主體的拘限。

Lecture II: Hegel's Concept of Modernity

第二講：黑格爾的現代性概念

1802年，黑格爾從信仰與知識間的反命題來處理康德(Kant)、雅柯比(Jacobi)、費希特(Fichte)等系統，其目的就是要由此開展主體性哲學，不過，他並非以嚴格的內在形式來繼承。他藉由對啟蒙時代的診斷，使他得以預設絕對，亦即，把理性當作是統一的力量。

黑格爾認為，站在啟蒙時代高點的康德和費希特，他們所高舉的只是理性的假象。誤將悟性或省思當理性，才將有限提高至絕對的地位。他不僅要預設，更要展示出，理性不只是絕對化了的悟性。而讓黑格爾去預設一個絕對的統一能力者，與其說是論證，不如說是他的人生經驗，也就是他從Tübingen、Bern、Frankfurt與Jena一路經歷的危機經驗。

在Tübingen學院時，年輕的黑格爾和他同齡的朋友，都是當時自由運動的參與者。他們面對著宗教啟蒙與清教徒正統間的緊張關係，他們採康德的道德與宗教觀點，他們接受法國大革命的政治觀念。

在神學研究上，黑格爾和謝林(Schelling)為原始基督教提供一個很具批判性的改革方向，就是要把道德引介到人們的宗教生活中。就此，他們同時相對於啟蒙和正統，採歷史批判的模式來評註聖經，一方面證成正統的理性宗教，一方面卻又站在路德派教義來反正統。

康德視宗教為「理性權利的行為力量」，只當宗教滲入人們的精神和道德，只當它呈現在國家機構與社會實務上，只當它完全依實踐理性的律令來建構人們的動機和思想模式，才能從上帝觀念裏獲得這樣的力量。只有將其當作公共生活的要素，宗教才能為理性提供實際效用。黑格爾從盧梭(Rousseau)那兒獲得啟示，他為真正的普及宗教建立三要件：一是其教義必須植基於普遍理性；二是不能沒有想像、熱忱和感性；三是政府的公共行為必須符合生活所需。黑

格爾的神學論著具雙層意義，既反正統，又反理性宗教。

對青年黑格爾而言，倫理生活的實證性(positivity of ethical life)為其時代特質。黑格爾對宗教使用「實證」一詞，乃植基於權威，而非人類道德。「實證」用於規約，乃相信透過工作來獲得上帝的仁慈，而非透過道德行為；期待獲得救贖；區隔少數人的教義與所有人的生活；……最後，最重要的，區分私人宗教與公眾生活就是「實證」。

若這些都是正統所辯護之實證信仰的特質，哲學就可參與其間。因後者堅持，除非宗教遵人類普遍理性之「若清楚覺知，就可感受其局限」的模式而行，就沒有所謂實證可言。但黑格爾卻提醒啟蒙者，單純的理性宗教如同迷信一般抽象，無法激起熱情，亦不能在感情與需求上產生影響。只當理性宗教於儀禮上呈現於公眾，只當它結合神秘、熱忱和想像，才能激發道德，「交織成整個國家網絡」。只有在理性宗教與政治自由攜手，才能獲得其客觀形式。因此，啟蒙只是正統的對應，後者有教義的實證性，前者就有理性的客觀性。

黑格爾也批評當時面臨相似境況的波昂政府，甚至整個日耳曼帝國的憲法。正如當時的正統宗教已喪失基都督教的原始精神，法律也遠離先前的生活，無法與當時的生命活力結合。1800年代，黑格爾論斷宗教和國家都已墮落為純然的機械論。

在黑格爾的早期著作裏，他以導衍自主體性的理性整合力量來運思。當其心中升起由省思所產生的區分時，他總是側重自我意識的獨裁面。「實證」的現代表徵皆是主體性原則的優位。現代宗教的實證性和一般道德的實證主義程顯出「時代的需求」—要嘛需讓人被當客體並被壓迫，要嘛需讓自然當客體並壓迫它。這種理性的壓抑性格普遍根植於自我關聯的結構中，亦即主體會讓自身成為客體的關聯中。縱使在康德的道德和宗教哲學中一有實證性的要素—理性自身的啟蒙要素。

黑格爾在〈基督教精神及其命運〉文中發展出調和的理性，將實證性降為純然形式。在此，他以命運中的懲罰經驗為例來說明主體如何讓這個理性展現其統一的力量。只有從割離的生活中體驗其否定性，並生出企盼已失去的生活者，困境的整體才會變成可整合的。因此，黑格爾拿抽象的道德律與全然不同的律法做對比，亦即與透過預設倫理整體之分割所產生的具體犯罪內容對比。但是這些正義命運的行動不能由主體性原則導引而來，亦即非由自主意志、非由實踐理性的律法而來。相反的，命運的動能來自相互主體建構之生活內容的崩裂，生活內容中任一部份從其自身孤立，所有其他的部份就會從其一般生活中分離。從互為主體分享的生活世界鬆離的行動就首先會產生主客關係。簡言之，黑格爾無法從自我意識或認知主體的省思來獲得調和的局面。藉由植基於相互瞭解的互為主體性，他無法獲得自我立基的現代性，因為，克服實證要素的原則正是主體性。為了在崩解狀態下完成現代性的宿命整合，他預設的倫理整體不是源於現代性的泥土，而是藉助於原始基督教和希臘城邦政治。

為了對抗主體中心的理性，黑格爾提出了一個以「愛」和「生活」為名之互為主體性的統合力量。主客間的省思關係由主體的溝通沉思所取代。黑格爾早期著作雖有溝通理性，卻未進一步發展。他在Jena時期所發展的是源於基督教和古代模型的絕對概念，仍受主體哲學局限。當然，其代價便是會產生不同形式的兩難。

哈伯馬斯在描繪黑格爾對現代性之自我根植(the self-grounding of modernity)所提供的哲學解決方案之前，先回過頭來介紹Holderlin、Schelling、Jauss、Schelegel、Schiller等德、法哲學家對現代藝術的見解。簡言之，他們將藝術當作導向未來的調和力量。理性宗教將自身以藝術呈現，以便型塑成普及的宗教。倫理的整體性將由詩般的宗教所激發，因其本身無任何開展力道。

然而，黑格爾在1801年的Differenzschrift文中卻立刻質疑這種美學的烏托邦。因為在自我疏離之精神(self-estranged spirit)的形式下，鮮活藝術更深邃的層面將無法被考量。他認為哲學不能屈從藝術，相反地，應掌握自身，讓理性進入現場。

在黑格爾年輕時期，許多人都錯誤去認識現代世界，因為日常生活和哲學都被視為條件決定的絕對事物。康德哲學吻合信仰與政治的實證性，絕對化人類知性的自我意識，讓融貫世界的多面性分離為人們所面對和追求的客觀融貫、實體性、多元性、現實性與可能性。如此一來，就必須要去統合知識的主觀與客觀，證同(identity)宗教、國家、道德上的有限與無限、個人與全體、自由與必然。這些都是錯誤的證同，其統一乃激越吞噬他人。這種應為絕對的證同是不完全的。對黑格爾而言，非強迫性的證同來自鮮活的危機經驗。

黑格爾建構一個壓制每一個絕對化的絕對概念，只有透過不斷吞噬自身每一有限事物之無限面對自我關係的歷程，才能保有這個非條件性的絕對概念。黑格爾可以用他自己的原則來覺知現代性，建構一個統一的力量來克服省思自身所發出的所有實證性，因此可以治療現代崩解的表徵。但哈伯馬斯認為此一圓融的印象顯然是醫種欺騙。他認為哲學理性所能做的只是局部調和，絕無使人理性的永恆普遍性。人視哲學為孤立的聖地，但時間與經驗的現在卻可為其疏離找尋出路，無論如何形構自身都還有開展的餘地，而不是佇留於當下實務或哲學的關懷。

這種啟蒙辯證的負面結果可以從他在建構國家中公民社會的剝離上看得更為清楚。

十九世紀以後，經濟滲入傳統政治的範疇。黑格爾身處科學發展期，他是第一位為當代社會提供概念架構表述的人，他從公民社會中區隔出國家政治領域。在公民社會裏，每個成員有其自己的目標，其他的事都跟他無關。但是，若不與其他人接觸，他又無法完成他自己的目標，因此，其他人就成為達成其目標的工具。但這個特定的目標卻假定了透過與其他人關聯的普遍性形式，才能同時獲得其他人的幸福。黑格爾認為市場交易是追求私利之倫理中立領域，這個領域植基於「全然相互依賴的系統」中。

雖然，「公民社會」是晚期黑格爾在Philosophy of Right論著中才有的詞彙，但在其於Jena時期便已蘊釀這個概念。

在1802年的〈自然權利的科學模式〉文中，他分析政治經濟議題為物欲與勞力相關的普遍及相互依賴系統，稱其為「財富與權利系統」。公民社會不僅由倫理解離的領域來覺察，亦從倫理內在必要的面向來探知。就這樣，黑格爾把

特殊的個人與全體的國家辯證的整合在一起。

另一個協調全體與個人的不同模式就是藉由在合作的溝通社群中提供一個「非強迫性意志形式的高階互為主體性」(higher-level intersubjectivity of an uncoerced formation of will)。在黑格爾青年時期的論著中，他將倫理整體性(ethical totality)當作互為主體生活脈絡中的溝通理性。由此，社會的民主可在國家帝國機制中發生，個人也可感受到對國家的強烈必要。

但是，正如宗教哲學最終會從人們不滿的宗教需求中解構，哲學所引發的政治運動本身會回過頭來侵犯到理性本身，國家的哲學會從不滿政治現實中撤退。法國大革命和英國國會的改革法案在黑格爾耳中激起一股不協和的調子。在其〈論英國改革法案〉文中，他顯然選復辟的路線。

黑格爾並不是現代世紀中的第一位哲學家，卻是第一位讓現代性成為問題的人。在其現代性週邊的理論中，時間意識、合理性等用語都是首次出現。但黑格爾並沒有解決現代性自我再確認的問題。在黑格爾之後，青年黑格爾學派適度削減理性概念，牢固地堅守黑格爾的規劃方向。由右派黑格爾學派所衍生的新保守主義者則訴諸社會現代性的強猛動能，淡化了時間的現代意識，將理性(reason)修整回悟性(understanding)，將合理性(rationality)修整回目的合理性。伴隨著獨立的科學，文化現代性已喪失其規範性格。受尼采影響的青年新保守主義者則激化時間的現代意識，揭示理性為絕對目的合理性—即權力之去個人化運作形式。

Lecture III: The Perspectives: Left Hegelians, Right Hegelians, and Nietzsche

第三講：三種觀點：左派黑格爾論者、右派黑格爾論者、與尼采

黑格爾首開現代性論述，引介自我批判的現代性再確認。這樣的論述—不論是挑戰或刺激—在當前仍持續著。Marx、Moses Hess、Bruno Bauer等都以驚聳字眼宣告哲學文字已永遠結束。尼采和海德格解構形上學，維根斯坦和阿多諾揮別哲學，他們不是要瞭解哲學，而是要與傳統決裂。但青年黑格爾學派卻仍以黑格爾的理性概念來豐富及捍衛現代性的精神。

青年黑格爾學派想要從理性的表述中獲得「對未來開放的現代」；想要回顧歷史，以便其批判能回應危機。但是，他們只有在不犧牲現代史實為歷史主義、並將現代性與合理性明顯結合，才能獲得行動指引。

此一論述的其他特質亦可在歷史事件中學習與遺忘的相互交織歷程中來說明，這些特質諸如以主體為中心之理性的批判、被唾棄之知識份子的地位、及對歷史延續與斷裂的責任等。

基本上，青年黑格爾學派的論點仍建立在主體意識或主體性的原則上。在此現代性論述中，從黑格爾、馬克思、尼采到海德格，從巴塔耶(Bataille)、Lacan、傅柯到德希達，有一反對意見一直未曾改變，那就是對植基於主體性原則之理性的控訴。已具實證性的理性鐵籠(the iron cage of a reason)在晶體宮殿的耀眼光芒中消失。這些反對者都有一致的看法，這些玻璃門面必須被擊碎。他們都運用不同策略來去除理性的實證性。

左派黑格爾論者便轉向實務及革命引發的種種，專注於遷移歷史積累下來的理性潛能，使它免於瓦解，免於成為資產世界的單向合理化。右派黑格爾論者則跟隨黑格爾，堅信宗教與國家的本質會彌補資產社會的不安，只要引起不安的革命意識之主體性屈從於客觀認識而成為現狀的合理性。尼采則將全盤戲碼搬入現場，他認為理性只是權力，只是被耀眼地隱藏起來的權力意志。

Lecture IV : The Entry into Postmodernity : Nietzsche as a Turning Point

第四講：「進入後現代：把尼采當成轉捩點」

哈伯馬斯對後現代主義的全面反撲，主要的對象是尼采。更重要的是那些受到尼采影響的「尼采繼承人」和尼采的隔代弟子，其中最具代表性的是阿多諾、德希達、傅科。哈伯馬斯對阿多諾的批評是「理性與神話的混淆」；對德希達的批評是「文學與哲學的混淆」；對傅科的批評是「歷史與理論的混淆」。哈伯馬斯認為他們對現代性的批判都是不成功的，這是因為他們都無可避免的落入相對主義的自相矛盾，結果適得其反，摧毀他們的批判基礎，更糟的是：雖然他們以批判主體哲學為旨，可惜卻沒有走出並克服主體哲學的框架。

哈伯馬斯認為尼采開闢了兩條「反啟蒙」的路線，其一是形上學道路，從海德格通向德希達，他們企圖回到前蘇格拉底時期，追求另一種主體哲學和獨特的知識，以此實現對形上學的清算；其二是知識論道路，從巴塔耶到傅科，他們透過人類學、精神分析和歷史分析的方法，揭示權力意志如何與理性形成共謀的關係。哈伯馬斯斷言這兩條路線均「沒有出路」。

哈伯馬斯為現代性辯護，他認為後現代主義在這股反現代、批判理性的浪潮中，並沒有提出足以解決現代性危機的方案。所以，他們在這個立場上都是「保守主義者」。保守主義即是放棄了烏托邦、放棄了改革的希望和努力，尼采等人的審美主義現代性正好迎合了資本主義的意識形態，以難以駕馭的軀體和心靈的潛力，作為對抗以經濟和行政理性的現代手法，適得其反的，審美主義的論述卻成了維護現狀的工具，無法針對問題提出解決策略。

哈伯馬斯不認為感性直觀與經驗的適切性可以取代當前的理論性理解，他認為我們必須回應現實具體化的要求，實際的參與當下檢證觀念的批判；公民權利的維護、民主政體的自決，並非靠主體的(泛)審美直觀可以解決的。哈氏認為這一群法國的「新尼采主義者」反抗任何類似的系統和結構，而且向啟蒙傳統的「集權主義」提出抨擊，亦即全面抨擊「西方形上學傳統」。無疑的，對後現代主義而言，現代性已經破產。

哈伯馬斯完全不同意後現代主義對現代性所下的悲觀結論。現代性的發展的確存在著偏差的事實，以此宣布啟蒙方案破產並不具說服力，「理性的激進批判」以審美來拯救主體中心的缺失是不可能的。哈伯馬斯與法國後現代思想家的

對立在於：究竟理論或哲學是否必要，換言之，哲學的系統性和普遍性的存廢問題，是視為堅持現代性或反對現代性的關鍵因素。對哈伯馬斯而言，作為整體世界解釋的哲學，居於事實性與系統性，哲學是一種運作在與經驗所確證或推翻的信念上，所以，現代性的概念並不能先驗地開展，必須回到哈伯馬斯所說的歷史唯物論重建、理論即在歷史的進程中，現代性是「一個未完成的方案」。(參考自曾慶豹，199)

Lecture V: The Entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno

第五講：「神秘主義和啟蒙運動的糾纏：霍克海默和阿多諾」

霍克海默和阿多諾是批判現代性的學者，在《啟蒙的辯證》一書中，他們宣布「啟蒙必然走向神話」、「理性必淪為宰制」的結論。霍克海默和阿多諾認為，啟蒙是以與神話對立的姿態出現，可是，適得其反，啟蒙卻取代了神話，背負著神話的原型，以極權主義的野蠻方式指導人類走向災難的噩運。

對霍克海默與阿多諾而言，神話與啟蒙具有一種同謀關係，因為民俗傳說與古老宗教的神話一旦透過理論思維取得哲學形式、透過語文表達之後，神話轉變成啟蒙，啟蒙的理性思維講求的是「必然性的原理」，因此啟蒙之後神話消失、英雄毀滅，但是啟蒙越要藉著神話實現，就越陷入神話之中，因為它所批判的材料無一不是取自神話。霍克海默與阿多諾認為啟蒙文明有「自我、主體的抽象化、形式化與空洞化；理性的工具化；社會淪為經濟裝置；生產勞動的異化」等特徵。因此，他們批判啟蒙的重點在於：現代科學隨著邏輯實證論而放棄理論知識，偏好技術探測；理性已經被驅逐出道德與法律的領域，所有的規範準則都失效，唯一留下的權威只有「科學」；分析大眾文化顯示出藝術和娛樂混淆，導致藝術的創新力、批判力與烏托邦式的理想喪失。

哈伯馬斯對霍克海默與阿多諾提出質疑，首先他認為霍克海默與阿多諾

要批判的是實證主義，但同時卻擴張為對於科學全面的批判，認為科學已經完全成為工具理性，這顯然是有待商榷的；其次，他認為霍克海默與阿多諾的早期立場是後設倫理詮釋批判，但卻成為道德懷疑主義，顯然他們的立場前後不一致；他指出霍克海默與阿多諾原本認為布爾喬亞中產階級文化內涵有某些積極正面因素，現在卻向大眾文化舉白旗，完全把藝術視為意識型態的表現。

哈伯馬斯認為霍克海默與阿多諾的批判是把馬克思對中產階級的意識型態批判「極端化」(radicalization)與「全面化」(totalization)，批判活動本身的依據就是啟蒙理性，用以解除理論學說中不真的神話傳說，因此是一種「解密」(demythologize)，也是一種「解咒」(disenchant)。當霍克海默與阿多諾把批判對準了意識型態批判自身，其實他們的意識型態批判已經不在其位。

哈伯馬斯批判霍克海默與阿多諾，把批判錨頭不只對準專殊化的科學，連傳統學科也要批判，因此他們把啟蒙用來對付神話的「解除神話」、「解密」手段用來對付啟蒙本身，把用來對付意識型態基礎批判運用在整治理性基礎自身，因此批判變成全面而極端化。基本上，哈伯馬斯認為霍克海默與阿多諾的極端批判犯了兩個謬誤：首先，他們誤將「算計機巧」(calculating intellect)當作理性；其次，在理性被視為工具的化身之後，理性與權力同化，這是一種將「有效性」與「權力」的混淆。哈伯馬斯認為這種全面而徹底的批判在實踐過程是充滿「執行矛盾」(performative contradiction)，他質疑全面性的批判不但沒有方向，更喪失理性依據。

哈伯馬斯亦指出霍克海默與阿多諾在意識型態批判上的死胡同，他認為早期的前輩理論家走不出悲觀的泥淖，是因為混淆或沒有區分「有效性」宣稱與「權力」宣稱的不同。因此，當意識型態批判本身帶來對懷疑理論的真理進行爭論時，卻引進了對神話的預設作為對啟蒙的理解。哈伯馬斯認為霍克海默與阿多諾根據理性使自己屈服於無抑制的懷疑論，而不去考慮懷疑懷疑本身的基礎。對存有和幻想的區分，總體性的批判是在溝通社會性的媒介中形成和證實的。因此，哈伯馬斯認為理性應避免形成權力，理性在溝通中應以「有效性」宣稱為基礎。

哈伯馬斯認為不管是霍克海默與阿多諾的批判取向，或是尼采非理性式的意志取向的批判，若這個批判毫無立足基礎，那麼，這樣的批判勢必喪失方向。由此，我們可以瞭解哈伯馬斯認為，沒有純粹的批判、沒有全面的批判，因為，一切批判都必須建立在理性基礎上。(參考自洪如玉)

Lecture VI: The Undermining of Western Rationalism through the Critique of Metaphysics: Martin Heidegger

第六講：「透過批判形上學來瓦解西方理性論：海德格」

本講，哈伯馬斯首先檢視海德格從1930年代到1940年代早期有關尼采的演說，顯示他如何藉由擊垮形上學來步向後現代思想之門。哈伯馬斯從四方面來說明海德格如何面對尼采。

首先，海德格須先將哲學擺回批評青年黑格爾學派的基點。批判唯心論會導致哲學失能，海德格相反地要找回哲學失去的充沛力量。在他眼中，文化或社會的歷史宿命決定於對事物的集體先見(preunderstanding)，而存有論的先見取決於對存有意義(the meaning of being)的偏見。換言之，唯心論者與唯物論者對存有各有不同看法，也就有不同的歷史定見。海德格透過回溯整個形上學史來獲得其時代啟示。

其次，這種唯心觀點影響著海德格對現代性的批判。海德格視集權主義者所呈現的政治和軍事形式為歐洲現代性對世界的支配。海德格對於其所處時代之集權主義的本質乃以主宰自然、發動戰爭、及種族繁衍之全面性技巧來表徵。就是以「所有行為算計」之絕對化目的合理性來表述。海德格存有論轉向並不那麼把重心擺在審判主體中心的理性上，因為他並未注意及理性與悟性的區分。海德格甚至把理性視為悟性。因此，他解構現代理性，卻不再嚴分各種對立。

第三，形上學的始終觀念對海德格進入現代時間意識的影響遠超過尼采。對海德格而言，「現代時期」(modern period)是由笛卡爾的意識哲學所開啟，尼采對存有瞭解的激化揭示著現代周邊的「最近時期」(most recent period)

。現代顯示的是危機的時刻，它產生一種抉擇的壓力，「是否現代的終了意謂著西方歷史的結束，或相反的是另一個開始」。對海德格而言，他以覺知形上學的終結當作一個「完成」，象徵著「另一個開始」。然而，海德格並不瞭解透過自我省思來解構形上學史，仍還屬於現代主體性的時代。也就是說，用來做存有區分的思想必須要有超越自我省思的能力。尼采至少還把哲學擺在藝術的基礎上，但海德格卻只是裝腔作勢而已，沒有具體的指涉。

總括來說，海德格透過其名著《存有與時間》(Being and Time)，藉由其對「此有」(德文原文為Dasein，英譯為the being)的存在解析，重新追問存有的意義(the meaning of Being，請特別注意，這是大寫B開頭的Being)，並藉此來埋葬自始以來的形上學。簡單來說，對海德格而言，傳統存有論對存有(Being)那種抽象、本質的意義探討模式是不當的。海德格順著胡賽爾(Husserl)、謝勒(Scheler)等人的一貫看法：「人不是事物，不是什麼本質(not a substance)，不是對象。...人只存在於意向行為的執行中。...物質存有與人之存有無關，人是行為的執行者。」然而，「執行」的存有論意義為何？海德格使用新存有論轉向(neo-ontological turn)一詞來消解先驗主體的概念(the concept of the transcendental subject)。立論雖激越，他卻仍堅持省思說明的先驗態度，視人之存有(小寫b的being)的可能條件為「在世存有」(being-in-the world)。若非如此，海德格就會陷入生命哲學(Lebensphilosophie)的概念漩渦中。海德格巧妙連結現象學，賦予現象學方法一種存有論詮釋學(ontological hermeneutics)的意義。他也將此有的分析與存在主義哲學的特色連結。但哈伯馬斯最後卻仍質疑，海德格雖提及戶為主體的在世存有體驗，卻未能進一步開出溝通理論的架構。再說，他在納粹黨統治時期的立場拿捏，也讓他的理論與實踐間存在些許扞格。哈伯馬斯雖也隱然為其開脫，但也總是其整體理論上的一個缺憾。

Lecture VII : Beyond a Temporalized Philosophy of origins : Jacques derrida's Critique of phonocentrism

第七講：「超過根源的時間哲學：德希達對於言語中心主義的批判」

哈伯馬斯堅持哲學的作用，反對德希達混淆了哲學與文學的界線。德希達把哲學當做是語言修辭的一種，所以哲學與文學的分界線已被削平，哲學也變成了文學，從此哲學不再關乎對真理的認識，只是一種相似於文學的虛構。德希達的審美主義在於將所有的文類的區分都一併淹沒在一種無所不包的文本語境中，所以，他反對自亞里斯多德以來那種將邏輯置於修辭之上的做法。

德希達否定任何確定、總體性和一切具有因果關係的模式，他對任何體系都提出質疑，批判任何「第一原理」的起源說，他強調預言的優先性超過了象徵，轉喻的優先性超過了隱喻。德希達是透過主體的激進化過程來完成對主體哲學的批判，即把所有的主體性東西抹去，以成為一個非個人的嚮往，德希達誇大審美經驗的欲望，結果是走向冥想的經驗，是故，哈伯馬斯嘲諷德希達為「新異教徒的神秘主義」。

哈伯馬斯認為，德希達對於哲學和文學區別的否定必須建立在三個前提上：1.文學批評從根本上來說不能算是科學事業，他僅像文學對象一樣，服從於修辭的規範；2.哲學文本遠不能作為哲學與文學之間的區別性文類而存在，就其本質內涵來說，它可以用文學批判來加以描述；3.修辭對邏輯的優先性意味著在一切文類區分最終被取消之後，對文本擁有語境的文本性質，修辭仍然要具備有完全的可靠性。當哲學與科學不再建立在他自身的適當的普遍性時，文學和藝術也就不建立在可以與普遍文本相對存在，而具有獨立性的虛構領域。只要我們重新理解哲學和科學的真正內涵，德希達所設想的問題並不難克服，所以，並不需要以文學批判代替哲學和科學的理性批判。

文學批判與哲學文本固然存在著某種相似性，但是由於他們服務於不同的科學形式，也就決定著語言形式使用的不同。哲學對於解決問題的責任明顯的不同於文學批評，其嚴肅性和再生能力是文學批評的功能所不能發揮的。相反的，要是化約的強調修辭和哲學的文學化，文學批評將失去它審美的內容，和其承擔對形上學進行批判的責任，這是得不償失的。(參考自曾慶豹，199

Lecture VIII: Between Eroticism and General Economics

第八講：介乎色情主義與一般經濟學之間：巴塔耶

1962年巴塔耶死後，他多年夥伴萊里(Michel Leiris)曾這麼描述這個朋友：「在他成為不可能的人之後，即醉心於每一件他發現是不可接受的事物裏，...他跨越他的視野，在人只是真正的人之意識中，在這個毫無標準的狀態下，他尋求自己的標準，他讓自己成為不可能的人，企求達到一種境地，即或多或少隱然成為沉醉於享樂主義，讓集體與虛無的距離消除。」「不可能的人」(the Impossible one)是他為色情作品Marquis de Sade的封面所寫下的鮮明標誌，但他也是哲學家 and 吸納尼采不可能之傳統成為批判意識型態的學者。

巴塔耶現代性的哲學論述類同於海德格，但他在遠離現代性上，他選擇一條完全不同的路。與尼采的《道德系譜學》完全對反，他是透過人類學式的批判基督教來開展他的概念。他未陷入形上學的批判中。要區別巴塔耶的想法可從他二個經驗，一是在超現實主義藝術圈的美學經驗，一是他的左派激進主義的政治經驗。

巴塔耶是經濟學上的尼采，他是後現代的思想策源之一。他和尼采一樣都是價值論的顛覆者，是發展觀上的價值顛覆者。他宣稱要「同構成理性經濟基礎的判斷作對」。巴塔耶的語言極端狂暴，態度極端野蠻。

巴塔耶說：「我將從一個基本事實着手：生命在地球表面能量起決定作用的狀況下，它所接受的能量通常超出了維持生命之所需，這種剩餘的能量可以用於系統的增長；如果系統不再增長，或者這種剩餘能量不能完全在系統增長中被吸收，它就必定會毫無利潤地喪失；它應當被花費，無論是願意還是不願意；無論是以光榮方式還是慘敗的方式。」色情介乎上流與下流之間，飄忽不定，難以琢磨，難以歸類。巴塔耶驚奇地發現一種在今天更為突出的現象：色情和

愛所需要的細膩情感過早地消失，粗俗和下流總是提前到來。情感需要耗費大量的閒暇時間，而下流從根本上是節約、算計或禁忌的產物，並與上流勾結。巴塔耶指責的並非粗俗，而是下流，冷漠與下流相關。因而，它與個體的愛這種國家主義和歷史進化無法涵蓋的人類特性相關。人的本質並不下流，下流是歷史的產物。在社會和歷史中，下流總能找到合適的處所，但下流倘若出現在愛情或色情中，那它立刻就完了。

最後，哈伯馬斯認為，沒有人能同時從虛無中保有自我，又能滲入最終知識目標中。色情作家可用詩般語言來感動讀者，哲學家卻無法脫離普遍語言。他認為巴塔耶基本上還是以理論的工具來展開激烈的理性批判。言下之意，他仍存在內在矛盾，同時不算成功。

Lecture IX ; X : The Critique of Reason as an Unmasking of the Human Sciences: Michel Foucault ; Some Questions Concerning the Theory of Power: Foucault Again

第九、十講：「將理性的批判視為人文科學的揭露：傳科」；「有關權力理論的一些問題：再次提到：傳科」

哈伯馬斯從人文科學的方法論問題和權力的概念方面與傳科論辯，關於方法論問題，他批評傳科的系譜學是一種化約主義：它成為現在性的、相對主義和暗含規範的，其結果是退回到某種主體哲學的立場中。關於權力的概念，對傳科而言，意義、有效性和價值一併的在權力理論中被犧牲掉了。

受到尼采的影響，傳科的系譜學：「不僅諸種有效性宣稱是受他們從中產生的言說之限制的，而且他們的意義也在於從功能上支持既定的總體言說的自我維繫。換言之，有效性宣稱的意義即在於其權力後果。另一方面，權力理論的基本假定是自我指涉的，若是它成立，則會摧毀它研究的基礎，批判也變成是無效的」。這是相對主義的後果。相對主義在自我指涉上是自我否定的。

哈伯馬斯認為，傳科的人文科學方法是「操作性的矛盾」，必然會導致「自我指涉的是似而非」的結果。相對主義是：一方面宣稱社會一致的認可和共識的不可能，但卻又要求別人同意你的批判論斷是正確的；一方面宣稱懷疑一切有效性的要求，又將自己的論斷視為有效；另一方面，在反對任何理論體系時，自己卻建構體系，逃避挑戰和質疑，即理性不能既是批判的同時又能使自己的標準免受批判。

知識要產生力量不是那麼簡單的，知識必須滿足其真理的宣稱，只有這樣權力才可能運作，傳科太強調知識的負面缺陷，沒有正視其帶來的效用。哈伯馬斯認為，傳科從尼采那裡得到的關於權力的理論是「非社會學」的，批判理性時所採取的是「反科學」的姿態。像海德格的「存有」一樣，傳科假定了「權力」是唯一普遍的東西，在變化過程中，它總是以新的面貌出現，從而使之具有某種難以察覺的強制性。

哈伯馬斯認為，傳科把批判理性的工作交付於人文科學「史」的研究(《事物的秩序》)。它所採取的方法即是考古學和系譜學的綜合使用，考古學依靠的是博學的機智，系譜學則堅持適當的實證主義，兩者綜合起來的思想典型即是「歷史主義的」，要理解哈伯馬斯對傳科的反對論點，可以說完全是經由「歷史主義」這個罪名演繹出來的。可見「歷史」的概念的確是兩者爭論的焦點。依傳科的意思，知識的考古學是說明在任何言說中構成真理的排斥機制，實踐的系譜學是透過追溯與言說的建制性根源直接對應的歷史地變化的條件來研究言說是如何形成及其何以又會消失。換言之，知識的考古學重建構成言說規則的層面，實踐的系譜學則致力於說明某些符號體系的持續與變化，透過方法的綜合，言說所建立的權力概念既是某種創造性權力，又是某種經驗的專斷性權力。相較於康德把先驗歸諸於主體、結構主義把它理解為某種非中心化的操作，傳科則將權力與「純結構活動」等同起來，哈伯馬斯指責傳科，必然會落入康德先驗主義的超主體性結構之中：傳科的「先驗-歷史」的權力概念不僅具有超驗的綜合，卻又併入歷史事件領域的這一矛盾中。

就方法上，傳科從尼采「批判的歷史編撰學」(critical historiography)中獲得了歷史批判的可能，可是，哈伯馬斯認為只有理論才可以成為批判的依據。所以，在他看來，傳科在這立場上是「反理性」。事實上，哈伯馬斯與傳科的分歧不在於一個忠於理性一個反對理性，而是「重建理性的理論是否有其必要」，哈伯馬斯認為非透過理論不可，傳科則覺得並不必然。

哈伯馬斯認為，傳科的權力概念完全是從「主體哲學」那裡獲得的，批評他仍陷於主體哲學的框架中，「根據這種哲學，主體與可想像、可操縱的客體世界僅有兩種基本關係：由真理判斷支配的認識關係和由成功行動支配的實踐關係。權力是主體在成功行為中據以作用於客體的東西。在這種關係中，成功行動取決於進入行動計畫中的真理判斷，在成功行動中，權力依靠真理。但是，傳科話鋒一轉，把權力的真理依附性變成了真理的權力依附性」。總之，對哈伯馬斯而言，傳科對現代性的批判，最終仍然是沒有成功走出主體哲學的窠臼。(參考自曾慶豹，199

Lecture XI: An Alternative Way out of the Philosophy of the Subject: communicative versus Subject-Centered Reason

第十一講：「主體哲學之外的另一出路：相對於主體中心理性的溝通理性」

本講一開始，哈伯馬斯就指出：傳科對主體哲學與主體哲學所遇困境的批判與診斷，固然極富啟發性，但是不夠徹底，以致他的權力概念與權力理論仍不免植根於主體哲學。對此，哈伯馬斯認為：「問題不再是完成現代性方案，而是修正它；啟蒙不是未完成，而是未啟蒙」。

其所以如此，是因為哈伯馬斯指出，現代性哲學論述在一開始就除了以主體性為現代性原則外，還存在著另一個可能徑路，也就是他所主張的，應該以在能夠從事言語行動的主體間相互理解的典範來取代追求客體知識的典範、意識哲學的典範。

相互理解的典範立基於參與互動者所表現的態度：自己採取一個行動，與自己互動的對象則關注此一行動，兩造因此而進入一種人際關連中。這種人際關連是由說者、聽者與當時剛好在場卻未參與的第三者間的相互作用而彼此鎖定的觀點系統所建構。

說者與聽者能夠直接達成對世上某事物的相互理解，是因為他們有著共同的生活世界，而所有主體間進行互動、溝通的言說情境，均無非是生活世界的一個、個片段。相互理解是在生活世界所形成的脈絡中達致，後者也為前者提供資源。

接下來，哈伯馬斯詳盡分析自康德以降各家對理性所做批判，結論是這些批判仍不免連結於追求自我解放的主體哲學的預設。其所以如此，西方的理性中心論是關鍵，理性中心論無論是在本體論、知識論與語意學上均將理性化約為單一面向，並用以宰制所有對象。語言哲學進一步將其集中於人類獨具的，以理性建構的具備陳述事物表象功能的語言。

哈伯馬斯認為解決之道在於：以一個個因為透過溝通與認知彼此互惠關係而社會化的個人的互為主體關係，所建構的相互溝通典範，取代一個主體獨立認知與行動的自我意識與自我關連的主體中心典範。如此一來，關鍵就不再是分析語句和論斷，而是言說行動，也就是將重點置於我們在溝通時如何運用語句。透過對語言行動的進一步理解，可以發現溝通理性直接與社會生活歷程相關，生活世界的資源豐富了溝通行動的網絡，而後者又再生產了生活的具體形式。溝通行動理論更與社會實踐相關，前者使後者出現語言學轉向。語言揭露世界，實踐哲學所設想的社會生產與外在自然的轉型，有賴於內向的實踐：社會化的生產者仰賴一套觀念世界來關照自然，而轉型行動也需由此出發。歷史唯物論重視以下二者的辯證關係：透過對意義的先天理解使外在實踐得以可能的世界觀結構，以及在世界觀結構轉型中學習歷程的沈澱。

最後，哈伯馬斯處理的是歷史唯物論與觀念論的關係：要對生活世界進行再生產，只能透過指向相互理解的行動來進行，是否即因此與其物質生活的歷程斷離？對此，他認為溝通行動理論所認取的事實是：生活世界在象徵再生產與其物質再生產間有著內在的相互依賴。

沒有純粹理性這回事，理性只能在溝通行動的脈絡與生活世界的結構中具體呈現。溝通行動所運用的理性不但處於外在情境限制之下，其可能性的必要條件更伸向歷史時間、社會空間與以身體為中心的經驗。

Lecture XII: The Normative Content of Modernity

第十二講：「現代性的規範內容」。

哈伯馬斯在本講一開始就指出：對理性的激進批判所逼出的高昂代價是因此離開了現代性，而所有後現代論述都只能是文學描述（甚至是姿勢），而無法進行科學與哲學的論述。

各種對理性的激進批判，並未能免於現代世界不斷進行分化以致於知識系統與具體生活世界斷離的問題。但是，各種分化後專門知識的互不相容、不相通不但會傷及知識系統自主、獨立的邏輯，破壞了生活世界脈絡的整合性，更由於其系統性化約的片面化發展，使日常生活實踐為之物化。

哈伯馬斯認為，要在理性批判架構內建立去分化，唯有反過來依靠規範性直覺所引導的描述，而規範內容要想不是隨意的，就必須由蘊藏於日常生活實踐的理性潛能來獲致、證成。實踐哲學就是希望由蘊含於社會實踐所仲裁的理性，來導引出現帶性的規範內容。

不同於馬克斯對社會實踐的認知，哈伯馬斯認為：支撐日常生活溝通實踐的是 / 否決策，不是由規範性共識所推導得致，而發生於各個參與者本身在進行合作、詮釋的歷程中。各個具體的生活形式與普遍性的生活世界結構分離開來。它們當然有家族相似性，會重疊、相互連鎖，但卻不會被包含於一超級整體性中。

在經過一系列由病理觀點對以上看法所可能遭致問題的探討後，哈伯馬斯指出要真正解決問題，就必須探討生活世界的物質再生產，這也就表示要以溝通理論的徑路來搶救現代性的規範內容，並不必然要由觀念論來萃取。

現代社會的合理化建構出新生產模式，從而將社會分為兩個部門：薪資勞動的制度——貨幣化的市場經濟與立基於向他人征稅的國家——科層體系化的行政國家。日常生活實踐隨系統性化約而物化的第一個例子，就是鄉村人口庸俗化與勞動力普羅化並高度集中於都市。

這裡面所存在的系統性無上命令與生活世界的無上命令間的衝突，曾以「社會—福利—國家」的福利國家體制來折衷，但是，隨著福利國家正當性的普遍消褪，今日的問題就在於：如何依據系統指向性政治的舊規則來安排新的折衷。對此，哈伯馬斯討論了馬克斯式革命的不可行，以及民主與公共領域所遭遇的問題，並認為新社會運動應是一個尋致可能的解決方案的途徑。

參考書目

李英明(1986)。哈伯馬斯。台北：東大

洪如玉。現代與後現代爭議中的理性觀及其教育蘊育。<http://www.ed.ntnu.edu.tw/~seph/paper.htm>

高宣揚(1991)。哈伯馬斯論。台北：遠流

郭官義、李黎譯(1984)。哈伯馬斯原著。哈伯馬斯—認識與旨趣。台北：風雲論壇

曾慶豹(199)。哈伯馬斯。台北：生智文化

廖仁義譯(1984)。Tom Bottomore 原著。法蘭克福學派。台北：桂冠

