

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

理性、伦理和公民政治 [Rationality, Ethics and Civil Politics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	徐, 贲
Publisher	北京中青未來社區文化發展研究所; 香港中文大學中國文化研究所
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-10 02:26:36
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/182269

徐贲：理性、伦理和公民政治：哈贝玛斯的现代性理论

徐贲

在当代众多的思想家之中,哈贝玛斯以他对现代性的肯定态度著称。哈贝玛斯的大部分著作都表述了他对现代性的基本态度。他主张保存和发扬现代性具有历史进步意义的因素,而对现代性带有压迫性的成分则加以批判。他对现代性的讨论大致在以下四种范围内进行:一、社会科学方法讨论;二、社会理性;三、当代伦理和道德哲学;四、自由民主国家的合理性。(<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯关于现代性的理论不是形而上学,也不是经验描述,而是一种文化政治阐述。他继承了战前法兰克福批判理论的传统,从实际认识论来肯定现代性。他提出,现代性最有价值的认识成分是批判和反思,而这种批判和反思之所以有价值,则是因为它们既是能动思想者寻求自我解放的条件,也是整体社会在反压制和反压迫中寻求自我更新的途径。哈贝玛斯的文化政治理论集中地体现在他的“交际行为和理性”理论中。这一理论的基本特征是以“反强制”为其价值理念,以“理性”、“伦理”和“公民政治”为其问题核心。在哈贝玛斯的文化政治理论中,“价值”和“问题”是紧密相联的。哈贝玛斯把理论界定为一个有关于道德的社会概念,一个关于人们民主交往合作的概念。人们由于相互理性地陈述见解,交际协作的需要,而把自由确定作为一种必须相互平等对待、相互尊重的道德关系。人们必须在这种无压迫强制的道德关系之中,才能通过明达理性相互理解,获取共识。话语理性和话语伦理是现代公众领域独立运作的条件,是现代公民政治的基本内容,也是现代民主理念合理性的根本依据。(<http://www.tecn.cn>)

一、从主体理性到主体间理性

哈贝玛斯的政治文化话语理论的一个基本内容就是如何从交际(communication)来认识理性和行动。因此,这一理论又常被称作交际行动和理性理论。在哈贝玛斯那里,从交际来认识理论和行动有着明确的目的,那就是厘清现代性的一些正面价值和作用,并且批判现代性的一些负面表现和影响。哈贝玛斯对现代性的二个方面作了重要的区分。一是文化现代性所包含的理性价值,二是现代性社会过程中对理性的偏面运用。这二个方面不能混为一谈。我们不当用第二个方面的偏误来否定第一个方面的积极意义。恰恰相反,我们应当以现代文化的理性价值作为认识西方现代性某些负面作用的批判基点。哈贝玛斯指出,现代文化之所以可贵,全在于它有助于形成“理性生活世界”。(<http://www.tecn.cn>)

什么是“理性生活世界”呢?哈贝玛斯认为这个问题的答案必须在人们交际时使用的言语所包含的“正确性主张”(validity claims)中去寻找。一个人对他人表述自己的见解,他的言语之所以能被对方接受,必然是因为其中包含某种可以得到证明的理由(redeemable validity claims)。这些理由必须是可辨认的,同时也必须是可兑现的。在哈贝玛斯那里,“交际”并不仅仅是让某人相信某事(即“说服”),交际是与某人共同享有对某事的理解。而这种理解又必须理解为一种相当脆弱的人际间相互承认关系。人们在谋求对某事的共同理解时,不仅要提出主张,更需要澄清隐含在主张后面的前题。只有一方的前题被另一方认可,共同理解的通道才会打开。打开这一通道靠的不是强迫,而是理性的裁决。“交际理性”的关键是“交际自由”。交际理性指的是存在于交际行为言语之外的胶合力量。而交际自由则是对他人言语行为说“是”或“不”的基本“权利”(1984:第152页)(文中凡引述哈贝玛斯著作处,均在括号中直接以出版年份加以标明)。(<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯看到,现代理性世界有正负两种不同的发展。正的方面是,随着理性世界的出现,越来越

越多的社会互动领域摆脱了传统或权威的摆布操纵,而通过理智协议来取得共识。负的方面是,由于社会越来越理性化,社会也越来越偏向从功能运作追求理性发展。这种偏面的理性发展表现在某些社会亚系统(如金钱或行政权力)的极度膨胀并侵入其它社会领域。哈贝玛斯认为,现代性的病理在于其不平衡的发展,而不在于它的基本理性价值。这种不平衡的发展造成了某些领域(如政治权力和商品经济)对其它领域(如文化、舆论、教育)的“殖民”,并且成为现代生活意义危机和自由萎缩的主要原因(1984: 第183, 239-40页; 1987,第292-93, 422, 452, 470-88页)。(<http://www.tecn.cn>)

和彻底否定现代性的后现代主义论者不同,哈贝玛斯认为否定现代理性并非解决现代社会目前问题的办法。他认为否定现代理性会带来严重的理论和政治后果。他主张改造而不是拒绝现代理性。在80年代出版的《交际行为理论》一书中,哈贝玛斯力图以交际行为理论来构建一种不同于“意识哲学”的理性观,这种理性观包含了双重哲学转折,一是从意识哲学向交际哲学转折,二是从主体理性向主体间理性,或者说,从自由理性向交际理性转折。(<http://www.tecn.cn>)

这种双重转折的意义非常重大。意识哲学依存于以自我保护为本能的工具理性。哈贝玛斯坚持把工具行为同交际行为区分开来。工具行为在考虑手段和目的、技术和目标间的关系时不在乎目的和目标本身的理性和正当性。工具行为是人主体控制自然(或其他人主体)的作用关系,是主体与客体间的关系。交际行为则是主体与主体间的关系。它的目的不是控制,而是共同享有理解和达成协议;不是利用,而是增进社会团结和充分发挥语言的理想潜力。(<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯指出,从意识哲学向交际哲学的转折其实早在弗莱杰(Gottlob Frege)和威特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)把意识哲学转向语言哲学时就已经开始。但是哈贝玛斯认为,语言哲学仍然太主体化,因为语言哲学所依赖的仍然是自我/对象模式,而并未真正转变为交际的自我/他者模式。虽然后一种转折在米德(George H. Mead)和德克海姆(Emile Durkheim)那里初具端倪,但这两位社会学家却并未能确实地提出究竟什么才是主体间互相理解和达成共识的条件,没有能将此明确界定为交际问题。哈贝玛斯很自信地认为,他自己的交际行为理论第一次使得哲学家得以把主体理论改造为主体间理性。经过这样的改造,理性便不再是自我封闭的主体对自然的控制手段,而成为一种克服偏见,向其它主体敞开的交际通道。(<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯对现代理性的重构所针对的是韦伯(Max Weber)对现代性的悲观评估。韦伯把现代性看成由工具理性膨胀而成为一座坚固无比的控制铁笼,在这座铁笼之中,因科层理性的发展,意义已经完全破碎,而自由则已完全丧失。哈贝玛斯认为,卢卡契(G. Lukacs)、霍克海默(M. Horkheimer)、阿多诺(T. Adorno)和其它西方马克思主义者都从韦伯那里汲取批判的灵感,这一批判更为日后福柯(M. Foucault)、波德里拉(J. Baudrillard)、德里兹(G. Deleuze)、瓜塔利(F. Guattari)和其它后现代理论家剖析理性与现代性的内在联系打下了伏笔。其中阿多诺和霍克海默在《否定的辩证法》中从历史辩证对理性的批判影响最为深远。(<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯不同意阿多诺和霍克海默对理性的彻底否定,他要重新唤起对批判理性的信心。哈贝玛斯对工具理性的批判和阿多诺、霍克海默以及后现代主义者在理性问题上的立场有一个重要的区别之处,那就是他坚持这一批判必须有价值理念的基础,并积极从理论上去建立这种价值理念的基础。(<http://www.tecn.cn>)

二、从绝对命令伦理到话语伦理

哈贝玛斯并不从西方文化传统价值的历史形式为批判理论寻找根据,而是转向语言和交际的普遍特征。哈贝玛斯认为,在语言和交际中本已存在着某种具有普遍意义的价值,这是因为交际和理解能力是整个人类在历史过程中发展形成的。哈贝玛斯对于价值的普遍主义和近于进化论的见解,引起过不少质疑和争议。限于篇幅,这里不便涉及[注1]。重要的问题是,哈贝玛斯为什么特别强调批判理论的价值诉求和基础?他强调的是哪些价值理念?他为什么要处心积虑地在语

言和交际中为这些价值寻求某种近于经验基础论的来源? (<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯早就清楚表明话语伦理是和民主合理性理论联系在一起的。他的批判理论的基本诉求(理性、平等、自由)是为推进民主和增强民主合理性服务的(1975)。只是在一段相当长的时期里,哈贝玛斯的话语伦理是当作道德哲学来讨论的,其重点在于一种新康德主义传统的认识论伦理,表述的是有关“公正”(impartiality)的现代道德观。哈贝玛斯后来把这一伦理扩展到话语对民主政治潜在作用的讨论中去。哈贝玛斯常常强调他的话语伦理是描述性的,不是规定性的,它要描述“日常生活体制需要如何重建才能有可能对行为的道德冲突作公正判断”(1990a:第116页)。 (<http://www.tecn.cn>)

在哈贝玛斯那里,“话语”这一概念有着特殊的含义。和结构主义、后结构主义的“语言转向”根本不同的是,它指的不是语言自我完足的能指/所指系统,而是在不受强迫控制的环境中的交际:“(话语)是一种从经验和行动分离出来的交际形式,话语的结构使我们确信,只有主张、建议或告诫等暗含的正确性主张才是讨论的唯一对象。讨论的参与者,议题和见解除了必须接受对有关正确性主张的考验之外,不受其它约束,除了更佳论证之外,不受其它影响;因此,除了共同协力寻求真理之外,也无别种动机”(1975:第107-108页)。 (<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯讨论话语的关键不在话语本身,而在如何形成理性、民主的“话语机体意志”和行动共识。参与形成话语性集体意志就必须接受理性权威,也就是说一种包含在话语中的权威,一种基于对正确性主张的证明的权威。值得注意的是,哈贝玛斯并不认为我们用话语就可以建立起合理的社会体制来。然而,尽管话语并不是体制的构建原则,但它却是民主体制权威的合理性原则。体制的运作并不全都通过话语,但我们却必须在话语的层次上才能把握民主体制的运作,讨论它包含的正确性主张和前题,讨论这些主张和前题能否得到证实。无论是在个人交往还是在社会运作中,人们往往并不深究其话语机制,倒是情愿按老规矩办事,或者图眼前的效率或利益。人们往往称话语为“空谈理论”或“钻牛角尖”。人们只是在日常的共识发生了分歧,现有的认识出现了危机的时候,才会把话语当作一种解决分歧、增强认识的交际手段。正是由于这一点,话语对于民主政治体制才特别重要。 (<http://www.tecn.cn>)

正是从话语在民主政治中的重要作用出发,哈贝玛斯认为民主的体制空间是“公众空间”。以往民主理论所提出的体制性问题(权利、代表制、选票、权力平衡等等)在哈贝玛斯那里仍具重要性,因为它们是公众空间运作的条件(1989a,1992b)。公众空间是一个人们讨论公众事务的场所,公众空间必须不受胁迫和从属等级这一类不平等关系的干扰。胁迫和从属关系只会使个人沉默或违心服从。哈贝玛斯对体制问题的关心,集中在如何使人畅所欲言,如何在公众领域中防止外力干扰明达理性讨论。这些外力干扰主要来自政治强权、市场和传统观念。 (<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯的话语伦理(理性、平等、自由)所考验的是对话普遍性,而不是独语普遍性。哈贝玛斯的伦理观和康德的伦理观一样强调普遍性。它们都把道德看成是个人行为准则的普遍化。但是,在哈贝玛斯那里,是否成功地获得这一普遍性却不能由这样的问题来获得答案:“世界是否遵守我的合乎逻辑的原则?”哈贝玛斯要问的是一个不同的问题:“别人是否会遵守我的原则?”这个问题的要点是主体间而不是主体。在康德那里,对独语普遍性的考验是绝对命令伦理,在哈贝玛斯那里,对对话普遍性的考验是话语正确性主张,是共同分有理解的话语伦理。 (<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯把社会行为分为两种。第一种是策略行为,它以争取他人的服从为目的,只要达到这个目的,任何手段,哪怕是金钱收买、权力压制,都是合理的。第二种是交际行为,它的目的不是操纵摆布别人,也不是千方百计使别人按我的意愿行事。交际行为者是通过与别人共同分有对共同处境的理解,来和谐协调自己和别人可能不同的计划(1984:第286,287页)。哈贝玛斯对“策略行为”和“交际行为”的区分包含了康德要求以他人为目的而不是为手段的道德主张。和康德不同

的是,哈贝玛斯的道德哲学有一个明确的政治目的,那就是支持现代民主理念。(

<http://www.tecn.cn>)

理性、平等、自由是现代民主理念的基本价值。哈贝玛斯刻意为这些价值在语言和交际中寻找一个几乎是经验基础论的来源。在道德怀疑论和虚无主义喧嚣尘上的今天,他这样做,是否真能增强这些价值的合理性,实在很难说。但这不应当影响我们对这些价值的信心。我们应当看到,尽管权利必须在一个普遍的范围内表述,才能使权利成为每个人的权利,但这种普遍性却并不是建立在什么可以用经验证实的基础之上的。我们坚持权利的普遍性,并不是因为我们可以语言、交际、或者人性等等中找到一个不容置疑的、实在的、本质的根据,而是因为不坚持权利的普遍性,平等便成为一句空话。(<http://www.tecn.cn>)

权利的普遍性是一种认知,一种觉悟,它本身就是人们在具体生活处境中斗争的历史过程中形成的。换句话说,权利的普遍性本身就是一种价值。我们坚持权利是普遍的,并不是以“事实如此”为理由,而是坚持“权利应当普遍”。事实上,每个社会中的普遍权利都是人们斗争的结果,对民主、自由和人权的普遍价值,我们应当作历史的,而不是本质论的解释。我们可以把这些价值看成是人们在特定历史环境中生存斗争的条件和成果,社会发展的基础和目的,而不一定要把它们解释为某种经验的或超然的道德命令。(<http://www.tecn.cn>)

其实,在自由民主思想中,理性、平等和自由是有机地联系在一起的。自由主义的理性包括两个方面。第一是在欲望目的既定的情况下对行动方式的选择;第二是对欲望的重构和对目的的选择。反对自由主义的人往往把自由理性的第一方面看作自由理性的全部,把自由理性仅仅当作实现某种目的的手段(也就是工具理性),这是不恰当的。决定论的欲望,即把人的欲望看成是完全由家庭、社会、文化或基因所决定,本是与强调自足主体的自由主义水火不相容的。自由主义认为,人不仅能选择达到欲望的手段,还能判断什么是于他有益的欲望,欲望是可以通过理性思考来改变和整塑的。正是人的这种按照理性调整行为和欲望的能力构成了人的选择和行动的自由,体现了人的自由意志。从逻辑理念上说,自由主义必然拒绝一切形式的决定论(种族决定论,文化传统决定论,历史决定论,等等)。不相信人的独立意志,就不可能成为真正的自由主义者。自由主义对自由的基本信仰是,人人都有自由和理性行为的能力;在一般情况下,人能够表现出理性;如果他不表现出理性,那么就应当要求并鼓励他表现出理性。自由主义要求把这一原则贯彻在人与人的各种社会、政治、文化关系之中,真正做到尊重每一个自足独立的个人主体。(

<http://www.tecn.cn>)

自由主义的自由观念因此必须包含平等的观念。如果理性行为和自由意志既在每个人的能力之内,又是每个人的道德价值之所在,那么人们决定如何相互对待的时候,也就必须同时考虑到自由和平等这两个基本因素。换句话说,就理性行为者和自由意志主体而言,人人都应当是平等的。自由主义关于自由和平等的价值观是建立在对于人的理性的信仰之上的。自由主义叙述的不仅仅是个人,而且是理性的个人,不仅仅是自我,而且是道德的自我。(<http://www.tecn.cn>)

在后现代思想的冲击下,一切带有普遍性的价值观,包括理性、平等和自由,似乎都变得不可相信,不值得相信了。哈贝玛斯在这种压力下强调批判理论需要建立具有普遍意义的价值观,也就越加难能可贵。后现代理论有理由怀疑普遍论主张后面是否隐含着某些特殊利益或权力关系,但是,只要人们还反对压迫,反对强制,还期待有公正的社会,他们就不能不确立具有普遍意义的社会伦理价值。其实,即使反对普遍论的后现代理论本身也包含着明确的普遍性伦理,那就是,为普遍而牺牲个别是不公正的。后现代理论要求重视、理解并道德地对待个别,但它的伦理内容却是空洞的,因为它不能确定怎样的个别才值得尊重和保护,怎样尊重和保护个别才具有道德性。(

<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯的价值普遍论是以思考德国法西斯罪行的个别性为指标的。哈贝玛斯反复强调,象奥兹维茨大屠杀这样的个别是不能尊重和保护的,尊重和保护这样的个别是不道德的。和抽象

反对普遍论的后现代理论不同,哈贝玛斯的批判理论有一个实实在在的历史事件参照点。哈贝玛斯郑重指出,是纳粹主义的“道德灾难”迫使我们必须思考纳粹“对普遍价值倾向的前所未有的侵害”(1989b:第210页)。哈贝玛斯认为唯有道德普遍论才是衡量法西斯和极权统治乖谬性的尺度。所谓乖谬就是违背普遍道德法则,就是不合普遍理性。真正的批判必须有现实的支点。80年代的中国文化批判曾经有过这样一个支点,那就是对文革无条件的抵制和谴责。90年代的一些后现代、后殖民理论失去了这样的支点,于是只能以道德相对论来表明自己的价值立场,从根本上取消了乖谬和个别的区别。哈贝玛斯坚持道德普遍论,乃是因为他不能允许乖谬钻个别性的空子而取得哪怕一丝一毫的合理性。(<http://www.tecn.cn>)

三、批判是以解放为目的的知识活动

哈贝玛斯在60年代发表的《知识和人的利益》一书中,分析了人的三种利益所在以及与此相对应的知识和理性类型。哈贝玛斯称其为三种“知识构成的利益”类型。每一类型均可从知识对象正确性标准和利益所在来加以区分。第一种是“经验分析”性知识,知识对象是“可以操纵的东西、事件和环境”,正确性标准是在经验可重复条件下的假设演绎理论试验。哈贝玛斯指出,它并不象实证科学观所相信的那么“客观”,而是带有其特殊的利益取向,那就是控制人的生存世界的“技术”利益。第二种是“历史释义”性知识,它的对象范围是“说话和行动主体”,它的正确性标准是对话处境中意义的会通,它的利益则是“实践”。第三种是“自我反思性知识”,它的对象是那些需要进一步说明和解释的话语和行为,它的正确性标准是能否用批判眼光来进行自我审视,它的利益是从自设的和它设的压制关系中得到“解放”。哈贝玛斯认为,批判理论即属解放型知识(1971,1974)。(<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯同意霍克海默和阿多诺,认为现代社会在这三种利益类型中过分偏重第一种:从控制和改造自然到控制和改造人类。哈贝玛斯不同意霍克海默和阿多诺对现代社会和现代性本身的悲观态度,他认为现代性的偏差可以纠正,关键在于如何可以通过认识和提高包含在“实践”和“解放”中的理性。以此为条件,群体生活的理性基础是能够建立的。群体生活的理性基础是非压制、非强迫、无暴力的社会关系,唯此方能保证“每一种具有政治效应的原则都由无压制的交际获得的共识来达成”(1971:第284页)。(<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯并没有把对不同“知识构成的利益”类型的分析仅仅限制在认识论的范围之内,而是随后将之扩展到一切与自然语言使用者都有关的“交际能力”的视野之中。人们在使用普通语言相互陈述见解、寻求共识的时候,都必须表明话语的正确性。“交际能力”理论旨在阐述人们究竟是根据怎样的规则来提出和表明“话语正确性”。如果讨论者想在协调行动时凭信相互理解,而不是诉诸压制、武力或其它不正当手段,那么他们自己就必须恪守他们要求于别人的“话语正确性”规则。这些包括真实性原则(话语要有根有据),合理性原则(合情合理)和诚恳原则(思想言语和心口的一致)(1979:第1-68页,1984,第8-42页,1990a)。哈贝玛斯通过从认识论到交际能力的框架转换,把批判理论的关注点由知识理性转向交际理性,从而更加强调批判思想在民主政治中的介入。(<http://www.tecn.cn>)

批判性的民主介入是当今西方新型社会运动和“激进民主”的基本策略和实践方式。哈贝玛斯赞扬新型的社会运动(环境保护,妇女解放,和平非战,争取人权,等等)的解放性和民主意义,因为人们以此为手段来维护遭受威胁的生存世界,不让它继续受到国家权力和金钱资本的侵袭(1981,1987:第393-396页)。这些新型社会运动成为当代西方交际行为形式和自由话语原则的体现。这些集体行为活动在对抗制度性的压迫和专制中发挥了远远超过个人抗议和抵制的作用。(<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯所讨论的不仅仅是“微观政治”,而且是“微观政治”的有效主体(集体而非个人),它的性质(生存世界对抗制度侵蚀)和它的道义基础(求解放,反操控,反专制)。由于这些社会运动对分享国家权力不感兴趣,由于它们关注的是如何形成更合理、更具解放性的新型集体身份,研究者便

很难以传统的政治理论或社会学概念范畴分析它们。后现代理论常常自称为这些运动提供了思想基础,在某种程度上,这么说也许并非为过。但是在批判理论看来,这些运动所体现的并非“后现代”观念或价值,而是对“‘现代’价值有选择的激进运用”(注2)。新型社会运动所体现的是当今西方社会内部民主化的趋向和特征,它并不以寻找替代性制度为目的,它所对抗和抵制的是国家权力对社会步步进逼的控制,它在现有体制的边缘处展开,相互联系呼应,形成了“激进民主”的改革浪潮。它的目的是社会的进一步民主化(“激进民主”),而不是后现代化(解构民主价值)。(<http://www.tecn.cn>)

“激进民主”的民主所指的不仅是一种政治操作程序,而首先是一种价值理性,一种文化。许多不同背景的思想家,杰佛逊和爱默森,马克思和葛兰西,约翰·穆勒和杜威,都在不同程度上对激进民主观念作出了贡献。他们都从不同的角度把民主参与人的自我发展和自我实现的途径联系起来,人民参与的机会越多,他们的民主素质也就越高。民主素质指的是对差异的宽容,对非己立场的尊重,对一己意愿倾向的检讨,对价值道德问题的关切,等等。这些素质都是民主决策所必不可少的。激进民主认为,民主并不是如自由民主者所认为的那样,仅仅表现为权力制衡。激进民主不仅警惕权力在当权者手里过分集中,即“绝对的权力意味着绝对的腐败”;激进民主对民众的无权无助保持同样的警觉,即“绝对的无权同样意味着绝对的腐败”。由于激进民主非常看重民主帮助民众获得力量,民众通过民主自我增强的机能,它把民主当作一种生活方式,一种能自行产生理性伦理和价值的决策机能,一种促使社会和人进行自身转化的生存形式。(<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯的交际理性和行为理论在当代激进民主理论中具有重要的地位。这一理论向人们展现的民主理念具有鲜明的特色,它揭示了存在于政治判断和民主体制之间的话语关系,或者说,它特别强调政治判断和民主制度之间关系的话语性质。他的理论把话语(话语理性、伦理和规范)摆在了民主理论的中心位置。话语不仅是解决争端和促成集体行动的手段,更是民主制度运作的检验和合理性所在。哈贝玛斯正是从民主的话语性质强调了激进民主的两个基本命题。第一,忽略或压制个人的自治、自我发展和自我兑现,也就无公正的政治可言。第二,民主参与有助于提高个人能力和素质,民主参与是个人的自我发展和自我实现所必需的。哈贝玛斯对这两点都是从当今社会的现代性来阐述的。(<http://www.tecn.cn>)

现代社会的特征和运作使不少人看不清为什么社会需要民主化,更对民主化的可能失去信心。现代社会高度复杂的架构、大规模的深度分工、严格的科层组构,加深了人的无助感,个人的日益渺小似乎使民主参与和民主评判理想越来越遥远,唯一可能的民主似乎也就只剩下通过选举、游说或疏通以形成利益联盟或权力制衡。哈贝玛斯的观点与此不同,他认为,随着传统生活世界的瓦解,人们面临着新的要求、选择和自由(1992a:第7章)。随着社会日趋复杂,人们发现自己处在多重无法用传统的身份认同来说明的新的角色位置上。而在这种情况下人们就不能不自己来构建新的身份认同。一方面,复杂的体制也越来越迫使人们通过话语协调形成新的身份;另一方面,新的身份认同的出现又要求体制空间作相应的调整。例如,在失去传统“阶级划分”、“成分”失去身份定位之后,如何为新的社会身份(如实业家,白领雇员,技术、管理人才,等等)争取合理性和重要性,便成为一种必须在经济、文化等多中社会体制中叙述界定(必然是话语性的)的协调过程。一旦出现了这些新的社会身份,旧的经济文化体制也就不能不受到冲击,随之变更。这种双向运作不是集中权力意志或国家政策的结果,而是体现了“民主自强”(empowerment,它是话语身份构建的条件)的运作。确立这种相对独立的身份是复杂的、非传统的现代社会运作的根本条件,它也是在现代体制,尤其是民间社会体制中,形成有效合作、权威和集体行动能力的唯一途径(1990b)。(<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯把“民主自强”视为一种现代社会的可能性和生成功能:只要现代社会运作,就不能没有“民主自强”,也不会没有“民主自强”。这一观念对民主理论具有极重要的意义。民主转化是解决现代社会本身的矛盾所迫切需要的。较早的参与性民主观认为,民众只有在有机会、有时间、有经济能力时才会作政治参与,民主必须等到“条件成熟”时方能实行。但从哈贝玛斯理论来看,现代民众通过民主自我塑造,其迫切性来自他们生活于其中的现代社会本身,正是由于现代社

会的复杂和差异,不通过民主,人就根本无法自我确立。政治朝民主化方向改变,不是要不要的问题。随着社会的现代化发展,政治的民主变化是一定要发生的。所以,我们更应关心如何使民主化产生好的后果。这是民主现代自我转化的一个重要课题,民主经验如何产生更好的国民,素质更高的公民。(<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯把民主看作一种对待争论、协调集体行动的一般方式,而不仅是以体制为所处的某种程序。在现代国家实际介入民间社会方方面面的今天,这一民主观尤为重要。传统民主理论强调国家和民间社会的区分,在此基础上强调民意代表的作用和政府接受民意制限。但是现代国家的经济调控,预算和金融政策,对工业科技发展和教育的影响,对出版、集会和社会福利的控制力,等等,使民间社会体制大大政治化了。这些体制不会自动成为与国家权力抗衡的民主机制,它们自己必须面对民主化的问题。这些体制必须从民主而不是其它协调方式(传统观念、市场或政治强权)去获得权威性。民间社会体制中和体制间的民主化可以改变或阻制国家权力的进一步膨胀和集中。这样的民主观也和传统的民主观有区别,它所强调的不是人民控制国家,而是如何建立理性权威。这样的权威所涉及的不只是政党、领袖,而更重要的是法,尤其是宪法,公民由对宪法的认同而形成的共同身份感(公民性)以及集体一致性(国家统一和团结)。(<http://www.tecn.cn>)

四、公民和宪法爱国主义

哈贝玛斯对民主场所和合理性的思考一向是粗线条的。这种思考在他1992年在德国出版的《事实和规范:关于法理论和民主散论》(1992b)一书中转化成对政治制度更为具体的分析,其中对法的正面评价尤其引人注目。早在《交际行为理论》这一著作中,哈贝玛斯就把现代法(包括它的普遍性和人权内容)看成是人类道德实践学术的重大成就。但是哈贝玛斯更强调,尽管现代法有其正面作用,但法并不能保证民主,也不等于民主;法制倒是很容易成为扩大政府行政权力的工具。因此,哈贝玛斯谈的更多的是法的两面性和负面作用(1987:第357-363页)。在《事实与规范》中,哈贝玛斯关心的较多的是法的正面作用。哈贝玛斯肯定法对于社会稳定的作用,他强调要从法在现代政治中应体现的正面价值规范去理解它对社会稳定的作用。也就是说,法有助于社会稳定。哈贝玛斯也指出,法稳定社会也可能只是表面现象,有的法并不完全具有普遍的正面规范价值,它所起的作用只是遮掩专制和暴力。正面意义的现代法,如基本人权法和宪法,使得社会行为者在崭新的历史意义上获得一种关于“合理性”和“团结”的集体意识,这是任何传统的体制(如民族或传统)所无法给予的。哈贝玛斯称这种现代的集体意识和以此为基础的集体身份认同为“宪法爱国主义”。(<http://www.tecn.cn>)

“宪法爱国主义”是哈贝玛斯长期关心的问题。在哈贝玛斯那里,宪法爱国主义是一种道德政治的普遍规范。德国的历史和社会现实对哈贝玛斯形成这一理念起了重要的作用。对于历经了纳粹主义祸害,艰难地走上民主之道的德国来说,所谓“联邦共和”与其说已经是一个事实存在,还不如说是一种有待于实现的价值憧憬。在德国,共和精神(和什么样的国家形式才能实现这一精神)与其说已成为文化现实,不如说是一种历史梦想的继续,它和德国充满变化和起伏的历史息息相连,从19世纪的德国自由主义,到俾斯麦统一德国,德国在中欧崛起,魏玛时期再到法西斯年代,两德分裂,直至89年后充满暧昧和变数的统一。德国缺乏一种象英、法、美那样的持续而稳定的传统民主政治文化。如何从充满道德和政治灾难的历史中发展出真正民主的、具有普遍意义的政治文化,这是如何实现真正的德国“联邦共和”的基本现实问题。(<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯认为,战后西德的宪法,即“基本法”,体现了理性的民主政治文化的精神。哈贝玛斯强调,宪法的基本精神是确定人的自由和平等。德国人对德国的认同(爱国主义)是以对这部基本法的规范价值的认同为基础的:“我们的爱国主义不能否定这个事实,那就是直到奥斯维茨之后,也可以说只是在这一道德灾难的震撼之后,民主才在德国公民,至少是那些年轻一代的德国公民的思想和心灵中扎下根来”(1985:第41页)。哈贝玛斯指出,一个民主国家的理性宪法体现了一种预先确立的、抽象化原则性的社会契约,它是一切具体共识和妥协的基础:“在多元化社会中,宪法代表

形式的共识。公民们在处理集体生活时需要有这样的原则,这些原则因为符合了所有人的利益,因而可以得到所有人的理性赞同。这样一种社群关系是建立在相互承认的基础上的,每个人都期待别人待他如自由和平等之人”(1992b:第638页)。(<http://www.tecn.cn>)

1990年,两德重新统一后的联邦共和国,不得不再次向自己提出国家身份认同和自我认识的问题,现代德国究竟要成为一个什么样的民族国家?是不是要让它的历史来规定它的现时?今天的德国是不是要从历史的德国寻求它的特性?以什么来认识它作为一个文化或政治的实体?是以它的疆域或者同祖国的血缘关系,还是以一种多元文化但具普遍意义的公民观念?德国是共有一片疆土、共有日尔曼祖先的德国人的共同体,还是具有多元文化的德国公民的共和共存的国度?作为一个有深沉社会关切的分子,哈贝玛斯所思索的是如何把握与民主生活方式相一致的现代德国民族国家身份。现代德国国家的身份必须植根于现代德国公民的生活世界之中,而不能禁锢于狭隘的“德意志性”(德意志民族性或传统)之中。哈贝玛斯对现代德国的民族国家性质和身份的思考对中国文化批评具有特别重要的启发意义,因为现代中国具有类似现代德国的历史经验:缺乏可以依赖的民主政治文化传统,专制政权对民主愿望的践踏和蹂躏,以及因国家分裂和意识形态冲突而无法形成统一而稳定的国家实体。(<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯认为,同祖宗、同传统文化并不是分裂国家达到统一的必然条件,既然这些因素从一开始就没有能防止国家的分裂,那么它们又为什么一定是国家统一的条件?没有共同政治文化的统一是脆弱的。这样的统一也许有经济或其它理由,但难免因经不起考验而再次分裂(1992c:第1页)。提出现代国家统一的价值规范问题,是哈贝玛斯“宪法爱国主义”的精髓。哈贝玛斯提出的问题是:非强制性的政治、社会和文化结合会是什么样的?哈贝玛斯认为这种结合应从政治文化的形式普遍性(即话语性)得出它的原则标准。(<http://www.tecn.cn>)

“形式普遍性”是相对于实体文化或实体生存世界而言的。形式普遍性承认由差异构成的多文化整体。形式普遍性的关键在于,一个人在宪法共和国中的公民身份(共和精神)和他对一个文化群体的亲近感(民族感情)之间所存在的关系,并不具有严格的概念纽带,这一关系只是历史的偶然,人们并不非要有相同的民族背景才能在一起共同提倡和维护普遍的公民权利(1992c:第7,12页)。对于现代人来说,要紧的不是学会在民族文化中生活,而是在政治文化中生活;要紧的不是去寻根或寻回与他人同根的感情,而是学会如何批判地查视自己的利益以便进入理性的协商程序。这便是具有形式普遍性的民主政治文化。(<http://www.tecn.cn>)

民主的政治文化具有形式普遍性,公民性也具有形式普遍性。例如,中国公民并不必须具有“汉人”或“中华人”一类的民族实质性,也不必信奉某种宗教或主义。正是由于公民性有形式普遍性,不同人群才能在宪法原则下团结在一起。正是由于公民性的形式性和非实质性,公民的共同性才能摆脱传统、民族、意识形态的桎梏,奠定宪法民主的基础,成为一种规范性的结合程序。(<http://www.tecn.cn>)

由于其形式普遍性,现代公民性还是当代世界范围内民主化的重要条件之一。现代公民性适合于具有共同政治空间的多文化联系,这个共同的政治空间的范围可大可小,可以是民族国家,可以是国际区域,也可以是世界范围。这样的公民身份是一种后民族身份认同,它是民族国家范围内公民团结和结合的基础,同时也是世界性的,是在世界范围内推进民主的条件。所以哈贝玛斯说:“只有在民主法制的宪法框架中,不同的生活方式才能平等地共处。但是,这些不同的生活方式必须在共同的政治文化中才能重合,这也就意味着它们必须对其它生活方式持开放态度。只有民主公民性才能开启世界公民性的道路,世界公民性必然不会将自己封闭在局部偏见之中,必然会参与全球范围内的政治交际”(1992c:第17页)。(<http://www.tecn.cn>)

哈贝玛斯的现代性理论是宏观的,然而它的理性追求和伦理原则却是建立在实实在在的关于民主问题的关心之上。这种宏观性和民主精神的结合成为哈贝玛斯历时长久、涉猎广泛的理论工作的特殊印记。可以说,这不只是他个人的理论印记,也是我们这个现代和后现代交汇,民主和

不民主争战的时代的印记。我们和哈贝玛斯都生活在这样一个时代,我们没有理由不关心哈贝玛斯关心的问题。(<http://www.tecn.cn>)

注释:

(注1) 参见Rick Roderick, *Habermas and the Foundations of Critical Theory* (London: Macmillan and St Martin's Press, 1986); David Rasmussen, *Reading Habermas* (London: Blackwell, 1990); Alex Callinicos, *Against Postmodernism* (New York: St Martin's Press, 1990). (<http://www.tecn.cn>)

(注2) Claus Offe, "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics," *Social Research*, 52 (1985): 817-68. (<http://www.tecn.cn>)

本文所涉及的哈贝玛斯著作:

1971. *Knowledge and Human Interests*. Trans. Jeremy Shapiro (Boston: Beacon Press).

1973. *Theory and Practice*. Trans. John Viertel (Boston: Beacon Press).

1975. *Legitimation Crisis*. Trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press).

1979. *Communication and the Evolution of Society*. Trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press).

1981. "New Social Movements," *Telos* 49: 33-37.

1984. *The Theory of Communicative Action. Vol. I. Reason and the Rationalization of Society*. Trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press). (<http://www.tecn.cn>)

1985. *Die Neue Unübersichtlichkeit* (Frankfurt: Suhrkamp).

1987 *The Theory of Communicative Action. Vol. II. Lifeworld and system: A Critique of Functional Reason*. Trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press). (<http://www.tecn.cn>)

1989a. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Trans. Thomas Burger (Cambridge, Mass: MIT Press). (<http://www.tecn.cn>)

1989b. *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*. Ed. and trans. Sherry Weber Nicholsen (Cambridge, Mass: MIT Press). (<http://www.tecn.cn>)

1990a. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Trans. Christian Lenhardt and Sherry Weber Nicholsen (Cambridge, Mass: MIT Press). (<http://www.tecn.cn>)

1990b. "What Does Socialism Mean Today? The Rectifying Revolution and the Need for New Thinking on the Left," *New Left Review*, 183: 3-21. (<http://www.tecn.cn>)

1992a. *Postmetaphysical Thinking*. Trans. William Mark Hohengarten (Cambridge, Mass: MIT Press).

1992b. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des Demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt: Suhrkamp). (<http://www.tecn.cn>)

1992c. "Citizenship and National Identity: Some Reflections of the Future of Europe," *Praxis International* 12/1: 1-19. (<http://www.tecn.cn>)

来源: <http://www.tecn.cn/data/detail.php?id=4341>

/