

阿佩爾論述倫理學研究

——語用學轉向中的先驗奠基與普世應用

第一章 緒論

第一節 全球化處境對倫理學的挑戰與新解決方案的提出

在現今「全球化」(Globalisierung/globalization)的處境之下，政治、經濟、科技和社會(文化)等層面的發展皆已跨越了單一國家的疆界，它們成爲了甚至於不受到任何國家所掌控的全球性事務。這並非意味著地方性的、國家性的事務迄今已不復存在，而是顯示出世界的各個區域和其整體之間業已形成了錯綜複雜的互動與互賴網絡：世界局勢自然會對各個區域產生影響，在各個地區中所發生的事件亦極有可能會牽動整體世界。值得我們注意的是，全球化所帶來的好處(例如：人力資源的流通與商業利益的劇增)絕大部份並未由世人所共享，但隨之而來的壞處卻經常殃及全體人類，其中較爲嚴重的有環境的污染與科技工業等所導致的「生態危機」(ökologischen Krise/ecological crisis)，以及經濟發展的不平衡所造成之「第一世界」和「第三世界」間的貧富差距與「南北對抗」(Nord-Süd-Konflikt)¹。全球化所帶來諸如此類的負面作用，使我們對它們的因應之道無法沿襲過往的方式，而在倫理學上對所謂「約定俗成的」(konventionell/conventional)傳統倫理學造成了莫大的挑戰。

就生態危機方面來說，若我們不加遏制人爲所肇致的大氣層損害與氣候暖化，將會造成災區的擴大與喪命人數的增加，其禍害無疑會殃及全球的生態環境。若按照約定俗成的道德觀點，對此問題最有效的處理方式便是依據法令或規約來懲罰爲害的兇手，以維護正義。然而，此際的情況卻是，一個環境污染事件的始作俑者很有可能是許多個國家，以致於既不能藉助單一國家之法令，亦很難去援引既有的國際法或國際公約來加以制裁。這也就是說，即使是國際性的典章制度也經常會有訂立和執行上的困難，例如：今日各國對於減緩氣候變遷的諸般協議就未必是依據公平原則，而常常僅是以彼此間的需要或利益爲目的，在此情況下，既無法強迫各國締定協議〔眾所周知，美國便未簽署 1997 年的《京都議定書》〕，更遑論事發之後的責任該如何歸屬的問題。其次，就國際群體間的經濟

¹ 將地球以南北劃分是基於工業發展泰半集中在北半球，而貧窮與開發中的落後地區則多在南半球的情況。在 1964 年第一屆聯合國貿易和發展會議上，發展中的國家發表了《七十七國聯合宣言》，故有「七十七國集團」之名，此集團後來成爲南半球陣營在國際經濟組織中的代表，不但持續促進南南間的合作，也推動南北會談。不過，南北兩造在國際經濟秩序上貧富失衡的議題上至今仍僵持不下。

對立而言，經濟利益乃是政治權力的重要憑靠與指標，南北半球間與日俱增的經濟鴻溝在諸政治強權的壟斷下，國際公約與協定大多徒具形式，是故亦缺乏訴諸法律解決的途徑。從這兩方面來看，現今全球化的處境確實產生了一些約定俗成式的傳統倫理學所無法處理的問題。

事實上，「在全球化處境下應如何建立有效的倫理/道德²規範？」這個問題正是當代的德國哲學家阿佩爾(Karl-Otto Apel, 1922 –)長久以來所關注的焦點。按照他的說法，約定俗成式的倫理學之所以會受到全球化處境的威脅，基本上是因為它們認定的規範不再具有普遍的約束力：其倫理規範通常只照顧到較小群體內人際之間的誠信，或者頂多涉及到以國家為單位的法律秩序、職責與愛國心，而無論是屬於「微型倫理學」(Mikroethik)的前者，抑或由「中型倫理學」(Mesoethik)所處理的後者，皆是立基於偶然的、區域性的傳統和習俗約定之上，係屬一種各自為政的、相對主義式的倫理學，亦即其規範作為社會約定俗成的準則只適用於特定的社會與文化之中。當今日人類的影響力已大至超出自身所能知覺的範圍時，若人們僅恪守傳統約定俗成式的倫理規範，只須為周遭可感受到的事情負責，而對其他地域的事務漠視不顧，便無法對「要如何促進全球性的正義(Gerechtigkeit/justice)?」，以及「人類何以應擔負共同的責任(Mitverantwortung/co-responsibility)?」做出回應。於是，在面臨到全球性生態危機以及需要藉由彼此互助合作來解決種種問題的此際，凡是想有所積極作為的人勢必要去思考「我們要如何建立一套放諸四海皆準的倫理學基礎來克服倫理學的相對主義，以解決今日全球化處境下種種迫切的問題？」這樣的倫理學課題。

我們也許會想到，康德(Immanuel Kant, 1724 – 1804)曾主張所有的道德法則必須是「定言令式」(kategorische Imperativ)——不考慮任何主觀的目的，無條件加諸意志的道德命令，早已提出了一套普遍主義式的倫理學³。於是，對於上述課題的回應我們不必另請高明。不錯，康德的倫理學確實有許多值得效法之處，阿佩爾上述對人類全球化處境的說法，便是採取了一種人類學的「文化進化」(Kulturevolution)的看待方式，認為在「進化為人」(Hominisation/hominization)之後，人類處境(die Situation des Menschen/conditio humana)的特徵即是持續面對著倫理的問題，並且具有其倫理的內在資源⁴。事實上，這種看法也是康德的睿見：人類的進化便是持續地從由自然律所決定的本能解脫出來，轉變成由理性自

² 有些西方的哲學家會這樣來區分「道德」(Moralität/morality)和「倫理」(Ethik/ethics)：前者所關心的是個人應該做什麼的問題，而「倫理」(Ethik)一詞則指涉群體中的規範。不過，阿佩爾在其文章中，並未嚴格地區分這兩個語詞。

³ 普遍主義式的倫理學是指，此理論主張有普世的價值存在，其基本道德原則適用於所有的人，且由之可得出〔不一定是藉由直接的、嚴格的邏輯推論〕大家都能接受的道德規範。

⁴ 值得一提的是，阿佩爾自認如是說法會有一種「方法論上的循環」的嫌疑，那就是已經先預設了「道德是什麼」以及「人類應該要是道德的(即應該遵守某些道德規範)」，然後再將人類的處境刻畫為是一個倫理的問題。這個循環有待阿佩爾替「論述倫理學」奠定先驗語用學的終極基礎之後，才能夠得到解消。見 RDE, p. 2。

行制定行動法則的自由狀態⁵。我們可以說，康德在啓蒙之路上所秉持的進步歷史觀、所尊崇的人性(Menschheit)的價值與自律(Autonomie)等，在在都成爲阿佩爾構建其倫理學的重要依歸。

然而，當代西方哲學在歷經所謂「語言(用)學的轉向」(die linguistische (pragmatische) Wende/the linguistic(pragmatic) turn)⁶之後，阿佩爾和許多學者都省察到康德倫理學的缺失⁷，那就是發現到其「獨我論」(Solipsismus/solipsism)的性格會產生出一些理論上的困境。於是，在仍堅持道德規範或法則必須具有普遍有效性這樣的立場之下，阿佩爾便試圖透過對於「論辯」(Argumentation)概念的種種闡述，將康德的倫理學改造成一套以「先驗語用學」(Transzendentalpragmatik)來終極奠基之「論述倫理學」(Diskursethik)⁸。

質言之，阿佩爾的論述倫理學是以在進行論辯時「不可繞過的」(nichthintergebar/uncircumventible)或「不可規避的」若干預設(Voraussetzungen或Präsuppositionen/presuppositions)來當作其最終基礎的。所謂的「論辯」指的是這種溝通方式：溝通的參與者就其他參與者的論點提出異議，被質問者繼而提出他/她支持該論點的理據，如此反覆進行，以講道理的方式直至達成與眾皆可接受的合理共識。所謂的「預設」即是「先在條件」或「可能性的條件」，需要注意的是，這種「預設」的關係並不同於邏輯上「蘊涵」(entailment)的關係：在邏輯上，「命題 p 蘊涵著命題 q」是指：q 是 p 爲真的必要條件，從 p 必然可以導引出 q；而論辯預設了某些可能性的條件則是說，如果參與論辯者的言行不符合那些條件，將會導致「實行上的自我矛盾」(performative

⁵ Kant, "Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte", *Werk, Akademie-Textausgabe*, Berlin 1968, vol. , pp. 107- 24.

⁶ 「語言學轉向」這個語詞成認是自 1967 年羅遜(Richard Rorty, 1931-)所編的 *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* 一書出版後才漸為風行〔書中指出此術語是柏格曼(Gustav Bergmann 所創)〕，不過，英美分析哲學對語言的關注事實上卻可追溯到羅素和維根斯坦，而在近代德國的哲學傳統中，阿佩爾和哈伯瑪斯(Jürgen Habermas, 1929-)皆認為，可自哈曼(Johann Georg Hamann, 1730-1788)、赫德(Johann Gottfried von Herder, 1744-1803)和洪堡(Wilhelm von Humboldt, 1767-1835)三人談起。至於「語用學轉向」則可說是自二十世紀，普爾斯、後期維根斯坦與日常語言學派之後，開始對語言使用的面向加以重視所形成的思潮。

⁷ 以如是方式針砭康德哲學的學者也包括了哈伯瑪斯，見其 *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, U.K. : Polity Press, 1990, pp. 203- 09。我們要知道的是，阿佩爾的論點經常被拿來與哈伯瑪斯的論點相提並論，這是因為他們有若干的理論發展是相互呼應的。

⁸ 德文的 Diskursethik 迄今已有種種不同的譯法，諸如「話語倫理學」、「商談倫理學」、「協商倫理學」，以及「對話倫理學」等，筆者在此將之譯為「論述倫理學」是因為在阿佩爾使用它的脈絡中，Diskurs 所強調的是參與溝通的主體之間相互提出理據，冀望以此方式達成共識的那種溝通方式，若譯為「話語」或「言談」，則無法看出其正反論證之特點，反而有可能會被誤認是漫無目的的交談；若譯成「商談」或「協商」則雖有往返議論的意味，卻易使中文的使用者認為對話雙方是採取討價還價或脅迫妥協的方式來溝通，而不合於阿佩爾的初衷；至於「對話倫理學」(Dialogethik)的確為一經常被用來指稱阿佩爾和哈伯瑪斯 Diskursethik 的術語(見林遠澤，《人文及社會科學集刊》，第十五卷第三期，中研院中山人文社會科學研究所，1992/ 9，頁 402 註 1)，然而，筆者認為「對話」一詞也無法彰顯出論辯的意涵。

Selbstwiderspruch/performative self-contradiction)，因此那些預設是「不可規避的」。

進一步來說，阿佩爾這種「合理共識要透過論辯的方式來達到」的主張，一方面顯示出「論辯」與「理解」有密切的關係，兩者都是人類「邏各斯」(logos)⁹能力的展現。若我們要達到「一致理解」(Einverständnis/agreement)，必須預設主體際具有適當的溝通關係，例如：參與談話者要是**真誠的**(wahrhaftig/truthfully)、其發言要是**正當的**(richtig/right)，且能提出理由證明其內容為**真的**(wahr/true)¹⁰。另一方面，他這種主張也顯示出，我們應該採取論辯的方式試圖去解決全球性危機的種種實質議題，理由是：凡是具有使用語言能力者〔不限於現存者〕皆有「**同等的權利**」(Gleichberichtigung/equal rights)參與論辯，而且論辯具有若干先在的(a priori)可能性條件/預設，亦即論辯的進行具有**程序性**的原則可循，根據這些原則進行溝通，我們所達致的共識〔包括實質的規範在內〕便不會是暴力脅迫或策略性操控的結果，而是所有可能的參與者所能接受的合理共識。

由此可知，阿佩爾的論述倫理學不同於約定俗成式的傳統倫理學之處首先在於，它的基礎是奠定在**關於論辯的(任何有可能參與論辯的人皆無可規避的)先驗預設**之上。其次，論述倫理學之根本規範或原則的內容非但包含人們合作所應相互承認的「**同等權利**」，即只要身為人都應具有相同的發言權，它還要求在可能的論辯之中，所有人都要為人類行為的種種全球性的後果擔負起責任，也就是說，論述倫理學也含納了傳統約定俗成式的倫理學甚少兼顧到的「**共同責任**」¹¹的部份。為了證明論述倫理學確實是一套普遍有效的「**巨型倫理學**」(Makroethik)，阿佩爾首先必須證明論辯的那些預設確實是要達成共識不可規避的可能性條件，即確實有論辯的最終倫理基礎存在，如此，他才能宣稱論述倫理學可以克服相對主義式倫理的危機，並闡明論述倫理學如何有助於解決全球化所肇致的種種問題。本文的主要內容便是阿佩爾構建其論述倫理學的整個過程。

在概述本文的架構前，筆者打算先簡單介紹阿佩爾的學思歷程，這樣將有助於我們理解論述倫理學有哪些思想上的資源、其基本概念是如何逐漸形成的。

⁹ 此希臘文有許多含意，包括「比例」、「言談」、「說明」、「理性的能力」等。這裡特別是強調理性思考或認知必須預設適當的言說。

¹⁰ 這些都是哈伯瑪斯早在 1976 年便提出的「有效性宣稱」(Gültigkeitsansprüchen/validity claims)。順便一提的是，哈伯瑪斯也曾指出「相互理解」(Verständigung)和「一致理解」的區分，也就是所謂的「認知」與「同意」之別，他認為，後者在達成上比前者多一個正當性的有效性宣稱。見 Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, Cambridge, Mass.: MIT Press, p. 320f. 關於阿佩爾與哈伯瑪斯所提出之有效性宣稱的詳細內容，見本文頁 48。

¹¹ Apel, "A Planetary Macroethics for Mankind: The Need, the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility", *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, ed. by Eliot Deutsch, University of Hawaii Press, p. 261.

第二節 阿佩爾的學思背景

從六〇年代開始，德國的哲學界形成了百家爭鳴的態勢：高達美(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)的《真理與方法》(*Wahrheit und Methode*)在1960年出版後，「哲學詮釋學」旋即成爲顯學；不久之後，「批判理性主義」(Kritischer Rationalismus)和「批判理論」(Kritische Theorie)之間對於客觀性、價值中立和社會科學的方法等論題便掀起了一波「實證主義的論爭」(Positivismusstreit/positivism dispute)，前者主要代表人物是波普爾(Karl R. Popper, 1902-1994)和阿伯特(Hans Albert, 1921-)等，後者則以阿多諾(Theodor Adorno, 1903-1969)和哈伯瑪斯爲首；此外，「哲學人類學」(Philosophische Anthropologie)思潮也持續蓬勃地在各個派別發展，謝勒(Max Scheler, 1874-1928)、普萊斯納(Helmut Plessner, 1892-1985)、蓋倫(Arnold Gehlen, 1904-1976)與洛塔克爾(Erich Rothacker, 1888-1965)等人都算是箇中翹楚。

阿佩爾可說是全程參與了上述德國哲學的發展，自六〇年代起，他還將美國的實用主義(pragmatism)和幾位他國的思想家¹²引介到德國，不但促成後來哈伯瑪斯的「溝通行動理論」(Theorie des kommunikativen Handelns/The Theory of Communicative Action)，亦提供了德國年輕一代的學界新的思想泉源¹³，可見阿佩爾涉獵思想的範圍之廣博。當代的美國學者曼第塔(Eduardo Mendieta)曾將阿佩爾的學思歷程分爲四個時期¹⁴，筆者先略爲整理如下：

(1)1945-1957。二戰結束後，阿佩爾始進入波昂(Bonn)大學就讀，在這段期間，他完成了博士論文《此有與認知：對於海德格哲學的認知理論詮釋》(“Dasein und Erkennen: Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heidegger”)，隨後也撰寫了其教授資格論文《從但丁到維柯的人文主義傳統中的語言觀念》(*Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*)。

(2)1957-1970。阿佩爾先在麥茵茲(Mainz)大學當了講師，1962年升任基爾

¹² 阿佩爾當時所關注到的美國實用主義學者主要是普爾斯(Charles Sanders Peirce, 1839- 1914)和莫里斯(Charles Morris, 1903- 1979)。阿佩爾是兩冊普爾斯文集德文版的編者，並分別對該文集與莫里斯的《符號，語言和行爲》(*Zeichen, Sprache und Verhalten*)一書撰寫導言。至於其他阿佩爾所介紹的思想家還包括有奧斯丁(John Austin, 1911- 1960)，喬姆斯基(Noam Chomsky, 1928-)，科伯格(Lawrence Kohlberg, 1927- 1987)以及皮亞傑(Jean Piaget, 1896- 1980)等。

¹³ 受他影響的學者有 Marcel Niquet, Matthias Kettner, Bernhard Peters, Lutz Wingert 及 Axel Honneth 等人。見 Max Pensky, “Third Generation Critical Theory”, *A Companion to Continental Philosophy*, Simon Critchley and William R. Schroeder ed., Malden, Mass.: Blackwell, 1998, pp. 407- 13。

¹⁴ *ATP*, pp. xxiii- xxviii.

(Kiel) 大學的教授，期間除了試圖從先驗哲學的立場建立「精神科學」(Geisteswissenschaften)的基礎外，尚在「哲學人類學」的影響力之下，提出「認知旨趣」(Erkenntnisinteressen/ cognitive interests)的論點，主張以「意識形態批判」(Ideologiekritik)來對唯科學論(Szientistik/scientistics)和詮釋學進行辯證中介。1973年阿佩爾出版了其重要著作《哲學的轉型》(*Transformation der Philosophie*)，這兩冊論文集即是他在引介了美國的實用主義者(包括普爾斯與莫里斯等)，語言學家喬姆斯基，以及由奧斯丁開創、瑟爾(John R. Searle, 1932-)發展之「言說行動理論」(Sprechacttheorie/ speech-act theory)後，所產生的思想結晶。

(3)1970-1980。1975年阿佩爾出版了普爾斯的專著，並利用普爾斯的符號學(Semiotics)發展自身的「先驗符號學」(transzendente Semiotik)或「先驗語用學」¹⁵以及著手進行所謂「第一哲學」(prima philosophia/First Philosophy)的重建工作。所謂的「合理性類型」(Rationalitätstypen)或「理性化類型」(Rationalisierungstypen)，與以先驗語用學來為倫理學進行終極奠基都是阿佩爾在此時期進一步闡述的構想。

(4)自1980至今。阿佩爾將其「合理性類型」理論和哲學反思性的終極奠基相結合，將「論述倫理學」區分為奠基(Begründung)的A部份與應用(Anwendung)的B部份。在此階段他既重視論述倫理學終極奠基的問題，亦致力於闡述論述倫理學的應用部份，將論述倫理學作為一種巨型的「責任倫理學」(Verantwortungsethik)的性格刻畫出來。

曼第塔做如是的分期自然是有他的理由，但筆者在此打算跳脫對阿佩爾思想發展時期的劃分，來對阿佩爾重要的學思歷程與哲學背景做一番介紹。

說起來，阿佩爾之所以會投入哲學的研究，乃是與他的參戰經驗脫不了關係的。在參與第二次世界大戰的過程中，他發現當時任何事物都是虛假的/錯誤的(falsch)，因而想要去尋求真和假，道德與不道德的判準。此外，當時的德國哲學家大多對於納粹主義保持沈默，也促使阿佩爾想讓哲學更加有所作為，特別是希望藉由哲學去恢復人的道德意識(Moralbewusstsein)。在1945年進入波昂大學後，阿佩爾求知若渴地學習哲學、歷史和德國語言文學(Germanistik)，他並四處請益，魏斯格伯(Leo J. Weisgerber, 1899-1985)，李特(Theodor Litt, 1880-1962)和洛塔克爾等人都是他的老師，其中身為狄爾泰(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)

¹⁵ 阿佩爾曾在其英文論文選集第一冊的前言(SEI, p. ix)中明言「先驗符號學」包括「語言之先驗語用學」和「先驗詮釋學」兩者，但他近年來大多使用「先驗語用學」而不以「先驗詮釋學」自稱。我們可以說，「先驗符號學」指的是第一哲學的第三個典範，而「先驗語用學」則是特指在「先驗符號學」架構之中，關於語言使用/符號詮釋方式的一門學說。

的學生與文化人類學家的洛塔克爾更是阿佩爾博士論文的指導者。

與此同時，阿佩爾也受到了新康德學派氛圍的影響，他自述從大學時代便受到兩個課題所吸引：一是「康德哲學該如何面對其『物自身』(Ding-an-sich)的難題？」，其次是「康德哲學該如何處理狄爾泰所致力探究的『精神科學奠基』的課題，亦即康德之後眾多的新興科學在知識論上和方法論上是否有著自然科學和精神科學的兩權區分？」¹⁶。更確切地說，這兩個代表性的主題一個是「如何解決康德提出的物自身所導致之主客二分，以使認知與行動能夠相結合？」，另一個則是「能否比照康德為自然科學所做的奠基工作，來為以「體驗」(Erlebnis)和「理解」(Verstehen)為認識方式的精神科學找出它們之所以為科學的方法論根據？」。由此可知，從阿佩爾研究哲學之始，康德的哲學就成為了其思想的原型，他當時想革新康德哲學的重點項目是後者的二元論形上學，目的是要替精神科學奠定普遍有效的基礎。在這個研究方向上，阿佩爾特別關切海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)的現象學式詮釋學和西方近代的語言哲學史¹⁷，冀望從這兩個思想資源來獲得解決康德哲學困境的辦法。筆者接下來就分別對這兩者加以說明。

(i) 海德格「基礎存有學」的影響

早在 1950 年，阿佩爾的博士論文即是以〈此有與認知：對於海德格哲學的認識論詮釋〉為題，在其中他將海德格「基礎存有學」(Fundamentalontologie)的先驗探問看作是對康德知識論的修正。阿佩爾當時認為，海德格延續了哈曼和赫德對於「邏各斯」概念的看重，提出了邏各斯「開顯存有於言談(Rede)之中」的深化意涵，使我們得以更進一步掌握「知識的可能性條件」。那麼，「基礎存有學」是什麼，它跟「邏各斯」的關係又是如何呢？

為人所耳熟能詳地，海德格在《存有與時間》(*Sein und Zeit*)中曾批評傳統形上學將「存有」理解為實體(Substanz)，因而以抽象的「存有者性」(Seiendheit)當作實體的存有。於是，他採取了一種新的方式來探究存有的問題(Seinsfrage)：他認為存有學必須先澄清存有的意義，也就是說，我們所究問的對象(Gefragtes)並非是一個作為「在場」(Anwesenheit)的存有者，而是存有者的存有。海德格繼

¹⁶ Apel, "My Intellectual Biography in the Context of Contemporary Philosophy", 1998, pp. 1- 2. 此為阿佩爾是年在韓國與香港巡迴演講之講稿。

¹⁷ 前述阿佩爾的教授資格論文《從但丁到維柯的人文主義傳統中的語言觀念》便是這方面的成就，甚至阿佩爾還將維柯(Giambattista Vico, 1668-1744)與哈曼、赫德和洪堡三人，乃至於海德格及高達美連接起來，借黑爾(Friedrich Heer)的用語將維柯到邏各斯神祕主義(logos mysticism)稱作「第一次德國運動」(the first German movement)，而將哈曼、赫德和洪堡三人稱作「第二次德國運動」，此術語原出自 F. Heer, *The Intellectual History of Europe*, trans. Jonathan Steinberg, Cleveland: World Publishing Company, 1996 [1953]。

而指出，要探問「存有」，必須由具有優先性的存有者——能對存有提出問題的「此有」(Dasein)著手，「此有」的存有(Existenz)便是去理解存有，所謂的「基礎存有學」即是藉由分析此有的存在結構(存在性徵)以理解存有的意義。海德格並主張，存有學只有作為現象學(Phänomenologie)才是可能的，因為現象學正是一門探究「存有者之存有」的學問。在《存有與時間》著名的導論第二章第七節中，他便追溯「現象」這個語詞的希臘動詞字源「phainesthai」意為「顯現自身」，名詞「phainomenon」意味著「顯露自身者」；而字尾「logie」則出自“logos”，其原初意涵是「言談」，現象學因此可以說是「讓人從顯現的東西本身那裡如它從其本身所顯現的那般來看它」¹⁸。由於現象學化隱為顯的方法乃是「描述」或「詮釋」(Auslegung)，海德格在此突顯了「邏各斯」作為「言談」讓人看到某種東西的功能，並指出在「邏各斯」讓存有者被知覺到的意義上，它才意指「理性」(Vernunft)¹⁹。筆者認為，正是在「邏各斯」這個焦點上，阿佩爾將康德與海德格的哲學連結起來。

原來，海德格早期也相當關注於康德的批判哲學，在《存有與時間》中，他便從「基礎存有學」的角度指出康德《純粹理性批判》的貢獻是找出那些「一般屬於自然的東西」，而不在於作為一種知識的理論，稱康德的「先驗邏輯」是一種關於自然這個存有領域的「先天的實事邏輯」(apriorische Sachlogik)。按照海德格的說法，康德力有未逮之處在於，探究存有的問題並不只是要確定使關乎存有者的科學成為可能的先在條件，還須確定作為科學先在基礎的存有學本身的可能性的先在條件²⁰。

然而，阿佩爾並未跟隨海德格的這個看法，他反而是從「認知人類學」(Erkenntnisanthropologie)的觀點，將「存在分析」看作是更新康德知識論的途徑：在海德格那裡，由於「此有」存在性徵之一的「言談」作為「詮釋」和「斷言」(Aussage)的根基，所以「此有」作為「有所言談的存有者」是以揭露世界或存有本身的方式存在著，而「言談」乃是理解意義的可能性條件，這其實即是對康德之知識可能性條件問題的回答了²¹。在阿佩爾看來，康德和海德格在此的差別不過是，康德僅以「邏各斯」中使得經驗知識成為可能之狹義「理性」的邏輯意涵當作答案，而海德格則深化到「邏各斯」的「言說」意涵，分析「此有」或「在世存有」(In-der-Welt-seins)之所以能認識且處身世界的語言性存在結構。阿佩

¹⁸ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. by J. Macquarrie & E. Robinson, New York: Harper, c1962, 後簡稱 *BT*, p. 58. *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: V. Klostermann, c1977, 後簡稱 *SZ*, p. 34。

¹⁹ *BT*, p. 58/ *SZ*, p. 34。

²⁰ *BT*, p. 31/ *SZ*, p. 11。海德格後來在其《康德和形上學的問題》(*Kant und das Problem der Metaphysik*)第四版的前言才指出：儘管康德《純粹理性批判》的提問是他在《存有與時間》的提問的先在條件，但兩者是相異的。海德格這樣的說法顯示出他自身立場的轉變。

²¹ Apel, *Dasein und Erkennen*, Rheinischen-Friedrich-Whihelm Universität, Bonn, 1950, p. 13。

爾這種用海德格之見來解決康德的知識論問題的方式，也就是從「認知人類學」的觀點去思考一種廣泛的「科學理論」(Wissenschaftslehre)²²的進路，並在隨後發展為「先驗詮釋學」(transzendente Hermeneutik)的構想。

(ii) 對西方近當代語言觀念的追索

阿佩爾從撰寫其教授資格論文《從但丁到維柯之人文主義傳統中的語言觀念》開始，便開始藉著他所察見的「語言學的轉向」來開展他「先驗詮釋學」的計畫。在阿佩爾心中，西方近代哲學對語言本身的重視上可追溯至但丁，下可銜接到當代「語言(用)學轉向」²³的哲學潮流。在該論文中，他便在他所標明的範圍內陳述出三種對於當代語言概念頗具影響力的古代傳統語言思想：「邏各斯神祕主義」(logos mysticism)、「唯名論」(nominalism)、「語言人文主義」(linguistic humanism)；至於當代的語言學轉向大致可分成兩條對立的路線²⁴，一為「現象學的詮釋學轉向」，另一則是分析哲學中的「語言分析的轉向」(sprachanalytische Wende)。當代詮釋學的主要代表毋庸置疑是海德格和高達美，而在早期分析哲學²⁵的陣營中，阿佩爾常提到的有羅素(Bertrand Russell, 1872-1970)、維根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889-1951)、卡納普(Rudolf Carnap, 1891-1970)，以及塔斯基(Alfred Tarski, 1902-1983)等人。

就詮釋學方面而言，自洪堡以來，便有將語言視作一種理解/揭露世界的先在中介的概念：洪堡主張一種語言觀即是一種世界觀；海德格認為語言具有一種與世界同等原初的深度；高達美則曾直接明言：「存有，就它可被理解者，就是語言」(Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache)。簡言之，詮釋學揭示了唯有在語言之中，我們才能理解存有的意義，因為語言蘊含著對「生活世界」(Lebenswelt)的前理解，所以語言係意義構成(Sinnkonstitution)的先在條件。

其次，「語言分析哲學」指的是分析哲學的一種研究進路。在尊崇自然科學

²² 本文將會說明，此處的「科學理論」並非唯科學論(Szientistik)意義上的「科學」(scientia)，「科學理論」除了自然科學之外，還包括詮釋學和意識形態批判。TTP, p. 46。

²³ 二十世紀的語言轉向在阿佩爾看來則顯現在：(1)從胡賽爾(Edmund Husserl, 1859-1938)的現象學轉到詮釋學的現象學，(2)經由語言哲學的興起，從早期維根斯坦轉到後期維根斯坦及日常語言哲學學派，(3)經由語意學在其結構主義和普爾斯兩個版本的發展。見 Apel, FTS, p. 51。

²⁴ 可參考哈伯瑪斯對此語言轉向的專文論述，見其“Hermeneutic and Analytic Philosophy. Two Complementary Versions of the Linguistic Turn”，*German Philosophy Since Kant*, Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, c1999, pp. 413- 41. 德文收錄於其論文集 *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, pp. 65- 101。

²⁵ 在阿佩爾文中，分析哲學被重建為三個階段：(1)以羅素和早期維根斯坦為代表的「邏輯原子論」，(2)以「維也納學派」為代表的「邏輯實證論」〔後來發展為「邏輯經驗論」或「新實證論」〕，(3)「語言分析哲學」。他的用意是以第三個「語言分析哲學」階段來彰顯分析哲學和詮釋學兩者交會後，超越兩者並辯證中介「語言的主體理解的方法」和「對行為的客觀解釋的方法」的必要性。見 SEI, p. 1。

方法的信念下，語言分析哲學發展出一種阿佩爾稱為「科學－科技式」的語言概念，亦即企圖建構一套理想的形式化語言來作為所有科學的基礎〔這便是「統一的科學」(unified science)的計畫〕。按照阿佩爾的說法，這種「科學－科技式」的語言概念可以追溯到早期維根斯坦的代表作《邏輯哲學論》(*Tractatus Logico-Philosophicus*)，甚且，早期維根斯坦的思想既是邏輯實證論的語言概念的源頭之一，也可以被看成是對康德先驗哲學的轉化。這就是說，早期維根斯坦主張「一個語句的意義是它所描述之事實的圖像」，而語言之所以能正確描述世界，乃是因為語句和事實具有共同的邏輯形式。於是，維氏的這個轉化就是以「經由語句來描述事實的可能性條件，同時是對我們而言事實作為的『存在的事態』(bestehende Sachverhalte)的可能性條件」取代康德「綜合判斷的最高原則」²⁶；將「純粹理性批判」轉變成「純粹語言批判」〔此說法係出自於芬蘭學者斯坦紐斯(Erik Stenius)〕。

基本上，這兩條路線的共同點是兩者皆透過對語言的思考來說明「意義」的問題，不過，兩者對「意義」的看法卻是卻是分歧的。阿佩爾在其中所看到的課題，其實可說是十九世紀狄爾泰與德羅伊森(Johann Gustav Droysen, 1838-1908)「詮釋學」和「實證論」之爭的重現²⁷。而二十世紀新版的爭論是這樣的：

實證論要求以自然科學的因果法則來解釋(erklären)人的行為，從而分析哲學中持實證立場的語言分析進路便主張，唯有分析性的或是在經驗上可檢證的(verifiable)語句才有意義可言，將種種超出於可以經驗檢證的命題排除在意義之門外。詮釋學所承繼的「精神科學」傳統則向來認為，一切文化現象都是歷史中由精神所創造出的特殊產物，必須藉由語言的中介去理解(verstehen)人類的事件與其行動意義。詮釋學(乃至於廣泛的精神科學)和實證論的衝突就在於，前者所使用的語句乃是涉及主體與對象關係的意向語句或信念語句，信念語句對後者來說是沒有意義的，故後者不承認詮釋學乃至於精神科學是真正的科學。

在阿佩爾看來，兩者皆有其不足之處：語言分析的進路仍須處理對人所表達出的意向的理解問題，而精神科學(包括社會科學和文化科學)固然不能被納入邏輯實證論所謂的「科學的統一體」(unity of science)之中，但既要成為科學，就必須尋求自身適用的知識論和方法論基礎。從阿佩爾在六〇年後期所寫的〈唯科學論、詮釋學和意識形態批判——從認知人類學觀點出發的科學理論提綱〉

²⁶ *FTS*, p. 10。

²⁷ 見 *SEI*, p. 2。阿佩爾對此問題始終很感興趣，繼著名的《先驗語用學觀點中的「理解與解釋」之爭》(*Die ‚Erklären‘ - Verstehen‘ - Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*) 在 1979 年出版之後，又有《狄爾泰與現今哲學》(*Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*)一書問世，其中有一篇特別是從現代知識理論來看狄爾泰的解釋與理解之分：“Diltheys Unterscheidung von ‚Erklären‘ und ‚Verstehen‘ in Lichte der Ergebnisse der modernen Wissenschaftstheorie”，*Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg: K. Alber, c1985。

(“ Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik, Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologische Sicht”)這篇文章，我們可以清楚地看出阿佩爾的這種辯證立場。

在這篇文章中，阿佩爾表明了其認知人類學擴展了康德所言之知識的可能性條件，指出除康德在《純粹理性批判》中所分析的那種「意識的先在性」(Bewußtseinsapriori)之外，認知還需要「身體的先在性」(Leibapriori/bodily a priori)——即認知主體(意識)的投入世界(Weltengagement)來作為意義構成的可能性條件。所有的科學，包括自然科學的探究要有意義必須要有這種投入或介入(Entgriff)，因為它可以說是為人與「世界」提供了一個溝通的管道，例如：藉由各種感官經驗或工具來與自然做比較或測量，將人類的探究翻譯成自然的語言，才迫使自然得以回答科學家們的問題〔語出康德〕，從而建構出物理學。這就表示，可能經驗對象的意義構成要具有主體際有效性，而不只是對個體來說的意義構成，必須預設意識於此時此地(Hier und Jetzt)的體現以及語言符號的存在，畢竟「唯有經由語言符號，我的意義意向(Sinnintentionen)才與他人的可能意義意向有所中介(vermittelt)，我才能真正『意指』(meinen)某物」²⁸。

再者，「身體的先在性」作為我們投身置入世界的方式相應於三種類型的「認知旨趣」：「控制客觀化環境世界的認知旨趣」、「溝通性理解的認知旨趣」以及「批判上解放的自我反思認知旨趣」²⁹，它們分別形成不同的科學類型，在此便是：唯科學論、詮釋學和意識形態批判。藉著這個方法論上的三分，阿佩爾駁斥了新實證論之「統一科學方法論」的觀念，並再一番例證之後指出，由於溝通共同體的存在是所有主-客向度中知識的預設，溝通共同體的功能能夠且必須成為〔廣義的〕科學知識的論題(Thema)，因此唯科學論和詮釋學是互補的(komplementäre/complementary)³⁰。一方面，對某事物達到相互理解(Verständigung über etwas)乃是證實它的先在條件，自然科學家要意指某事物，必須先經過溝通來達成某種程度的共識；另一方面，語文學詮釋學意義上的科學性意義理解有賴於一種方法論上的抽象(methodische Abstraktion)，對科學詮釋者來說，對時間間距的反思並非是在應用理解於其當時處境的旨趣中發生的，而是在使自身成為與要被理解者同時代的那種理想的旨趣中發生的，換言之，詮釋學式的精神科學不能過度要求其理解的約束性應用，否則就會在意識形態上腐敗。

²⁸ TTP, p. 48。

²⁹ SE2, p. 105。為人所熟知地，哈伯瑪斯也曾在其 1968 年的《認知與旨趣》(Erkenntnis und Interesse)一書中說明了這三種旨趣。附帶一提的是，阿佩爾和哈伯瑪斯的認知旨趣說雖然相似，卻有來源以及內容上的差異。從阿佩爾的博士論文可知，他的理論來自海德格和普萊斯納與謝勒(Max Scheler, 1874-1928)的「哲學人類學」，所強調的是更為一般性的「科學理論」的全然先驗的(而不僅是準先驗的)可能性條件。

³⁰ 在此阿佩爾還引用羅伊斯(Josiah Royce, 1855- 1916)的話來加以說明：人類不但必須要在與自然交流中『知覺』(perceive)感覺與料，並『構想』(conceive)觀念，且同時還必須在與某個歷史共同體的其他成員的常規交流中『詮釋』觀念。TTP, p. 60。

最後，阿佩爾便提出具有一種批判和自我反思的方法論導向的「解放的認知旨趣」，先局部中斷溝通來對行為做客觀的，採取距離的解釋，然後在被辯證中介的深化自我理解中超越該解釋。這也就是把精神治療的模式轉用到(探究在人類精神史中難以理解的自然史的)歷史哲學與人類社會的自我理解的關係之上，從而在揚棄缺乏理性的歷史存在要素的「規制性原則」(regulative principle)基礎上，要求對意義的傳統的社會科學「解釋」和歷史-詮釋學「理解」進行辯證中介，達到對意識形態的批判³¹。

阿佩爾的這篇論文收錄於 1973 年付梓的兩冊代表性論文集《哲學的轉型》(*Transformation der Philosophie*)。所謂「哲學的轉型」，指的既是當代哲學的語言學轉向，也是他自身對先驗符號學的系統性重建。從這兩冊論文集的副標題來說，第一冊是「語言分析，符號學，詮釋學」(Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik)，這明確地指出了阿佩爾早期的哲學背景，亦即對語言的重視已成為當代哲學的一個重要趨勢，像是「現象學式詮釋學」、「符號學」和「語言分析哲學」三者皆是如此；第二冊名為「溝通共同體的先在性」(Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft)，阿佩爾對「溝通共同體」的先在性的強調，顯示出他在「認知人類學」的觀點下，表明了「從康德到普爾斯」這樣的革新方向。在此方向上，他將前人的成果加以擴展融合，並開始以「先驗語用學」來奠定倫理學的理論基礎。

在詮釋學、語言分析哲學和符號學三方面，各有一位阿佩爾特別關注的代表哲學家，分別是海德格、維根斯坦和普爾斯。前文已經略為說明海德格與早起維根斯坦的語言思想，現在讓我們來看美國實用主義學者普爾斯對阿佩爾有何啟發。或許並非巧合，普爾斯有個稱號便是「美國哲學的康德」，在阿佩爾改造康德先驗哲學過程中，其思想無疑是一個相當重要的模範³²。普爾斯的貢獻在於，他陳明：「符號或表徵是某種對於某人來說在某個方面或某種性質上代表某物的東西」³³，並指出「自然研究者的實驗共同體(Experimentiergemeinschaft)總是相當於一個符號的詮釋共同體(semiotische Interpretationsgemeinschaft)」³⁴，從事真

³¹ *TTP*, pp. 71-2。

³² 我們要知道，阿佩爾是普爾斯兩冊文集德文版(C. S. Peirce, *Schriften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1967, 1970)的編輯，他為這兩本文集寫的導言在 1975 年還擴充成了一本介紹普爾斯和美國實用主義的書《普爾斯的思想歷程：美國實用主義導論》(*Der Denkweg von Charles Sanders Peirce: Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*)。

³³ "A sign, or representamen, is something which stands to somebody for something in some respects or capacity.", C. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. C. Hartshorne and P. Weiss, Bristol, England; Dulles, Va.: Thoemmes Press, 1998, 2. 228。(普爾斯這個版本英文著作集有附 1931-1958 年初版的原頁碼，由於阿佩爾起初所閱讀是初版，故本文對該書的註明都是採用「冊序. 原頁碼」的形式。)

³⁴ Apel, "Einführung", *Der Denkweg von C. S. Peirce, Schriften I*, 1967, 7, a. a. O. *TP2*, p. 112。英文之 community 與德文之 Gemeinschaft 至少可翻譯為中文之「共同體」或是「社群」兩個語詞，筆者在此譯為「共同體」乃是強調一種只要基於若干共同條件，共同體之成員便得以在其中進行溝通的群體，它甚至不受時空的侷限；而當筆者將之譯為「社群」時，則是意指在某些特定的時

理的探究必須要求一種沒有界限(無限制)的共同體³⁵。普爾斯的前一個論點等於是將傳統的認知關係由主客二元擴增為三元(triadic):「符號指涉對象」、「符號」、「符號詮釋主體」,於是,凡要形構一個知識對象,必須有作為先在條件的語言符號、其所表徵的對象,以及符號的「意解」(interpretant)在詮釋者心中所產生的效果這三個要素。普爾斯的後一個論點則啟發了阿佩爾在符號中介的觀點上,進一步提出:為了使知識具有主體際有效性,必須與他人進行溝通與論辯,因此,溝通共同體〔包括真實存在的溝通共同體與理想的「無限制的溝通共同體」〕便成為獲致知識/真理的可能性條件。無論是「符號作為認知不可或缺的中介」或是「無限制的溝通共同體」,皆是阿佩爾後來以「先驗符號學」或「先驗語用學」革新康德哲學時所憑藉的重要理論資源。

至此,我們可以看出,阿佩爾為了解決精神科學的奠基問題,把當代語用學轉向下的「詮釋學轉向」和「語言分析的轉向」兩條支線,匯合於其「先驗符號學」。他將先驗符號學當作最後標的或集大成的理由是,他認為唯有藉著先驗符號學所揭櫫的那些溝通論辯的語用預設,知識的可能性和有效性條件的問題才能真正獲得解決。為了讓人更清楚地了解先驗符號學在西方的哲學史(特別是知識論)上有什麼重要的地位,阿佩爾便在1977年耶魯大學的「卡西勒講座」(Cassirer Lectures)正式提出「第一哲學」的三個主要典範的轉移³⁶,展示了他對西方第一哲學的系統性重建。直到近年的演講與著作中,我們都還看得到他對第一哲學典範轉移的闡述/重建,可見對阿佩爾來說,這個人類語言的「邏各斯彰顯」(Logosauszeichnung)的過程有多重要。

當阿佩爾對先驗語用學進行闡述時,其實也就開始了對論述倫理學的構建,更確切地說,先驗語用學乃是論述倫理學的基礎部份。阿佩爾起初〔七〇年代〕會就倫理學的面向來發揮的背景是:在邏輯實證論盛行之時,蔚為主流的「唯科學論」主張科學是客觀的和價值中立的(value-neutral),只有自然科學的合理性才是合理性,因此倫理學不可能有合理性的基礎,而只能是主觀的非理性抉擇。於是,為了避免淪為「情感主義」(emotivism)和「決斷主義」(Dezisionismus/decisionism)³⁷,阿佩爾便藉由先驗語用學中論辯的諸般預設的可能性與必要性,來證成最終的倫理學基礎,這即是他所謂「科學時代中的倫理學的合理基礎」的問題。他甚至主張,即使我們不從事科學活動,也無法自外於此共同體及若干倫理規範的原則。到了八〇年代末,阿佩爾認為著名的哲學家們大

空脈絡中,其成員具有共同的歷史文化傳承與地域淵源的群體。前者的意含要比後者為廣。

³⁵ Peirce, *Collected Papers*, vol. 5, p. 311.

³⁶ 這三個典範分別是以亞里斯多德為主要代表的「存有論形上學」(ontological metaphysics)或「存有-語意學」(onto-semantics),笛卡兒、康德與胡賽爾為主要代表的「意識-主體哲學」或「(先驗)意識哲學」,以及阿佩爾自己的「先驗符號學」。

³⁷ 所謂的「決斷主義」乃是這樣的一種觀點:在一個既定的領域中,諸如道德、政治或法律,所做出的決斷並沒有最終客觀的理據,換言之,它們皆是行動主體主觀意志的選擇。

多已同意倫理學基礎的存在，但他們只承認有偶然性的倫理基礎，倫理學上相對主義的潮流於焉成為阿佩爾在倫理學奠基工作上所要克服的對象³⁸。

基本上，阿佩爾在八、九〇年代之後的著述仍然延續著他先前的計畫，對於其中幾個重要的概念，像是：「先驗符號/語用學」、「倫理學的終極奠基」、「有效性宣稱」、「合理性的諸類型分化」等依舊多有著墨，不過，為了因應新的挑戰，阿佩爾特別開展其「論述倫理學」作為一套普遍主義式的「責任倫理學」的應用面。他在 1988 年出版的論文集便名為《論述與責任：後約定俗成道德的過渡問題》(*Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*)，其中藉由刻畫出「後約定俗成的」這個特點，阿佩爾一方面使論述倫理學與注重歷史傳承的「後海德格式」詮釋學哲學，以及強調偶然生活形式的「後維根斯坦式」哲學劃清界線；另一方面，也為論述倫理學確立了一個目標，那就是去實現法律上和經濟上之普世秩序(cosmopolitan order)，以及人類社會多元文化秩序，以達到所謂的「第二序的全球化」(*Globalisierung zweiter Ordnung/ second-order globalization*)，亦即企圖去實現在法律上、經濟上與政治上多元文化三方面的普世秩序³⁹。

³⁸ Apel, "The Problem of a Universalistic Macroethics of Co-responsibility", *What Right does Ethics Have? : Public Philosophy in a Pluralistic Culture*, pp. 11- 2.

³⁹ *RDE*, p. 12.

第三節 論文架構與目的

本論文所要處理的主要問題是：「值今日全球化的處境之下，阿佩爾的論述倫理學如何能夠面對新的外部挑戰，而作為具有普遍有效基礎的巨型倫理學？」這個大問題至少可以衍申出下列較小的問題：(1)「我們何以需要一套巨型倫理學？」，(2)「阿佩爾的論述倫理學是什麼樣的倫理學？」，(3)「論述倫理學的基礎如何可能具有普遍有效性？」，(4)「論述倫理學如何在歷史情境中應用？」。本文在一開頭已對第一個問題(甚至第二個問題)做了梗概的說明，在接下來的兩章中，本文將對其他問題一一提出回答。〔事實上，要完整認識論述倫理學，無法不對它的終極奠基和應用層面有一定程度的理解，因此，起初對第二個問題的回應只是一個概略的說明〕

首先，就「論述倫理學是什麼樣的倫理學？」這個問題來說，我們已知阿佩爾主張其論述倫理學是以先驗語用學為基礎的，他的意思是說，後者指出在語言溝通中「認知之可能性和有效性的若干先在條件或預設」，進而使得屬於前者之論辯的規範與原則有所憑藉。於是，要理解論述倫理學必須從先驗語用學切入。筆者還認為，要理解先驗語用學最好從阿佩爾所提出之「第一哲學」的三個典範轉移著手，因為阿佩爾將先驗符號學視為是「第一哲學」三個典範中最佳的典範，而先驗語用學包含在先驗符號學之內，所以，藉由釐清此三個「第一哲學」典範轉移的理路，我們將更能明白先驗語用學的內涵。本文的第二章的內容即是阿佩爾所提出之「第一哲學」的典範轉移，其中包括「存有學式形上學」、「意識－主體哲學」與「先驗符號學」三個主要典範，以及過渡到「先驗符號學」的「語言分析哲學」這個次典範。對這個典範轉移過程的闡釋乃是為了揭露出認知上真正可靠的基礎所在——語用上先在的論辯，以克服對現代哲學「方法論上的獨我論」的缺失。

在理解了先驗語用學之後，我們就可以試圖透過先驗語用學如何替論述倫理學進行「終極奠基」，來了解論述倫理學如何可能具有最終的基礎。從字面上來看，此基礎所具有的先驗特性，便是回答上述「論述倫理學如何具有普遍有效性？」問題的關鍵。本文的第三章便以阿佩爾和阿伯特兩人對「終極奠基是否具有可能性和必要性？」這個較一般性問題的論爭揭開序幕，一旦對這個問題有了正面的答案，論述倫理學的終極基礎的可能性也就不成問題。根據阿佩爾的看法，這個論辯之不可否認或不可規避的預設乃是實踐哲學的最終基礎，而藉由所謂的「合理性類型的理論」(Theory of Rationality Types)可以對這個理論理性和實踐理性共同的基礎加以闡明⁴⁰。因此，本文接著要說明的便是阿佩爾所提到若干合理性的「類型學的分化」(typological differentiation)，以及阿佩爾試圖將它們

⁴⁰ SE2, p. viii。

整合為在科學與倫理學之間構成連續統(continuum)的一個整體性的概念。

論述倫理學的最終基礎得到證成之後，接著還需要要說明的便是「**論述倫理學如何在歷史情境中應用？**」這個問題，這是因為，論述倫理學不僅要指出理想的情況與論辯的條件，還必須告訴我們在現實情境中，如何促成實質的(material)道德規範，如此它才能真正對現實爭論的解決有所裨益。在第三章的後半，本文從討論阿佩爾論述倫理學特有的應用問題開始，帶出論述倫理學的一些主要原則，以這些原則為根據，論述倫理學才能作為照顧到行為後果的**責任倫理學**。

本文的第四章是總結與檢討。先從哲學理論上來做一番對照，看看阿佩爾如何以論述倫理學來對所謂詮釋學式的「**歷史主義－相對主義**」(Historismus-Relativismus)的難題(Aporetik)做出回應，特別是他如何以論述倫理學的整體思維去批判高達美的詮釋學。接著這個哲學論爭，本文再次回顧阿佩爾論述倫理學的構建過程，以刻劃他所欲重建的理性之先在性。最後，則是檢討本文自身不足之處，以作為未來研究的參考。

本論文寫作的目的，一方面是試圖對阿佩爾論述倫理學做一番整體的呈現，因此本文論述的範圍包括了論述倫理學的形成背景、它所涉及的眾多哲學思想，以及論述倫理學的奠基與應用兩部份。由於對阿佩爾的研究，特別是中文的論文原本數量便不多，筆者希望可以提供一些基本的研究資料。另一方面，阿佩爾的論述倫理學所要解決的是今日人類全球化處境對於傳統倫理學的挑戰，本文在某種程度上也與阿佩爾有著相同的期許，那就是，藉由闡述論述倫理學本身所證成的論辯預設，指出我們應該如何為全體人類的行為後果負責，何以要在平等看待論述夥伴的態度下，就實質問題的解決之道達成共識。畢竟論述倫理學作為一種理性倫理學(rational ethics)，適用於所有具有理性的人/存有者，它愈廣為大眾所知的話，其規制性理念便愈能被當作共同的願景，也就愈能在溝通行動中起著指導行為的作用。