

## 第四章 總結與檢討

在闡述過論述倫理學的先驗奠基與實際應用的雙面性之後，本章首先將檢視的是：阿佩爾的論述倫理學是如何克服所謂「歷史主義－相對主義」(Historismus-Relativismus)的問題的，特別是阿佩爾如何以此來批評高達美的詮釋學。藉由這個哲學上的論爭，再次彰顯出論述倫理學確實能夠面對現今全球化處境的挑戰的普遍特性。其次，本章將指出論述倫理學本身所遇到的一些批評，並藉由對論述倫理學整體理論的回顧來嘗試加以回應。最後，提出在本論文中，對於論述倫理學有哪些尚未處理或未來有待進一步研究的部份。

### 1. 阿佩爾對高達美詮釋學的「歷史主義－相對主義」批評

由於源起自德文的「歷史主義」至今已是一個歧義的術語，因此在此有需要對之稍做界定。阿佩爾所要批評的，並非是波普爾所謂的「歷史決定主義」(historicism)——人類的歷史進程是有其規律的，一旦我們發現那個規律便可以預測未來，而是指至少可追溯到狄爾泰，乃至於赫德(J. G. Herder)的「(唯)歷史主義」<sup>1</sup>，它主張：「不只是文本作為被詮釋物(interpretanda)的特殊的歷史性，甚且，現實的詮釋者和其可能諸意解的特殊歷史性也必須在詮釋學中被反思到」<sup>2</sup>。也就是說，這種歷史主義認為，所有對人類事務的理解皆具有歷史性，因而皆有其獨特的意義與價值，人類種種的社會或文化都是受到各自特殊的歷史發展所決定的，道德價值和道德規範亦是如此。於是，這種歷史主義也是一種倫理學上的相對主義，持這種「歷史主義－相對主義」論點的人，雖然相信有道德上的對錯之分，卻認為道德判斷的標準乃是繫於可變易的偶然事物，而無放諸四海皆準的道德原則可言。

基本上，阿佩爾把「歷史主義－相對主義」當作是整個當代哲學「語言-詮釋學-語用學轉向」的缺失。我們應該還記得，阿佩爾曾批評維根斯坦在提及對於語言使用和諸多語言遊戲的文法時，並未去追問他自身的、真正所使用的哲學語言遊戲的先決條件，以致於有相對主義的傾向。在詮釋學方面，海德格和高達美察見到在世存有的「前結構」(Vor-Struktur)，並從而顯示：我們對世界的理解乃是依賴於在歷史中已被決定的「前理解」，我們的道德取向乃依賴於對某個特定社群傳統的「強勢價值觀」(strong values)的分享。阿佩爾認為，由於詮釋學缺乏嚴格意義上的先驗反思，以致其哲學論題不可能自我應用(self-application/

<sup>1</sup> 阿佩爾甚至指出這種思想在古希臘啟蒙運動時就已出現，當時的史學家希羅多德(herodotus)認為人類諸習俗和規範具有多元性和相對性。RDE, p. 21。

<sup>2</sup> SEI, p. 56。

Selbstanwendung) ，而不具有真實的普遍有效性的宣稱<sup>3</sup>。

阿佩爾在此對高達美的詮釋學的批評，主要是：

首先，就阿佩爾提出「規制性理念」(Regulative Ideen)和「真理發生」(Wahrheits-Geschehen) 的對比來說，他認為，高達美將「意義理解的可能性條件」等同於「理解的主體際有效性的可能性條件」，以致於他只能說理解乃是「進行不同的理解」(Andersverstehen)，而不說人可以「進行更好的理解」(Besservestehen)<sup>4</sup>。

更詳細地說，高達美強調的是人的歷史性，因此主張理解就是邁入流傳的發生，或是當下生命與傳統的視域融合，所謂的「真理發生」就是說事理(Sache)藉由語言開顯出來，使我們得以理解它(而非我們主動將理解活動加諸其上)。高達美在彰顯理解的歷史性的同時，便刻意忽略了一般性科學理論的系統營建與特殊性學科方法程序，因此有相對化一切理解的傾向。雖然阿佩爾承認，我們作為有限的和歷史的存有者，確實是在不同的處境脈絡進行不同的理解，但是，他指出此歷史性只是決定人類企圖去理解的先在條件，而非決定理解有效與否的可能性的先驗條件<sup>5</sup>。對阿佩爾來說，我們不僅要預設真實的溝通共同體，還必須預設一個理想的無限制的溝通共同體，真理應該是理想溝通共同體所達致的共識，它作為規制性的理念必須起著導向進步的作用，高達美對這個規制性理念的忽略，也就是「對邏各斯的遺忘」(Logosvergessenheit)<sup>6</sup>。

其次，阿佩爾與高達美的差異也可以從他們在「應用/適用」(Anwendung)上的不同看法來談。高達美主張「理解」、「詮釋」和「應用」三者同時發生而不可分，換言之，每一次得到理解也就是對意義的一次重新適用，如此持續而無止境。阿佩爾則站在規範性與批判性的立場，認為只有意義理解還不夠，必須要求有效性的證成(Geltungsrechtfertigung)，也就是說，任何的理解必須具有其有效性宣稱，必須能夠自我應用。

這也就關連到阿佩爾所指出的：「歷史主義-相對主義的信念使高達美的詮釋

<sup>3</sup> 高達美的詮釋學被指控為是「歷史主義 – 相對主義」並非始自阿佩爾，在阿佩爾之前的貝蒂 (Emilio Betti, 1890-1968) 就曾如此評論高達美，見其 1962 年出版的《作為精神科學的普遍方法論的詮釋學》(Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften) 一書。SE1, p. 57。

<sup>4</sup> Gadamer, *Wahrheit und Method*, p. 280。

<sup>5</sup> FTS, p. 185。就此我們可以說，阿佩爾同樣反對「脈絡主義」(contextualism)。

<sup>6</sup> FTS, p. 173。

學尚未恢復/趕上其自身的有效性宣稱和它的諸個可能性條件」<sup>7</sup>，也就是說，高達美並未預設一個「自我納進原則」(Selbsteinholungsprinzip/principle of self-recuperation)<sup>8</sup>。本文曾對此原則做了說明〔見本文頁 74- 75〕，對阿佩爾而言，此重要的原則乃是歷史－重建的精神科學在方法論上必要的預設：**重建文化進化的科學必須將其自身所預設的理性設定為「歷史的事實」，且在此程度上，理性必須被解釋為超出僅是為了生存的事實的與可能的歷史目的。**就此而言，對歷史的科學式重建的可能結果，必須要與使它得以做出重建的條件相符合<sup>9</sup>，以使其努力作為一個進化的結果。既然高達美的詮釋學在此方面無法自相一致，它也就無法為倫理學提供理性的基礎。

論述倫理學一方面承認倫理學的歷史處境性，至少是對倫理學實質闡明和應用的歷史處境性，另一方面，否定倫理學基礎可以全然依賴於歷史。這就意味著，阿佩爾承認流傳下來的文化與約定俗成的制度，但由於它們乃因時因地而異，所以無法提供普遍有效的倫理準繩或判準，普遍有效的道德法則必須源自於作為**後設制度**的理性。

## 2. 對論述倫理學的整體回顧與對本文的檢討

雖然阿佩爾在形成其論述倫理學的過程中，汲取了相當廣泛的哲學資源，但是其理論的核心卻始終是一致的：通過反思的方式來重建人的**邏各斯**，因此，儘管其闡述的內容相當豐富，然而其闡述的方式卻是條理分明的。筆者在此先做一番整體的回顧。

首先，阿佩爾最初關心的是「科學知識的普遍有效性如何可能？」這個康德式的問題，由於諸多學科的興起，阿佩爾提問中的「科學」並不限於是自然科學，也包括所謂的精神科學。在尋求解答的過程中，阿佩爾一方面將康德的先驗概念與海德格的「基礎存有學」聯繫起來，另一方面，也在西方近現代語言哲學史中，追索「語言」和「認知」(或「思考」)的關連性。其中以海德格，維根斯坦和普爾斯對於阿佩爾形成「先驗詮釋學」和「認知人類學」理論的形成影響最大。

由此我們可以看出，阿佩爾的思想是沿著語言轉向的路線開展的。從發現他和高達美詮釋學的差異開始，阿佩爾後來也拉開他和海德格思想上的距離<sup>10</sup>，

<sup>7</sup> *RDE*, p. 70。

<sup>8</sup> *SE2*, pp. 319 ff。

<sup>9</sup> *RDE*, p. 4。

<sup>10</sup> Apel, "My Intellectual Biography in the Context of Contemporary Philosophy", p. 6。

而強調「從康德到普爾斯」這條動線，也就是以普爾斯的符號學來對康德先驗哲學加以轉化，最基本的轉變是從主客二元到以符號為中介的三元架構。此符號架構並啟發了阿佩爾對西方哲學史進行批判性的重建，提出「第一哲學」的典範轉移。這個重建也可以說是對理性(或邏各斯)的重建，他指出了三種哲學反思的主要方式，其中「存有學式形上學」注意到經驗的內容或對象，「意識哲學」則以認知主體與意識為認知的條件，兩者都未反思到語言的認知作用。

在普爾斯、晚期維根斯坦和「言說行動理論」等語言思想的推波助瀾之下，阿佩爾將主體從「方法論上的獨我論」中釋放出來，逐漸形成先驗符號學(先驗語用學)，即第一哲學的第三個典範。先驗語用學的建立其實也就宣告了阿佩爾即將提出一套論述倫理學：當認知(理性的思想)被當作是必須經由語言使用，藉由言說行動來達致時，因為沒有私有語言，必須預設所謂的「雙重的先在性」，其中除了真實的溝通共同體的存在之外，在理想的溝通共同體中，先驗語用學更反思到若干思想(作為認真的論辯)所不可規避的若干可能性的規範條件。於是，先驗語用學的工作便可說是替論辯性論述之所以可能的規範條件提供反思性的最終基礎，而成為論述倫理學的奠基部份。

值得注意的是，阿佩爾先驗語用學的「先驗」始終是帶著康德「先於經驗，而作用於經驗」的意義，現在既已確定思考與論辯的先天形式條件，接下來的工作便是類似康德所做的「先驗推證」(transcendental deduction)，亦即證明那些條件或預設使得實際的論辯成為可能的合法性，此種「先驗推證」便可說是阿佩爾後來提出論述倫理學應用部份論理上的依據。

阿佩爾的「合理性類型理論」可以說是其論述倫理學應用問題的開端：「合理性類型理論」指出我們固有的理性能力不僅是造就科學技術的形式邏輯的和數學的能力，還有更為根本的反思能力，通過反思，我們可以在主體 - 共同主體的溝通互動中人際相互性中，揭示出溝通性理解或詮釋的合理性，以及倫理的合理性，並與此相關地，從現實與理想的落差指出策略的合理性。由於歷史中的實際情境不總是符合論述倫理學的根本規範，所以，必須進一步提出「如何使那些先在的理性形式能夠獲得最大的實現」的應用問題。

事實上，「應用」除了正如前述，乃是關於在現實情境中，如何達到理想規範的問題外，其更為具體化的應用方式還牽涉到 B 部份和(作為實定法、政治和經濟的)社會諸制度或諸子系統的「功能的強制」<sup>11</sup> (Sachzwänge/ functional constraints) 兩者的關係。所謂功能的強制是說，在日常生活中我與他人的照面/互動經常是由社會制度的常規來中介的，因此這些制度對於理性的普遍有效的道德來說，形成了嚴重的妨礙。一方面，論述倫理學在其應用的 B 部份必須接受/

<sup>11</sup> RDE, pp. 97- 101。

面對這種功能的強制力；另一方面，論述倫理學作為關乎歷史的責任倫理學也必須持續對之加以批判。

進一步來說，指出功能的強制並不就是將它視為是道德抉擇的前在既與條件，論述倫理學的 B 部份必須提出一個在既有諸制度的層次之上的，對於制度構成的道德責任。其次，由於今日我們集體行動所造成的全球性的作用與副作用要求我們為它們負責，而這並非是在特定制度內職責的歸屬，於是，我們必須區分傳統那種個人可擔負的責任(individually accountable responsibility)的概念，以及更為優先的原初的共同責任的概念。後者作為後約定俗成式的道德，能夠正當化(legitimise)歸屬特定責任的制度，例如民主制度的形式。最後，所有人類作為原初論述的共同主體所具有的原初共同責任可由「說理論爭的公眾」(räsonierende Öffentlichkeit/reasoning public)來說明，「說理論爭的公眾」對諸多文化制度來說，能夠起著後設制度之直接代表那些實際論述的作用，甚至其自身的正當性都可提出來討論。

說理論爭的公眾和諸制度之間，產生了「無數的對話和會議」(tausend Dialogs und Konferenzen/thousand dialogues and conferences)，也就是由各國、各種專業領域的代表，對種種有關人類的問題進行議論。儘管這仍屬策略性的協商，但其深層結構中，由制度所委派的會議代表不但負有個人責任，也順從於原初論述的規範性原則。阿佩爾認為，這種「無數的對話和會議」乃是一種超越制度及其限制層次的應用典範，由於這種「全球性的準制度」(global quasi-institutions)存在，論述倫理學作為關乎歷史的共同責任的倫理學的應用便具有可能性。實際上，阿佩爾本人就經常參與所謂的「南北會談」，積極投入相關的議題<sup>12</sup>。

由此可知，論述倫理學作為一種跨越國界的「巨型倫理學」，並不是那種只有抽象原則的形式主義式的(formalistic)倫理學，它還包含了朝向進步的目的論面向：

論述倫理學藉此目的論的宣稱並不如有人所懷疑地為不同個別的和集體的團體規定一個統一的生活形式。因為它總是給予良善生活的不同計畫開放的空間。但若涉及實現個人良善生活的計畫的同等權利，和面對人類共同困境同等的共同責任，論述倫理學則確實能為所有不同的社會-文化生活方式規定一個歷史的普遍有效標的。它能規定像是這些制度性的(即政

<sup>12</sup> 類似規模的會談還有生態與經濟方面的，例如在 1992 年 6 月，於聯合國環境及發展會議時所提出的「二十一世紀議程」(Agenda 21)，其中全方位的永續發展概念可以當作對阿佩爾論點的佐證，它首先要求：能滿足當代的需求，同時不損及後代滿足本身需求的能力，亦即在提升和創造當代福祉的同時，不能以降低後代的福祉為代價。

治上的，司法上的和經濟上的)的人類互動狀況的長期實現，使有可能藉由論辯論述而非暴力去解決所有利益的衝突。<sup>13</sup>

阿佩爾在此確實為論述倫理學的普世應用提出了一個可加以落實的理想，其中的細節部分也都值得我們去研究。不過，由於阿佩爾著作等身，其中涉及的哲學學說又相當地多元豐富，而且許多他的文章仍未有英譯，以致於在題材上以及語言能力上，筆者無法將若干重要的內容納入本文之中。在此將本文未盡理想者列舉如下：

第一，想要對阿佩爾的先驗語用學與論述倫理學有確切與深入的認識，對康德哲學，至少對於康德之《純粹理性批判》、《道德形上學的基礎》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)，以及《實踐理性批判》的主要精神與內容得要有基本的理解。在這方面筆者自認尚有改善的空間。

第二，本文在合理性類型理論方面，並未清楚說明諸合理性類型間的關係，特別是關於溝通的三個合理性，即「共識－溝通性的(konsensual-kommunikativer)合理性」、「策略性的合理性」與「系統性的合理性」三者間的關係。

第三，自 1988 年《論述與責任》一書出版之後，阿佩爾的文章大多論及了論述倫理學應用的問題，亦即他一再強調論述倫理學作為一種責任倫理學，能夠對現今種種不負責任的處境做出什麼樣的回應。本文確實欠缺對此應用部份的闡述，如果未來能閱讀更多阿佩爾以及其他學者所撰之重要相關論文，相信必能對這部份進一步地加以說明。〔當然，阿佩爾並非不再對論述倫理學的 A 部份進行闡述，他在 1998 年曾預告要出版相關著作<sup>14</sup>，但可能因為健康的因素迄今仍未問世〕

最後，阿佩爾曾與當代許多哲學家進行過哲學上的論爭或對話，本文點到為止的是他和阿伯特、高達美，與哈伯瑪斯的部份，其他像是他和優納斯、羅遜等人的論爭，乃至於他和羅爾斯(John Rawls)威爾默(Albrecht Wellmer)的比較其實都是有趣的論題，也都能夠當成理解阿佩爾哲學，乃至於當代哲學的出發點。

<sup>13</sup> RDE, p. 75。

<sup>14</sup> Apel, *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998, p. 8。預計出版的書名是 *Diskurs und Verantwortung. Band : Zur Implementation der Moral unter Bedingungen sozialer Institutionen bzw. Systeme*。