

## 目錄

**第一章 緒論** **1-28**

第一節 問題形成與背景	2
第二節 哈伯瑪斯早期的思想背景	4
(一) 馬克思對社會的批判	11
1. 對德國哲學傳統的批判	12
2. 做為社會不平等之起源：異化勞動	14
(二) 法蘭克福學派對社會的批判	16
1. 反對僵化、教條的批判精神	16
2. 異化做為辯證之要素	18
3. 啟蒙精神：理性的出走與神話的回歸	20
(三) 哈伯瑪斯對社會的批判	21
1. 理論與實踐的結合	21
2. 對馬克思主義的理想圖像之反思	23
3. 對早期法蘭克福學派的批判出路之反思	25
第三節 章節排定與內容說明	29

**第二章 批判的社會理論之自我反思** **33-55**

第一節 理論與實踐的關係	34
--------------	----

(一) 知識與旨趣的統一——以人類解放旨趣為導向的社會批判理論	35
1. 傳統理論知識與旨趣的脫離	36
2. 實證/科學/客觀主義理論與傳統理論的一脈相傳	37
3. 知識與旨趣的三個分類	39
4. 解放性旨趣與知識的統一：批判	41
(二) 科學與哲學之間——關照對象及自身來源的社會批判理論	42
<b>第二節 批判的社會理論的問題</b>	<b>45</b>
(一) 對馬克思主義理論進路的反省	46
1. 正統 (orthodox) 馬克思主義的教條化傾向	47
2. 馬克思主義部份組成在傳統哲學的發展	48
3. 對馬克思主義哲學做批判性的反省	49
4. 馬克思主義的科學要素在社會學中的發展	49
(二) 對歷史唯物論的危機的分析	51
1. 歷史唯物論在理論上的危機根源	51
2. 歷史唯物論與歷史現實相照面後的危機	53
<b>第三章 批判到重建——社會進化理論的範疇區分</b>	<b>56-90</b>
<b>第一節 晚期資本主義的科學技術問題</b>	<b>57</b>
(一) 馬克思主義傳統的意識型態構成	59
(二) 科學技術做為新型意識型態	61
1. 意識型態 vs. 科學理論?	61
2. 科學技術與合理性	63
3. 將實踐問題從中排除的意識型態	66
4. 技術 vs. 另一種技術 → 技術 vs. 選擇	67
<b>第二節 勞動與互動</b>	<b>68</b>
(一) 精神形成的三個基本範疇	70

1· 家庭—相互性基礎上的互動—倫理關係辯證法	71
2· 語言—符號表述—語言辯證法	74
3· 工作工具—勞動過程—勞動辯證法	75
(二) 精神型塑歷程的統一	77
第三節 主體性與互為主體性	79
(一) 傳統主體性哲學	80
(二) 互為主體性哲學的語言轉向	86
<b>第四章 社會進化理論之規範結構的重建</b>	<b>91-130</b>
第一節 馬克思的唯物史觀	92
(一) 實踐的唯物論	93
(二) 勞動與生產	94
1· 肯定自身到喪失自身：勞動與異化勞動	94
2· 生產：人類歷史前提	96
(三) 歷史發展之假說	99
1· 不平等的歷史之起源：私有制	99
2· 歷史動力之起源：生產力與生產關係的矛盾	101
第二節 哈伯瑪斯對歷史唯物論的之批判性考察	104
(一) 社會勞動	105
(一) 類主體的歷史	109
(三) 基本假說：上層建築&生產力與生產關係的辯證法	113
1· 上層建築	113
2· 生產力與生產關係的辯證	116

第三節 哈伯瑪斯的重建方案	119
(一) 從社會勞動到理性行動的範疇性區分	120
(二) 從類主體到以符號語言建立起的理性結構	124
(三) 生產力到危機與學習過程	126
<hr/> 第五章 結論	<hr/> 131-148
(一) 哈伯瑪斯對馬克思主義的反思路徑	131
(二) 哈伯瑪斯的理論重建方案	135
(三) 方案再思考	139
<hr/> 參考書目	<hr/> 149

## Abbreviations

ZRHM	<i>Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus</i>
TWI	<i>Technik und Wissenschaft als „Ideologie“</i>
KHI	<i>Knowledge and Human Interests</i>
TP	<i>Theory and Practice</i>

註 1：以上四本哈伯瑪斯之著作或論文集，為本文討論與引用之主要來源，之後將直接以縮寫表示，而其他相關文本之引用，詳見註釋及其後之參考書目。

註 2：本文引用德文、英文及中文之參考文獻來源，為示不同語文之區別，德文參考書目頁碼以“S. Nummer”，表示，英文參考書目頁碼以“p. number”表示，中文參考書目以「頁數字」表示。



## 第一章 緒論

任何一門學科，必然都直接或間接的和個人、社會有一定的連繫，當然，哲學亦然，哲學所關切的問題，向來尤其是關乎每一個個人，以及人類全體，從先蘇的宇宙論時期、希臘三哲開始，就關心著人類如何在世界之中安身立命，並進一步針對人類的幸福、德行、善等等的倫理學問題進行討論。

即便哲學曾經一度遠離塵世，所討論的問題似乎越來越抽象難解，予人難以親近之感，但筆者認為，哲學既然是從個人，而且是生存在社會當中的個人出發，最終同樣應回到個人、回到社會之中，哲學不可能、也不應該只是被限縮在遙遠的彼岸，而不與實際社會發生任何聯繫，而事實上，在經過文藝復興、啓蒙運動之後，哲學也的確確又回到此岸，重新對人類理性、道德、存在基礎的問題進行追問探討。

若以馬克思（K. Marx）對德國傳統哲學的批判為起點，及至更具體地對資本主義社會的運作規律進行分析與發展的預測起，哲學就不再是單單探求社會與人類的存在基礎或認知條件，更是對於為何是這樣的社會，人類是這樣的生活，而不是其他可能的社會、可能的生活，進行追問、批判的考察，於是一個對社會與人類的發展更好的理論體系不再是唯一的問題核心，去揭露與批判社會結構性問題並進行改變更是當前要務。

在這個觀點上，筆者相當認同，哲學對當代社會的重要任務之一，就是對於當今人類處境，特別是在面對現代社會種種已然面臨的以及可能面臨的危機時，我們應該能夠有所觀察、反省、直指問題核心並積極回應。而當代知名理論大師哈伯瑪斯（J. Habermas）在這一立場上，亦和任何對社會問題有實踐上的關心、理論上的興趣的人一般，同樣將哲學的功能定位在實踐指導、反思與批判之上，並以這樣的標準從事其理論研究。

當然，哈伯瑪斯在當代社會的影響力之大，讓任何一個進行相關領域學術研究後輩無法輕易跳過的原因之一，就在於其理論範圍的廣泛度與深度，他嘗試建立起一個能夠更普遍且更好的說明與解釋社會發展過程的理論，我們可以從一九八一年所出版的《溝通行動理論》（*Theorie des kommunikativen Handelns/ The Theory of Communicative Action*）中，看出他這番意圖。

不過，哈伯瑪斯激發起一些學術研究工作者注意力的另一部份原因，即是他身為法蘭克福學派後繼者，與他的前輩、甚至馬克思，在理論內容上及批判精神上的延續、關聯，對於筆者而言，正是在《**溝通行動理論**》出版之前的哈伯瑪斯，他與馬克思（主義）理論之間的差異，特別是他對馬克思（主義）理論核心「歷史唯物論」（historischen Materialismus/ historical materialism）的重建看法，更是筆者所感興趣之處。

## 第一節 問題形成與背景

有趣的是，身為西方馬克思主義一支的法蘭克福學派（the Frankfurt school）的主要人物之一哈伯瑪斯，在其理論與政治立場上，都與所謂的傳統馬克思主義或者左派理論家有一段不小的距離。

《**溝通行動理論**》的出版，一方面是標示他自身理論體系的建立，在馬克思主義的批判傳統上的「語言學轉向」<sup>1</sup>，也就是說，從過去以主體意識活動為主要對象的主體性研究，轉向以互為主體性（Intersubjektivität/ intersubjectivity）結構起來的語言、語用結構為主的研究，當然，這也是二十世紀後哲學主題研究上的一股潮流；但另一方面，我們卻也看到他的理論與馬克思（主義）理論之間所產生的不相連、斷裂，比如說，不再強調私有財產制、資本主義運作邏輯所造成的剝削與經濟危機，亦不再只重視生產領域或政治場域上的階級矛盾與衝突，離開馬克思的政治經濟學批判之路徑，而是轉為強調人與人之間的溝通、共識，甚至在一定程度上的肯定現今資產階級社會的所實現的憲法制度。

若就其政治立場上的考察，哈伯瑪斯在六〇年代初期努力將其政治實踐與哲學理論相結合，亦曾經支持過德國學生的抗議運動，到了八〇年代以後，他在政治實踐興趣上轉趨淡薄，並轉向為現有制度的合理性進行一定程度的辯護，在理論上試圖建構一個不因物質的多寡、權力的大小影響的「理想溝通情境」的學者，在在都顯示出引左派、基進份子非議的立場轉變，甚至有部份研究者因其實踐、政治上的立場轉變而放棄、甚至否定其理論。

筆者認為，決定放棄某一個人的理論是簡單的，就像遇到和自己完全不同的意見，決定節省口水和無止盡的說服時間而放棄對方，亦像在找尋登山之道時，決定放棄過於消耗體力的路程一樣，但若就現代社會的發展軌跡來看，在

---

<sup>1</sup> 《哈伯瑪斯》，曾慶豹，台北：生智，1998，頁二四二。



生產力與保障性制度相對大幅提高的狀況下，過去顯而易見的經濟剝削事實，轉為在一定程度上能夠接受的管理控制，成為一來一往的拉鋸戰，勞資爭議儘管仍是層出不窮，但因激烈程度的趨緩，過去似乎不可調和的矛盾也慢慢通過協商與討論而找出暫時的平衡點，也因此再難吸引社會大眾的關注目光，強調階級差異、經濟場域鬥爭的焦點不再，而取而代之的，是各式的社會議題如雨後春筍般浮出，爭相在大眾媒體、公開場合宣揚自身價值，爭取他人認同，而不論它們在社會各層面領域的發展程度、內容為何，尊重少數、多元價值的要求呼聲，幾乎已成既定的大潮流，而跨領域、跨文化……各式的跨界交流亦成為當代新寵。

在這裡，古典馬克思（主義）傳統在理論上的不合時宜與實踐上的停滯不前是一個危及自身存續的困境，若無法克服此一困境，將讓理論喪失指導、鼓動實踐的能力，讓欲投身改變世界志業的人產生疑惑。又若我們不想求助於另一個權威，亦不想完全否定、拋棄自身原有的立場，似乎，我們現前能夠相信的，就是通過人類的「理性」與「反思」去檢視既有理論的內容能夠說服人的程度，一個旨在尋求人類全面而徹底的解放之道，並自許對現實社會要有批判性理解、分析的嚴格理論，不論我們稱它為馬克思主義、批判理論、甚至是實踐哲學或者其他，都不應忽視這一傾向。

就這方面來看，哈伯瑪斯所強調的溝通與共識，的確是切中當今社會的核心價值，如果我們可以忽視哈伯瑪斯的理論在當代社會所產生的影響力，忽視哈伯瑪斯對當代社會的種種變遷所做的分析，忽視溝通討論與產生共識的具體行為無時無刻在社會的各個階層、角落進行著，那麼，也許我們是可以放棄他的理論，但筆者認為，若我們不進一步去考察其理論中的轉折或其中值得省思與討論之處，也許最後在理論與實踐上，我們失去的會遠比得到的還多。

而事實上，在哈伯瑪斯所處的時代環境，他也看到馬克思主義在理論上及實踐上所產生的問題：始終強調要對社會歷史的發展做具體、辯證且科學般嚴格分析的正統馬克思主義（orthodox Marxism）<sup>2</sup>，卻因為壓低、忽視哲學的反思力量，反倒讓自身成為另一種意識型態、另一個宰制人類存在的來源，最明顯的，就是在理論上，他看到馬克思主義在史達林為首的蘇聯馬克思主義的解釋下成為另一種科學化、教條化的意識型態<sup>3</sup>，而在實踐上，他看到的則是號稱

---

<sup>2</sup> 在此應予注意的是，哈伯瑪斯在使用所謂的正統馬克思主義，指的是以史達林（J. V. Stalin）為首的前蘇聯馬克思主義。其實他本身也並未嚴格區分馬克思或馬克思主義之間的差別，也甚少更細緻的去區別所謂的正統馬克思主義者之間的不同立場。

<sup>3</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“ in ZRHM, S.55.

共產主義國家的蘇維埃政權在實質上成為極權官僚政府<sup>4</sup>。因此可以想見，曾歷經極權政府統治的哈伯瑪斯<sup>5</sup>，對當時馬克思主義在這兩方面的實際發展狀況，一定感到相當質疑甚至憂心。

最後，筆者認為任何學門理論之所以有價值，不僅僅在於這理論架構是否嚴謹、宏大，更在於這個理論對於社會整體，或者對於這個社會中的某群、甚至某一個體而言是有關聯、有意義的，隨著理論所涉及的群體越多、所涉及的時空範圍越大，它的價值也就隨之越形重要。若從這一層面來看，哈伯瑪斯之所以能成為一代的社會學、哲學大師，不僅僅是他的博學與涉獵廣泛，能夠吸收當代各個學派理論為己用，並建立起一個深度與廣度兼具的理論體系，更是在於他所關心、所欲處理的課題一直都是緊貼著時代的脈動，關乎最大部份人類的問題與社會議題。他所發展的理論體系不僅僅是一個理論，更是他涉入社會、與大眾對話的實踐方法，不論其言論將引來何種意見，就算毀譽參半，他仍然敢於發表他的意見。

易言之，若以上述種種原由來看，瞭解哈伯瑪斯對馬克思與馬克思主義的批判與重建，以及他對現代社會的觀察與分析及其理論的建立，不論在理論及實踐上，都是具有一定的研究價值的。

而本文主要處理的問題核心，便是瞭解哈伯瑪斯為何、以及如何重建歷史唯物論，以及經過重建之後，以哈伯瑪斯的分析脈絡去看其理論體系如何補充傳統馬克思（主義）理論的缺陷或不足，最後，我們也必須再次去審視哈伯瑪斯的理論對當代社會發展提供了何種更進步性的方案，並再次追問：哈伯瑪斯對馬克思（主義）理論的重建與轉向，是否真正克服了傳統馬克思（主義）理論在當今遇到的理論與實踐的困難？而其理論是否對當代社會中發生的種種問題提供了具說服力的解決方案或線索？

## 第二節 哈伯瑪斯早期的思想背景承繼

如前所言，本文針對哈伯瑪斯所提出的，對歷史唯物論重建的要求，將從

---

<sup>4</sup> “Between Philosophy & Science: Marxism as Critique” in TP, pp.197-199.

<sup>5</sup> 哈伯瑪斯生於 1929 年，在他出生後沒有多久的時間，德國即碰上全球性的經濟危機，其後不久便促使德國納粹黨的掌權，直到 1945 年二次大戰結束、希特勒政權終結之後，許多對極權政體的指控事實浮出檯面後，對他產生極度衝擊，而這也影響了他的學術研究與政治立場上，始終堅持的批判與反思特性。這段經歷對哈伯瑪斯所產生的影響，可參考其二〇〇四年，於日本京都進行的公開演講《公共領域及政治公共領域》（“Public space and political public sphere – the biographical roots of two motifs in my thought”）。

其原因、方法線索與結果方面來探討，我們一方面通過他的視角來理解馬克思的理論及其後來的馬克思主義者，特別是法蘭克福學派的批判理論的可能缺失，同時也通過他對前人的批判來理解哈伯瑪斯自身的理論目標及其內容；另一方面則嘗試從中理出他對現代社會問題的診斷，希望對其所提供的可能解決方案線索做進一步討論的嘗試。

可以說，從馬克思至法蘭克福學派，他們之間所一脈相傳的是批判精神的延續，他們通過對社會的批判，讓原本僅僅涉及「解釋世界」的哲學或傳統理論，進一步指向「改變世界」的具體實踐，他們皆關心理論與實踐的統一，重視對社會現況，特別是對不平等的現實緣由做出細緻的分析與考察。因此，他們的批判的立足點，皆是對當時社會現象及相應的理論所做出的反省，但在批判的另一面，他們最終關心的是社會如何邁向人類的全面解放之道，而不是統治、壓抑或剝削越形全面、細緻的大鐵籠。因此，我們同時也看到，這條批判之路的崎嶇難行，不論是在理論或是實踐上，特別是在對社會發展與未來出路，對全體人類達到全面解放的平等自由社會的具體承諾，越來越難以兌現，而對現實全面拒絕與絕對化的否定性批判，最後卻變成了神話英雄在命定悲劇宿命內的徒勞努力，無法為改變世界重新提出積極面向的策略。

身為法蘭克福學派後期代表之一的哈伯瑪斯，承繼馬克思及法蘭克福學派所關心的問題，即人類社會如何邁向一個更好、更合理、無壓抑的理想社會，一直是他所關心的主要課題。筆者以為，哈伯瑪斯將目光放至「歷史唯物論」，期望將之重建為一個能以普遍而全面的方法來解釋人類社會發展的各階段與邏輯、原因的社會進化理論，一方面說明他對歷史性與物質性條件做為檢證理論的肯定態度，而另一方面其實亦反映了，他試圖超越「純粹的」歷史性與物質性的條件做為單一檢證尺度的旺盛企圖。也就是說，他嘗試在實證與辯證之間取衡，重建起一個非實證的科學理論。

不可否認地，不論是過去歷史與社會所遺留給現在人類的經濟或物理性及文化或精神性的遺產，都足以左右我們未來的發展方向。但，如何在既定的條件限制之上，還能夠以不犧牲個人、單一族群、特殊集團甚至自然與社會環境為前提，達到一個理想、公平、正義等等的解放社會，筆者以為，這即是哈伯瑪斯所更為關心的問題。而這反映在一個有此實踐意向的社會理論之中，就不該只是停在某一個固定的解釋層次上，而必須不斷的批判、反思自身的侷限性，經由辯證，將自身提升至更為普遍的觀點上來看待問題與解決方案。

在這樣的立場上，哈伯瑪斯認為歷史唯物論必須是能夠更為普遍解釋社會發展規則與動力，同時又能關照並反思自身之侷限的進化性理論，也就是說，

一個能夠更好解釋社會進化的理論，必須同時是歷史的、唯物的，即能夠放入實際歷史脈絡，解釋歷史社會的發展原因與發展動力，同時在這過程中又要能進行反思、自我檢證。因此，在強調了歷史唯物論的積極面向的同時，他也指出歷史唯物論發展至目前的不足處：他認為傳統的馬克思主義在解釋社會進化時所採用方法過於片面、特殊化，也就是過於侷限於解釋生產領域的發展，並以生產領域的發展視為人類社會發展的全部向度，因此需要進行一定程度的重建。

簡言之，哈伯瑪斯所欲重建的，是一個更符合其理論目標、同時理論本身又能夠保持一定程度的開放性、可修正性的社會進化理論，歷史唯物論符合了哈伯瑪斯對研究社會進化時的目標，只是其結構還未到普遍化及理論化，而這也是他要進行重建的原因之一<sup>6</sup>。

總之，從這裡可以瞭解到，我們必須先對哈伯瑪斯「為何」要對馬克思（主義）的理論核心——即歷史唯物論——進行重建做一定程度的瞭解，才能再進一步瞭解「如何」重建之路，因為其重建原因必然影響其重建方式。

但在這之前，我們還需要瞭解，哈伯瑪斯的早期思想，在那些方面受到法蘭克福學派前輩們所影響，因為在一定程度上，引發哈伯瑪斯對馬克思理論的研究興趣，即是由他們所引發<sup>7</sup>，而這樣的開端也影響了哈伯瑪斯理解馬克思、歷史唯物論時所採取的切入點，當然，我們也要瞭解法蘭克福學派承繼與發揚馬克思本身學說的那些部份，因此也必須回到馬克思的理論本身。

本節將採條例方式，分別簡述馬克思、法蘭克福學派、哈伯瑪斯的所關切的核心問題，進一步釐清從馬克思到法蘭克福學派及至哈伯瑪斯之間理論或精神上的承繼，從中瞭解哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建起點的思想背景。

### （一） 馬克思對社會的批判

馬克思（K. Marx）對當時社會的批判重點目標之一放在德國的哲學傳統——至黑格爾（G. W. Hegel）集大成的德國觀念論傳統——並非無的放矢，在他

<sup>6</sup> 關於哈伯瑪斯對歷史唯物論重建的詳細原因，之後於第二章做完整探討。

<sup>7</sup> 法蘭克福學派前輩帶給哈伯瑪斯的影響不在話下，特別是霍克海默（M. Horkheimer）與阿多諾（T. W. Adorno）所合著的《啓蒙辯證法》（*Dialectic of Enlightenment*），讓他學會以批判的、系統的方式，而非歷史的、人類學式的去理解馬克思及馬克思主義的理論內容，除此之外，哈伯瑪斯亦曾自述早期受柯爾施（K. Korsch）、盧卡奇（G. Lukács）等人的影響，透過他們的作品或方法去接觸理解馬克思。詳請參考“The Dialectics of Rationalization”, in *Autonomy and Solidarity*, Peter Dews ed., London: Verso, 1992, pp.95-130.

眼中，當其他社會經過了社會革命而有了極大的變化與進展時，整個德國的社會卻毫無長進，而唯一的歷史成果，則是在哲學的神秘思辯當中完成。

### 1·對德國哲學傳統的批判

年輕時期的馬克思的哲學思想一部份是承自黑格爾，但他同時又接受了費爾巴哈（L. Feuerbach）的唯物主義哲學，因此他並不滿意黑格爾哲學的過度抽象、唯心。雖然在黑格爾那裡，已將人類的實踐納入考慮，在一定的程度上，亦視人類的勞動為人類本質之一，但馬克思認為黑格爾最後卻將人的具體生命的實踐化約為精神性的勞動，忽略了人亦是自然存在此一事實，同樣的，黑格爾所提出的辯證運動，做為其中重要環節的異化（Entfremdung/ alienation）及揚棄（Aufhebung）概念只用之來說明精神或自我意識的運動，從而忽略了外在世界之於人類的客觀獨立性，缺乏人類對外在世界進行改造可能性的說明。

馬克思並不否認黑格爾在分析人類認識及歷史發展時所採取的辯證法有其正確性，但是在黑格爾的哲學體系中，「整個異化的歷史和異化的整個復歸，就不過是抽象的生產歷史，即絕對的、思維的歷史」<sup>8</sup>，也就是說，所有應該落回人類生存狀態分析的概念，卻只停留在思維之中，而整個活生生的人類、社會的歷史，僅僅在抽象思維、在腦袋中就能夠完成一般，對馬克思而言，這是一個極大的謬誤。

一八四三年的《黑格爾法哲學批判》即是馬克思對黑格爾的國家哲學與法哲學進行批判性的考察，對於黑格爾將國家看成「客觀精神」的最高表現，而家庭和社會只是從「國家」此一概念的分離的看法，馬克思認為這是一種錯誤的倒置，易言之，並非由國家產生了家庭與社會，家庭與社會才是構成國家概念的兩項要素，而家庭與社會更是由每個個人所組成。而一八五九年的〈《政治經濟學批判》序言〉<sup>9</sup>中，他更明白指出：

法的關係正像國家的形式一樣，既不能從它們本身來理解，也不能從所謂人類精神的一般發展來理解，相反，它們根源於物質的生活關係，這種物質的生活關係的總和，黑格爾按照十八世紀的英國人和法國人的先例，概括為「市

<sup>8</sup> 此處轉引自 *From Hegel to Nietzsche*, Karl Löwith, New York : Columbia University Press, 1991, p.278

<sup>9</sup> 〈《政治經濟學批判》序言〉，節自《馬克思恩格斯選集》卷二，馬克思恩格斯/中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編譯，北京：人民，1995，頁三一-三五。

民社會」，而對市民社會的解剖應該到政治經濟學中去尋求。<sup>10</sup>

簡單說，馬克思認為傳統哲學只是就概念本身進行研究，但概念只能產生另一個概念，我們應該從其概念發生、源起的物質根基開始尋求起，不論是研究社會、國家甚至人類皆是如此。

從文藝復興、宗教改革、啓蒙運動開始，人們就對宗教，即對人造成奴化現象的宗教進行批判，讓人從神秘、彼岸的世界解放，從宰制性的意識型態中解放。對主體的強調與建立，一方面讓人重新掌握了自主權，開始注意此岸世界的主體的自我實踐與肯定，但另一方面，哲學對主體觀念、精神的過度強調，又讓關於主體自我實踐回到主觀的抽象世界，只注重人類在意識上的成就而完全忘記人類的另一個本質——做為自然界中的一個具體存在物的本質。明顯的，馬克思即是對這樣的哲學傳統產生不耐，甚至視之為另一個取宗教而代之、宰制人民心靈的意識型態，要用「現實」予以消滅、揚棄。在一八四四年初所完成的〈《黑格爾法哲學批判》導言〉，就是直接對德國哲學傳統、當時的社會景況進行不留餘地的批判：「德國人民生活的現實萌芽一向都只是在他們的腦子裡生長起來的……不在現實中實現哲學，就不能夠消滅哲學」<sup>11</sup>。

因此，傳統以主體意識為中心而開展的哲學世界觀，馬克思將之轉為以存在於自然世界中的實踐主體為中心，以此揭去傳統哲學的神秘性格，因此，在對德國的哲學傳統與社會狀況進行批判的同時，我們也看到他將黑格爾的抽象概念具體化，應用至人類活動、歷史的分析之中，進行政治經濟學的批判考察：

勞動概念，馬克思從人類最原初的生存需求開始考察；異化概念，於黑格爾是自我意識將自身外化、視為對象做再認識的運動環節，馬克思將之放入資本主義制度之中進行演繹，以異化勞動及其關係來寫實反映出被制度、被資產階級剝削的無產階級圖象；而所謂的辯證法，黑格爾強調的是精神或自我意識進行揚棄的、總體的、連續不斷的動態過程，整個過程是精神從自身走出與復歸的過程，是精神向絕對精神完成的歷史，於馬克思而言，是生產力與生產關係的辯證發展，當生產力的發展到達一個反之會對現有制度造成破壞的程度

---

<sup>10</sup> 〈《政治經濟學批判》序言〉，節自同上，頁三二。

<sup>11</sup> 〈《黑格爾法哲學批判判》導言〉，節自《馬克思恩格斯全集》卷一，中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編譯，北京：人民，1956，頁四五九。大陸譯本一般將德文

“Aufhebung/ aufheben”一詞譯做「消滅」，而台灣則為了表現該詞本身同時具有保留與廢止之意，多將之譯為「揚棄」。

時，必然要在舊有體制的毀壞中過渡到新生體制的完成，在他那裡，這是類的歷史，完成在私有制社會邁向共產制社會的發展之中，更實際表現在兩大階級之間的矛盾衝突，表現在舊社會向新社會的過渡、舊制度的消滅與新制度的產生之中，最後則完成在一個必然王國基礎上建立起的自由王國之中。

一八四四年的〈1844年經濟學哲學手稿〉中即針對人類的勞動，特別是人類在私有財產制與僱佣制並行社會中所進行的勞動進行分析<sup>12</sup>，即勞動的四重異化說。一八四五至一八四六年間與恩格斯共同撰寫的〈德意志意識型態〉的手稿當中，馬克思即從人類一開始為求生存而勞動——即生產生活資料——為起點，開始對人類社會發展進行考察，在其中亦包含了馬克思對「上層建築」的分析<sup>13</sup>，一八五九年的〈《政治經濟學批判》序言〉則是馬克思有系統地表述唯物主義的歷史觀點（materialistischen Geschichtsauffassung）<sup>14</sup>的重要文章，也是後來哈伯瑪斯在進行歷史唯物論的研究與重建時的起點之一。

## 2. 做為社會不平等之起源：異化勞動

在此，先讓我們初步的瞭解馬克思理論中的勞動及其異化勞動概念。筆者以為，勞動概念，特別是異化勞動概念的提出，不論是對基礎與上層建築的相應關係之研究，以及對上層建築的意識型態的分析，或是歷史唯物論的提出，並以之研究過去至今的人類社會、歷史的演化，甚至每一項實際景況的考察，都是與勞動這個核心概念相關聯，並回嚮深遠。如法蘭克福學派即視「異化」為現代社會的諸種病癥的主要表現，不只是人類與自身、與自然對象的疏離，主體之於客體的關係更成為對立與宰制的關係，勞動異化成為剝削，而哈伯瑪斯在對馬克思的理論及其唯物史觀（即歷史唯物論）進行回顧時，對馬克思的勞動概念亦有相當程度的詮釋說明<sup>15</sup>。

應該注意的是，馬克思認為人類的勞動是決定人類與其他動物不同的關鍵之一，最原初的勞動起點是人類滿足直接需求的生產性活動，然後再衍生出各種不同類型的活動，諸如產品交換、再生產活動等，而人類的勞動別於其他動物的勞動，就在於除了維持生命之外，人類所進行的勞動還包含了自我肯定、自我創造等的與自我指涉相關的積極性質。

所謂勞動的四重異化，是指人在勞動的過程中，會發生人與產品、人與自

<sup>12</sup> 〈1844年經濟學哲學手稿（節選）〉，節自《馬克思恩格斯選集》，卷一，頁三九-五三。

<sup>13</sup> 〈德意志意識形態（節選）〉，節自同上，卷一，頁六二-一三五。

<sup>14</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.144.

<sup>15</sup> 哈伯瑪斯對馬克思勞動概念的再詮釋，請見第四章。

身、人與類本質、人與他人的這四重關係的異化，而這樣的狀況之所以產生，就在於私有制發展的顛峰——資本主義社會之下的結果。

首先是人與產品——即勞動者與勞動對象，後者是經由勞動者自身的勞動而生產出的對象——的異化，原本勞動產品即是勞動的對象化，是勞動的現實化結果，但勞動者透過勞動，通過勞動的現實化、對象化，反倒讓自身表現為非現實化，「工人非現實化到餓死的地步」<sup>16</sup>，讓自身表現為對象的喪失，也就是失去最必要、最關乎生存、勞動的勞動對象。這個意思就是：在這個勞動的過程之中，勞動者或工人不再能占有、掌控自己的勞動對象即商品，反之，勞動者或工人越是生產越多，他能得到的就越少，並且越受到勞動對象的控制。

同樣的，在這樣的勞動過程中，原本應該是更具積極、肯定意義的勞動，原本應該是和自己的目標、計劃、自我創造等等意圖有關，原本和勞動者自身緊密相連的勞動，是屬於勞動者本質一部份的勞動，在這狀況裡，卻變成與他自身意願、本質無關的一件事，變成一個手段，因此，在這樣的勞動中，勞動不屬於勞動者，而身處勞動之中的勞動者亦不屬於他自己，這就是人與勞動自身的異化。

既然在異化勞動中，使勞動者與自身異化，也就是勞動者與屬於人「類的本質」的相疏離、對立。原本通過勞動、通過對象世界的改造，人才能從中意識到、證明自身的價值、證明屬於自己的類本質，當「異化勞動從人那裡奪去了他的生產的對象，也就從人那裡奪去了他的類生活」<sup>17</sup>，因此異化勞動將勞動之於人的意義價值從人身上帶走，讓勞動僅成了維持生命——跟動物無二致——的手段，此即人同自身的類本質相異化。

最後，當每個人都與勞動對象、與自身、與自身即類本質相異化、相對立時，每個人也都與其他人（同樣是勞動者的他人）相異化、對立。

當然，私有財產制亦是馬克思理論中的一條考察線索，可以說，私有制與異化勞動即是一體兩面的歷史結果，若結合異化勞動說與私有財產制，我們略約可以勾勒出馬克思所指的，一個社會的不平等圖像：

當我們具體考察工人的異化勞動的起源時，我們就會從那些由工人所生產出卻與工人對立的的產品的歸屬發現，它們不屬於直接產生它們的勞動者，更不屬於神或什麼其他的人，當然更不是從工人腦袋裡分裂出來的另一個人格，

---

<sup>16</sup> 〈德意志意識形態（節選）〉，節自《馬克思恩格斯選集》，卷一，頁四一。

<sup>17</sup> 同上，頁四七。



工人所生產的商品最後是屬於另一批人，即掌握了生產工具、生產資料的資產階級。因此，我們可以看到這個世界就藉著生產工具的持有與否去區分成少部份的資產階級即資本家，與絕大部份的無產階級即工人。雖然工人賣的並不直接是他的勞動，而是他暫時讓資本家支配的勞動力——意即在一定的時間中，抽去具體的勞動內容，平均可以生產多少產品的勞動量之和——而已，但工人經由勞動而辛苦生產出來的產品卻不歸他們所有，而是歸那些資本家。這個世界的絕大部份的勞動成果都是由無產階級生產出，卻被少數的資產階級所佔有，而大部份的無產者只能用他們用出賣部份勞動力的時間而換取到的金錢，回過頭再向資本家購買由他們雙手產出的產品。而一個以服務資本極大化的經濟系統為基礎建築，其上所建立起的上層建築，即法律、道德、制度等精神性的產物，也是以服務這相同目的而運轉，國家機器的武力鎮壓以及和平宣傳都是為了控制、馴化人們的反抗意識為目的，處在此種社會結構中的人們，除非從根本上改變此社會結構，即作為基礎的私有制，否則難有出路。

當然，關於馬克思理論的異化勞動或私有制是否為人類社會不平等與達成解放之關鍵，不論在政治實踐路線或理論論辯上仍有許多爭議空間，但我們可以說，馬克思的理論，不論是對當代哲學的批判、或是對資本主義的批判，他最終所指向的、要恢復的，仍是全體人類在完全的平等、自由的理想社會中，在豐碩的物質基礎上，沒有任何意識型態宰制，任何個人都能夠從事無壓抑的、實現自身本質的活動，而這樣的終極關懷即便是到了晚期，當他的批判目標全面轉為主流的政治經濟學理論時，也未曾改變。

## （二） 早期法蘭克福學派對社會的批判

由於大環境變遷，導致馬克思的理論正確性與實踐可能性不斷出現問題，在其後所出現的追隨者，即各派的馬克思主義者，對其理論亦做了不同層面的發揮與強調，相較於所謂的「正統馬克思主義」對馬克思的經濟理論及政治實踐路線的側重，被視做西方馬克思主義（Western Marxism）的重要代表法蘭克

福學派（the Frankfurt school）因其時代背景<sup>18</sup>，則是更格外重視理論與實踐之間的斷裂如何重新修復，並特別突顯了馬克思理論中的批判精神。

### 1· 反對僵化、教條的批判精神

我們可以從「批判理論」（critical theory）一詞的定義看出。它首度出現在霍克海默（M. Horkheimer）〈傳統理論與批判理論〉一文之中，而他所謂的批判活動，並非從古典哲學傳統的意義而言，即對純粹理性認知能力進行觀念性批判的意義而言，而是「在政治經濟學作辯證性批判意義上」<sup>19</sup>使用。

所謂的傳統理論，是被馬克思所揚棄的哲學，是披上了神秘外衣，被絕對化了的、體系化了的哲學形上學，即黑格爾的同一性哲學，而批判理論則是被視做一個向社會開放，並對社會進行不斷反省、批判的實踐哲學。其後的研究者 Martin Jay 即曾為該學派所強調的批判理論之特色做一適當注解：

批判理論的核心是對封閉的哲學體系的厭惡，如果以為它是封閉的體系，那就會扭曲它本質的開放性、探索性及未完成性。<sup>20</sup>

之所以強調批判的重要性，是鑑於理論與實踐之間的關係，絕非固定不變，而是需要在具體的歷史脈絡下加以檢證，批判理論強調的是歷史與理論之間是相互影響的，理論是促進物質歷史發展的要素，而歷史的發展又將證明或指出原有理論的界限，因此，批判理論不再嘗試追求完整的哲學體系，而是強調哲學的反思性與批判性，霍克海默更在〈哲學的社會功能〉一文中明確提出：

哲學的真正社會功能在於它對流行的東西進行批判。……這種批判的主要目的，在於防止人類在現存社會組織灌輸給社會成員的那些觀念與活動之中迷

---

<sup>18</sup> 法蘭克福學派源起一九三〇年代，於德國法蘭克福大學創立的社會研究所，中間因歷經德國納粹執政，一度被迫移往日內瓦、巴黎，甚至美國，以繼續該研究所的研究，在此期間，他們親身經歷了二戰前後國內外社會的巨烈變化，面對了一個超出馬克思預料的國際情勢：一是因種族主義的興起而在歐洲一時盛行的法西斯主義政府，另為前蘇聯共產主義政府與英美發達資本主義政府的東西兩大陣營之對峙競爭，因此對於極權主義社會、前蘇聯馬克思主義社會、發達工業社會等國家統治型態都有相當之研究。《法蘭克福學派研究》，歐力同、張偉著，頁四十四。

<sup>19</sup> *Critical Theory: Selected Essays*, Max Horkheimer, trans. by Matthew J. O'Connell and others, New York, Continuum, p.206.

<sup>20</sup> 《法蘭克福學派史》，馬丁·杰伊（Martin Jay）著/單世聯譯，廣東：廣東人民出版社，1996，頁五一。

失自身。……在日常生活中，在人們必須將自身依附至孤立的觀念和概念的狀況下，哲學就揭示了人類身處其中的矛盾狀況。<sup>21</sup>

所謂流行的東西，就是在社會中已廣泛流傳使用，讓人們只憑習慣或人云亦云就接受，就因為流行的事物如此廣泛、全面，從而讓人們失卻對其本身的正確、恰當與否失去了獨立判斷的能力，也就是失去了反思與批判的可能。綜合上述，不論是將主客關係解釋為趨向同一的必然發展，或是用物質性觀點解釋，將人類歷史化約為經濟決定論，將社會進程定向為朝著某一被定型的新世界，對於批判理論而言，這種定型的說法都是因為缺乏反思與批判而成為僵化的學說體系。

很明顯的，批判理論所指向的批判目標，不只是西方形上學傳統，更包括當時流行的實證主義傳統，而我們更可以說，對實證主義傳統的批判正是讓法蘭克福學派與正統馬克思主義產生旗幟鮮明的分別之處，因為他們認為正統馬克思主義就是受了實證式思維之影響，視馬克思的理論為自明的科學及真理，因而失去了進一步的自我批判之可能性。

批判與革新是法蘭克福學派站在馬克思的理論基礎上所做的工作，其研究方式除了對社會經驗性事實的分析之外，更重在與過去及當代的重要經典思想進行批判性的對話，因此並不限制自身的理論涉獵範圍<sup>22</sup>，也不限制其批判對象，其具體表現從政治經濟學層面的批判，更進一步擴及對整個社會文化現象的批判，包括：對正統馬克思主義教條化批判，對（工具）理性與科技的內在關聯性的批判，對極權主義等的政權統治邏輯的批判，對在資本主義下喪失反叛動力的大眾文化工業的批判等等。他們將上述的分析指向為西方社會邁向文明、現代化的同時也伴隨著人類理性倒退之歷史代價，而此種文明與野蠻、理性與非理性的發展及回歸，甚至可回溯至啟蒙與神話之間的糾纏結果。

對於正統馬克思主義教條化的批判，除了批判其理論的實證化、絕對化傾向外，主要就是反對上下層建築的化約主義，認為此種看法忽視了表現為社會文化領域現象的上層建築亦有其相對獨立性。

就正統馬克思主義者而言，人類社會的發展就是從基礎即經濟領域的狀況

<sup>21</sup> 同註十九， pp.264-265.

<sup>22</sup> 除了馬克思理論之外，批判理論亦綜合了非馬克思主義脈絡的哲學、精神分析、社會學等理論，諸如康德（I. Kant）、黑格爾、佛洛伊德（S. Freud）與韋伯（M. Weber）等人的思想，其中，韋伯對（合）理性概念——特別是工具理性——的分析，更影響了法蘭克福學派對理性概念的切入角度。哈伯瑪斯在此脈絡下，在對西方資本主義社會時的觀察與批判，同樣亦承繼了韋伯至法蘭克福學派對啟蒙理性的看法，進一步內容可見本文第三章第一節之探討。

出發，由生產力確定了生產關係、也決定了社會體制，基礎決定上層建築，而其法律、道德、藝術等上層文化領域則是此種生產關係的反映，這是再清楚也不過的一件事實。但法蘭克福學派並不同意這種經濟決定論式的定論，儘管他們肯認馬克思對資本主義制度的批判<sup>23</sup>，亦承認經濟制度對社會的影響，但他們不再以這種層級式的劃分來規定或觀察社會，因為這種上下分層讓社會的各方面所透顯的文化現象成爲不具決定作用的上層建築，僅僅被解釋成是經濟結構的反映，當經濟結構成爲最終決定一切社會現象的基礎時，會因爲太過突顯經濟領域的關鍵角色，最終就有落入機械唯物論、經濟決定論的危險而不自知，對法蘭克福學派而言，這就落入了理論僵化的危機之中。

## 2·異化做爲辯證之要素

這樣的結果一方面當然是將經濟規律視爲自明之理的過度擴張，從而忽略了在具體歷史中，社會的發展是人與自然、主體與客體相互影響的動態過程，但另一方面，他們同時也認爲這種僵化的結果，在一開始同樣就隱含在馬克思的異化勞動概念之中。因爲，關於異化狀態，馬克思是著眼於生產領域，以生產工具的持有與否而被區分爲兩大階級的人類中，無產階級如何在勞動中與自身、他人、對象、類本質相疏離，並喪失其自主性，反而受控於勞動對象、另一階級。作爲主客體發生關連的中介，即作爲完成人類自我實現的勞動，若僅僅將置入經濟範疇來考察，便使人類的本質片面化，而做爲客觀對象的自然世界也就只成了人類通過經濟勞動進行剝削的對象。馬克思的理論圖象，讓世界變成一個大工廠，而人類就是在其中進行勞動的動物<sup>24</sup>。在此也可看出，法蘭克福學派強調歷史發展或社會結構變遷上的各要素的交互影響，意即強調事物的辯證發展。

因此，他們更重視異化概念在辯證運動中的關鍵作用，不只是表現在人類在勞動中的疏離、物化（*reification*）狀態，更是人類基本生存的不自由狀態，是人在創造、對象化過程中最後反而被客體宰制的經驗。

這種「人類的本質與存在的疏離」<sup>25</sup>的不自由狀態，他們進一步解釋爲人類社會文明發展的結果，是根植於人類理性之中、掌控自然的基本意向中發展出來的結果。這種將人類理性與支配（*domination*）概念的結合，亦是他們分析在歷史中所出現的各式政體的出發點。

<sup>23</sup> 批判理論基礎中承襲了馬克思政治經濟學層面的分析，可參考 *Introduction to Critical Theory*, David Held, London: Hutchinson & Co., 1980, pp.40-42.

<sup>24</sup> 《法蘭克福學派史》，馬丁·杰伊（Martin Jay）著/單世聯譯，頁二九四。

<sup>25</sup> 《批判理論與現代社會學》，黃瑞祺編著，頁三四。

資本主義的發展擴張是由商品生產、交換與利潤獲取等經濟原則來維持，但其中的結構總是處於緊張關係（如週期性的經濟危機、資本家與工人的利益衝突等），因此爲了穩定其結構，一方面必須以虛假的意識型態之幻象來遮掩其矛盾本質，另一方面亦需要將其生產分配的手段做有效率的計算或組織計畫，也就是追求生產、效率的不斷提高，要將一切與生產有關的條件做穩定控制、降低其生產風險或成本。因此，如何有效利用、管理以提高利潤，就成了社會發展所要追求的核心目標，問題不再只是某一群人對另一群人的剝削掌控，更是全體人類社會的發展目標與人類幸福、自我實踐背離，而朝向以生產極大化、科技化爲目標的發展，而人類諸種活動與理性思維也以此爲中心打轉。

而對於極權主義心理人格的批判，他們將其發展源起與資本主義的運作做結合考察，認爲資本主義的運轉爲極權主義的興起創造了條件<sup>26</sup>，不論是當時的法西斯或納粹政權，在經濟上，他們所採取的是以國家獨佔或市場集中式的資本主義來發展的，而即使是前蘇聯的社會主義，所謂的計劃經濟本質也不脫如此，追求的皆是生產效率的極大化，因此，整個西方社會的發展，亦都朝向了機械化、合理化的方向行進<sup>27</sup>。

但這樣的合理化方向，其實並不脫科技的計算、科學的實證理性思考，它卻主導了整個社會、人類生活，因此，人類所面對的自然環境，變成了可量化計數的物，甚至只是生產領域所剝削的對象，而人類在這理性化的過程中，原本應僅被視爲工具或手段的方法，本身卻成爲實踐的目的——以實效性（Utility）爲一切思考與實踐的出發，而工具即科學科技的發展最後卻反過來成了駕御人類社會的意識型態。因此，強調辯證發展、強調否定性要素，就成爲法蘭克福學派的理論特徵，而隱藏在資本主義社會背後、隱藏在肯定性思維背後意識型態也因此被揭露而出。

### 3· 啓蒙精神：理性的出走與神話的回歸

霍克海默與阿多諾（T. W. Adorno）合著之《啓蒙的辯證》（*Dialectic of Enlightenment*）即可做爲此一觀點的具體表述：整個西方文明發展、經濟發展與國家發展的歷史，都是人類的理性統治與被統治的歷史，而一群人對另一群人的控制、兩邊的對立衝突，更擴大爲主體與客觀自然世界的衝突關係。

在當時，不論是以前蘇聯爲代表的極權、官僚化社會，或是以英美爲代表的自由資本主義社會，即使科技進步帶動了物質水平的提昇，他們也看不到所

<sup>26</sup> *Introduction to Critical Theory*, David Held, p.52.

<sup>27</sup> *Ibid*, p.56.

謂的人類解放可能，特別是在無產階級也漸漸被整合入社會系統之後，對於強調經濟領域的剝削的觀點已經不再成為凝聚大眾共識的理論動力，反之，因為合理管理、科技至上思維興起，對不同社會可能性的想像被壓制，對事物的實然與應然價值失去區別，形成單一的向度，喪失批判、否定思考的能力。而這樣的現象亦明顯出現在流行文化工業的表現之中，因此，他們對文化工業的批判，即是指出原應蘊藏否定、改革動力的藝術作品被僅具消費排遣性質之流行消費文化所取代，讓人們喪失了對現實狀態進行反思的可能，喪失了對不同社會的想像能力，從而喪失了批判能力。

關於理性的發展及其自我退化，可說是貫穿批判理論的主要重點之一，人類非但沒有朝向真正的解放之途前進，反之卻退入一種新型的野蠻狀態（barbarism）當中。啟蒙與神話，理性與支配成為一體兩面的東西，闡述整個人類理性的發展，就是在揭示此種狀況：「神話成為啟蒙，啟蒙回歸為神話學」<sup>28</sup>的過程。

《啟蒙的辯證》中的一開頭便為啟蒙作一定義：「啟蒙作為進步的意義上，是讓人們從恐懼未知中解放，並成為主人」<sup>29</sup>，也就是為這世界解咒（disenchantment），並進一步的成為主導這個世界、自然的掌權者。

不過，原有的進步意義在發展過程中，卻又走向相反之途：

啟蒙讓主體從客體中解放，並成為客體的主人，這意味著，不但主客體產生分離，而且主體首度對客體有了支配的權力。人們在自然對象中學到的便是如何使用、掌控對象的知識，自然界也變成了純粹的客體存在物，主體通過一定的法則、學科去認識、構築自然，而科技就是此種知識的本質，而「實效性」則成為啟蒙的倫理學。隨著此種支配關係的確立與擴大，此種啟蒙精神通過科學而進入了哲學與文化傳統之中，隨著資本主義制度化的發展，讓經濟、管理等系統的不斷擴大，從而產生了知識的新型態。不過，這樣的發展實際上卻造成了批判思維的衰退，支配的關係成了主客關係全部的可能性，人類對自然的掌控也讓人自身成為潛在可控制的對象，實際上，啟蒙的每一步都讓自身越深陷於神話之中、讓理性自身不斷崩解<sup>30</sup>。

明顯的，在此即可看出他們被韋伯對社會理性化過程所做的分析所影響，視文明發展之代價即是理性的衰落，人類解放的潛能表現為高度的壓抑，在在

---

<sup>28</sup> Ibid, p.151.

<sup>29</sup> *Dialectic of Enlightenment*, T. W. Adorno & M. Horkheimer/ trans. by Edmund Jephcott, Stanford: California, Stanford University Press, 2002, p.1.

<sup>30</sup> *Introduction to Critical Theory*, David Held, pp.152-155.

表現出理性化的弔詭。

最後，對人類真正的需求、幸福的承諾不再能從現實狀況中兌現，只能用對現實的拒絕與否定的方式來追求，辯證運動中的否定性要素在此被突顯出來，不論是在理論上從具體的否定到絕對的否定，或是在實踐上與現實永不妥協，保持烏托邦的非具體性，對現存物的否定，遂成爲人類歷史無休止的發展動力。我們可以看到，其否定精神的發展極致，就在阿多諾所提出的否定辯證法那裡得到完整陳述。

### (三) 哈伯瑪斯對社會的批判

#### 1. 理論與實踐的結合

年青時期的哈伯瑪斯正好是經歷了二次大戰結束、納粹政權瓦解的一代，從廣播聽到的紐倫堡（Nuremberg）審判，以及看到關於納粹集中營的紀錄片，都對他產生極大的影響，對於他及其同一代人而言，如何從這樣的歷史災難中走出，得到深刻的反省，並在道德及政治層面上完成徹底的變革，成爲一件重要的議題。但他面對的卻是一個沒有反省或更新的社會政治景況，在政治思想或是內閣的重組上，都未出現與納粹政體、思想決裂的新氣象，而在大學校園中，呈現出的仍是精英式且去政治化的教學與討論，在保守的政治、學術氛圍中，甚至仍能嗅出國族主義的、種族歧視的反猶太情結存在，在這樣的環境中，學術、專業領域與政治實踐領域向來都是不相關的兩個平行線。

不過，據其自述，促使他意識到哲學與政治實踐之間的不可分割關係，則是緣於納粹下台之後，海德格（M. Heidegger）所出版的《形上學導論》（An Introduction to Metaphysics）。哈伯瑪斯認爲海德格在這本書中並沒有對過去演講中所包含的、帶有國族主義的偶像崇拜字眼的言論有任何的自我反省或評論更動，更甚者，在海德格的學說中，試圖以「民族的存在」取代「個人的存在」，以「存有的命運」來掩蓋法西斯的歷史錯誤<sup>31</sup>，這種不對自身立場的反省，甚至以其學說合理化納粹政治的舉動，除了讓哈伯瑪斯意識到哲學與政治立場的不可分離，開啓兩端的結合契機外，也讓哈伯瑪斯更進一步意識其社會責任，知識份子不單單是追求個人學說的建立，更是以其學說涉入社會、影響大眾。

正因爲哲學反思與政治立場的不可分關係，也就說明一個哲學家的研究方

<sup>31</sup> “Public space and political public sphere – the biographical roots of two motifs in my thought”, J. Habermas.

法將影響其理論取向，同樣的，一個哲學系統或理論系統所呈現的內容，亦反映了該思想家的立場與態度，哈伯瑪斯對於理論的提出卻不對其立場進行反思，或說不對其規範背景加以說明的理論都是抱持著批判的態度，對海德格的學說如此，他對於馬克思的理論、批判理論的立場亦是如此。

從馬克思到法蘭克福學派，所建構起的是一個具實踐指向的批判性理論，而實際上也的確對當時的社會運動起了一定的影響及指導作用。從時代背景來看，若馬克思的階級理論與歐洲工人運動、共產主義國家的興起在歷史上有一相呼應關係，那麼與批判理論相呼應的就是六〇年代在歐洲風起雲湧的學生運動。

在批判理論那裡，肩負起社會變革的揭竿責任的不再是受壓迫的無產階級，而是具自覺自主意識的大學生、知識份子。當由於赤裸的壓迫而生的反抗運動因物質水平提昇而逐漸消失，同時經濟剝削轉為合理的控制與管理時，以揭露掩蓋社會不平等現象的虛假意識或意識型態為旨的學生行動，成為社會及政治運動的發動者。

不只是馬庫塞（M. Marcuse）的著作成為學生運動的理論先導，哈伯瑪斯的早期著作《公共領域的結構變遷》（*Strukturwandel der Öffentlichkeit/ The Structural Transformation of the Public*）也對當時的青年群眾起了一定的啓蒙影響。

《公共領域的結構變遷》以資產階級社會的公共領域為考察對象，按照哈伯瑪斯的看法，「公共領域」源起於十七世紀中葉的英國、法國，部份資產階級聚頭的咖啡館、沙龍中，從一開始是文學、藝術的討論，擴展至經濟政治方面的討論，從中產生建基在理性討論之上的公共意見或輿論，從而對社會議題起意見或監督之影響，這是公共領域的最初的型態，亦是資產階級社會的民主憲法政治的組織方式源起。不過，哈伯瑪斯並非單純的考察歷史中的公共領域的發展變化，而是將資本主義的興起過程與資產階級社會公共領域的興衰並置，對兩者之間的歷史共同性進行考察，以此指出原本獨立的公共領域被政府、利益集團逐步接管控制的過程，讓最初具有解放能力、能夠形成大眾共識與輿論壓力的公共領域，在越趨細緻的國家干預與控制之下喪失其自主性，成為國家或特殊利益團體、黨派進行宣傳、散播意識型態的管道，民眾失去制衡、監督的權力管道。原本以服務人民的共同意志為目標的國家憲法與社會制度，反過來讓民眾受控制於下，教育民眾成為「沒有政治意識」<sup>32</sup>的忠誠大

<sup>32</sup> 〈批判的祭酒—哈伯瑪斯〉，孫善豪，輯於《時代心靈之鑰》，沈清松主編，台北：正中，1991，頁二二〇-二二一。



眾。因此，現代國家所謂的民主精神就僅僅表現在特定時候的一人一票的平等，以及為維繫國家存續而進行宣示效忠的自由。在這裡，我們可以看到哈伯瑪斯從研究所那裡所學到的社會研究方法與研究角度，即不將政治、社會領域做獨立的經驗考察，而是將之置入社會發展整體，研究各個領域之間的關聯，讓我們可以清楚看到，社會中的政治經濟系統的擴張與發展是如何影響著公共領域的變化。

## 2·對馬克思主義的理想圖像之反思

但，儘管對現存的政治體制存有批判，亦支持社會變革的可能與目標，但哈伯瑪斯對於當時的學生運動的發展卻不表示贊同，甚至對之提出了三點指責：脫離現實、教條主義的理論立場及心理化傾向<sup>33</sup>。

簡言之，哈伯瑪斯認為學生誤判了社會形勢，利用自身身份的社會優勢、以及所謂的正統馬克思理論合理化其行動、蒙蔽別人，因而讓抗議行動形式化，成爲一種短暫的、自我滿足的狂熱，甚至將造成對他人基本權利的侵犯的後果。同樣的，他的保守態度也讓當時的學生領袖反指責爲錯誤解讀馬克思的革命理論，放棄根本的社會變革、人類解放之路<sup>34</sup>。

哈伯瑪斯認為，當時的左派學生運動所尊崇與依據的，即是馬克思早期的理論<sup>35</sup>。而早期馬克思所描繪的新社會景象，是揚棄以私有財產制爲主導的資本主義的生產方式，而回到一個沒有壓制、異化勞動的社會，在那裡，自然與人類、個人與全體、自由與必然不再產生對立。哈伯瑪斯則認為這幅圖象是一個太過浪漫色彩的社會主義圖像，是一個不顧現狀，無法與現今實際發展的工業社會連結起的圖象。

更簡單一點來說，哈伯瑪斯認為真正能夠落實社會主義的方式，不應該完全拒絕、否定現實社會的一切制度結構，而應與現實發展的社會相適應，要重視人類社會發展至今所獲得的重要成果，如資產階級社會所發展出的民主憲法政治制度精神。當然，這種一定程度上擁護現存制度的說法，也不難看出哈伯瑪斯讓左派學生陣營質疑的保守性格，不過，這正是能讓我們看出哈伯瑪斯與其前輩在理論及實踐立場上的相異處。

從前述可以約略得知，從馬克思到批判理論所一脈相承的傳統就在於對現

---

<sup>33</sup> 《哈貝馬斯傳》，得特勒夫·霍爾斯特（Detlef Horster）著/章國鋒譯，上海：東方，2000，頁一一八。

<sup>34</sup> 同上，頁一一九。

<sup>35</sup> 同上，頁一三二。

存制度的徹底批判，從對現實的否定來突顯理想的價值。馬克思是通過在資本主義中所出現的，讓人與人自身的類本質相疏離的「異化勞動」為其核心概念而建立其理論，而批判理論則是通過對現存事物的持續否定，通過對理性自身發展的徹底批判來達成社會辯證性運行的開放性。前者曾經嘗試具體描畫出一個可企及的理想社會圖像，而後者則拒絕一個太過具體且靜止的實踐結果，而強調永遠與現實保持一段距離、保留其能夠實現而尚未實現的可能性。總之，不論是任一種，他們皆一定程度上否定了現存制度的存在的合理或正當性。

但明顯地，對現存制度的批判或否定，亦涉及了一個問題，即這樣的批判如何能夠成立的前提。也就是說，我們對於一個合理的或更好的狀況「應該」是如何，大致上有一定程度的理解，或者說，批判能夠成立，必然建立在某些可說服人的標準尺度上。筆者以為，對哈伯瑪斯而言，一個對於以要邁向解放、無壓抑社會為目標的理論，應該不是具體給定一個理想社會藍圖或是永遠的抱持否定的態度的兩端，而是在現實社會的變化中，批判地考察既有的理論概念與社會現況，將之重建為更能夠成為人們行動或反思時得以應用、參考的標準。

因此，儘管現存的經濟、政治制度存在著各種問題，但哈伯瑪斯也從不抱持對之完全否決的態度，而這一點，我們亦可以從《公共領域的結構變遷》一書中看出，雖然哈伯瑪斯在考察公共領域的轉變時，清楚點出公共領域的自主性之喪失，是源於進行自我修正與改良的資本主義制度與國家機器逐漸結合的過程中，造成私人領域與公共領域的交疊與複雜化，導致許多私人或非公共性的利益或轉而訴諸國家的干預，或藉教育、傳播管道來宣傳自身，但這樣的分析並不代表他對於公共領域或大眾媒體中所留存的解放力量加以否認，也不是對於從現行制度中所產生的民主憲法精神有所懷疑，哈伯瑪斯只是要嘗試指出「憲法現實與形成文字的憲法或憲法理想為何總是存在著如此巨大的反差」<sup>36</sup>。意即，原應以服務所有公民、達成普遍市民利益為目的的憲法制度，在實現的過程中產生了相當大的落差，但這樣的落差並未讓哈伯瑪斯導出公共領域與大眾媒體的不可信任，或是宣佈資產階級社會的憲法制度是一個應徹底否定、予以拋棄的意識型態的國家機器，反之，他認為這樣的落差說明一件事：過去的公共領域的概念不再適用於現代社會，但此一運作模式作為一種規範性基礎、要求，對於當代社會中的各階層領域的權力合理行使形式仍具啟發性。

### 3·對早期法蘭克福學派的批判出路之反思

一如他自己曾表示的，「一個人只有批判及轉化此一傳統，才能留在此傳

<sup>36</sup> 轉引自《哈貝馬斯傳》，頁一二。

統裡」<sup>37</sup>，儘管對社會關懷旨趣相同，但對於批判理論的傳統，他並非採完全接受的立場，一方面他同意前輩們對馬克思主義的批判以及對當前社會發展的考察，但另一方面，對於早期法蘭克福學派在理論上的弱點，哈伯瑪斯同樣不假辭色的進行批判。

在相同的部份上，即是反對正統馬克思主義理論中的歷史客觀化、實證化的傾向。馬克思自身爲了區別自身理論與傳統具意識形態性質的理論之不同，而採取一種「批判」的方式，並視之爲一嚴謹的科學分析方法，而在正統馬克思主義那裡，卻普遍視馬克思的理論爲一個已從歷史發展中得證的、科學性的真理。但哈伯瑪斯認爲，馬克思對自身理論的要求是一種將自然科學的分析方法和社會科學的分析方法相混淆的誤解。所謂的批判，其實就已包含了一定的社會道德價值的判斷，其實並不符合真正的自然科學的分析方法；再則正統馬克思主義者的態度，更是讓批判性從理論自身中排除，讓其理論成爲另一種教條。綜合而言，哈伯瑪斯認爲他們都未意識到社會批判理論的對象、方法及其旨趣與自然科學的對象、方法及其旨趣有別，從馬克思到正統馬克思主義者，正是因爲視自身的理論和自然、經驗科學一樣，具有同樣科學結構，反倒難以避免落入實證式的思維。在此，我們即可看到哈伯瑪斯與法蘭克福學派前輩一樣，都對實證主義採取批判的立場。

實證主義專注於知識對象的研究，忽略主體認識的能力對認識內容構成的影響，從而視其研究對象爲獨立於主體、客觀自存事實，未能研究對象與研究主體之間的關係，將認識對象的內容等同於一切知識，以科學知識的標準衡量一切，因此，科學主義與客觀主義就是與實證主義同時出現兩種併發症<sup>38</sup>，前者是將（自然或實證的）科學知識等同爲一切知識，後者是將事實絕對化，未能看到構成問題。哈伯瑪斯即認爲正統馬克思主義者在對待其理論，特別是歷史唯物論時，就發生了這種不加省視的問題，換言之，哈伯瑪斯認爲馬克思依生產方法來區分社會進化階段，是從資本主義社會的發展特徵上進行區分，但對於社會進化的普遍的研究與階段劃分上，僅以生產方式的劃分則卻不適用，因爲生產方式不應視之爲社會進化的全部。因此，哈伯瑪斯認爲馬克思的歷史唯物論具一定的啓發性的同時，也指出其方法則尚未達到更爲普遍、一般化，這一點即構成哈伯瑪斯欲重建歷史唯物論的動力之一<sup>39</sup>。

<sup>37</sup> “The Dialectics of Rationalization”, in *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jurgen Habermas*, Peter Dews ed., London: Verso, p.96.

<sup>38</sup> 《批判理論與現代社會學》，黃瑞祺編著，頁一二一。

<sup>39</sup> 關於哈伯瑪斯對馬克思理論在現代社會所遭遇到的問題困境的分析，詳請參考第二章。

當然，哈伯瑪斯同其前輩一般，亦重視上層建築即法律、文化、道德領域在社會發展過程中的改變，同樣也不認為上層建築的改變可以簡單的化約至經濟制度當中考察，反之，就像經濟系統自有其發展邏輯，上層的法律、文化、道德領域亦有其內在發展邏輯，甚者，在社會進化的立場上，哈伯瑪斯更認為在道德文化領域內的發展成果，才是影響、促進社會發展的主要因素<sup>40</sup>。

我們知道在法蘭克福學派那裡，對文化現象（即所謂的上層建築，以意識型態型式表現）的批判是其理論特徵，不論是對教條化的馬克思主義的批判，對消費性文化工業的批判，對社會學科的實證化、絕對化傾向的批判，對科學技術思維成爲主導社會發展的意識型態的批判，都可以視爲理論特徵的具體表現，而其理論特徵的形成源頭可說是《啟蒙的辯證》。哈伯瑪斯從中看到一種從馬克思主義傳統出發，但能夠以非教條的方式應用之，以建立社會辯證性發展的理論，不過，哈伯瑪斯也未忽略在書中，對啟蒙、現代性精神的評論過於偏頗的問題，從而導致其對啟蒙、現代性精神或說人類理性發展，甚至是社會發展的悲觀態度。

對於人類理性的樂觀態度及對現代性的堅持，即是哈伯瑪斯與法蘭克福學派前輩們在理論取向上的主要不同之一，我們可以從哈伯瑪斯明確指出批判理論的三項弱點中看出：缺乏規範性基礎、對真理的概念及其與科學的關係、忽視資產階級國家所形成的憲法精神<sup>41</sup>。

一如我們之前所看到的，批判理論因爲強調否定性思維做爲批判的手段，對於已固定下來的、普遍流行的概念，皆嘗試以批判及否定的方式來揭示出現行概念的侷限，反對當代社會視合理的，即具實效性的價值觀爲唯一的判準，並試圖以不同的領域或面向的價值觀來尋找人類解放的可能，但對哈伯瑪斯而言，一個過於強調對理性理論的批判，最後可能會對自身的立基都加以削弱，而所謂的不同領域或面向的價值觀，若只能從反面立論，也會出現無法落實的問題。

到了阿多諾那裡，這樣的問題就更加突顯了，否定的辯證本身不單單是一個運動過程，否定本身不只是爲了達致更普遍的同—性，而是爲了揭示概念的非同一性，爲了揭示既定事物本身的不完全、衝突的本質，也就是說，具體的否定或揚棄式的否定成爲絕對的否定。在解決理論僵固的危機，讓可能性永遠存在於待解開的非同一性時，理論越形徹底的代價卻反是與實踐的斷裂，兩者

---

<sup>40</sup> “Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen” in ZRHM, S.11-12.

<sup>41</sup> “The Dialectics of Rationalization”, in *Autonomy and Solidarity*, Peter Dews ed., p.98.

之間就越難重新產生聯繫，對一切否定的批判最後也將自身置於弔詭的境地，進一步的，自身的理性基礎也成爲另一種僵化或非理性的事物而受到否定。因此，啓蒙以來理性發展的成果，最後被視爲回退至非理性而被批判之時，哈伯瑪斯認爲，早期的法蘭克福學派雖然仍堅持傳統哲學中對真理的看法，但卻沒看到真理在不同領域中表現出的不同形式，無法調和哲學的與科學的真理概念，並將真理概念與理性形式給狹義化，自然，他們所批判的理性的某一形式，也被他們視爲理性的唯一面貌、加以批判，甚至將「理性的批判徹底化，到達了自我指涉的層次，亦即貫徹到批判本身，甚至開始挖自己的根基」<sup>42</sup>。

當然，法蘭克福學派對人類理性發展的悲觀結論是與他們一開始便過度貶抑實證科學的立場有關，因爲這種態度，讓他們忽視了在其他學科中所建立起的、可繼續保留並加以應用的成果，而哈伯瑪斯雖然也認爲實證主義對真理、理性的看法有將特殊擴張爲全部的問題，但也未曾忽視其研究方式與成果，並且一定程度的採納其看法。而相同的態度也可從哈伯瑪斯看待現行的政治體制中看出，他認爲從資產階級社會國家中，到目前即形成了一個與資產階級社會制度本身不相容的、應予保留的精神遺產，即其所謂的憲法精神，以遵從、服務最大眾人民利益爲目標的民主憲法精神。

一如 Rick Roderick 所言，哈伯瑪斯對物質條件、社會實踐、意識形態批判等主題之重要性的強調，即是傳承自馬克思的理論<sup>43</sup>，雖哈伯瑪斯認爲馬克思所處的社會狀況與現今已大不相同，但不可否認的，馬克思的理論中對實踐的強調，仍是一個不可忽略的面向。當馬克思主義及批判理論遇上當代社會發展的問題，首要面臨的便是對其理論的可實踐性的質疑與挑戰，同樣關心人類社會的解放問題的哈伯瑪斯，首先就要讓理論與實踐之間的關係再次得到確立，並讓落入片面化、特殊化的理論概念與架構，經由批判性的檢視而能讓理論自身的旨趣與立場得到澄清，同時，讓理論內容得到更加清晰的範疇概念的區別後，並再依照合乎理性的方式加以重建，以成爲更爲普遍、一般的理論結構。

我們從之前的簡述得知，馬克思的勞動概念做爲連結主體與世界的中介，在勞動中，同時改變了主體及客體，更進一步而言，人類勞動更是讓社會發展得以可能的源發處，而到了批判理論那裡，則揭示了當勞動的價值被窄化爲只注重實效性時，理性的使用也將被工具化爲追求實效性目的之能力，而此種理

<sup>42</sup> 《哈伯瑪斯》，曾慶豹，頁二三八。

<sup>43</sup> *Habermas and Critical Theory*, Rick Roderick, Bloomington Indianapolis: Indiana University Press, 1989, pp.19-20.

性觀與勞動取向的發展結果，即造成國家社會的資本、權力、控制的集中化，理性退化、返回至非理性與暴力的共犯結構之中，同時反抗的意識也將在此種過程中被解消，難再集結出普遍的力量。

至此，社會批判與具積極意義的實踐要素之間的關係再次變為一個問題，在哈伯瑪斯那裡，在構思一個往更為合理化方向發展的社會進化理論的方案時，如何讓馬克思理論中的實踐意向（*practical intensions*）<sup>44</sup>仍然保留在其理論之中，並找出未被前人考慮到的、支持人類社會良善發展的完整理性概念，便成為其理論要務之一。

而在跟隨哈伯瑪斯的腳步，進行對歷史唯物論的重建之時，我們即可看到哈伯瑪斯的重建指向，一是重新發掘出啟蒙精神即理性中尚未被發覺的面向，重新肯定人類理性為解放之根源，並以此為社會的發展訂出基本方向與原則，二是將孤立的個人活動置入具互動性的社會網絡之中，也就是將從意識出發、研究主體性的哲學，轉為從人與人共同構起的語言及語用結構出發的互為主體性哲學，將理性的源頭轉向為發掘蘊藏在人類語言文字中的符號化力量，並欲以此證成人與人之間原本就存在著為相互理解、達致共識的目的之理性行動，即為其溝通行動理論的提出做預備。至此我們也將看到，哈伯瑪斯從馬克思（主義）、批判理論傳統中走出其自有的格局。

### 第三節 章節排定與內容說明

理解早期（以溝通行動理論之前為主）的哈伯瑪斯如何將馬克思（主義）的歷史唯物論重新拆解、建構並融入他自身所欲建構的社會進化理論，並檢視其理論對原本的理論或實踐問題是否有更進一步的解決方案，此為本文所欲達成之目的。因此，本文討論範圍主要限定於哈伯瑪斯的早期思想發展，從中瞭解他如何對馬克思（主義）傳統中的諸種理論概念進行批判性的承繼，以逐漸開展出他自身的理論系統。因此，與馬克思理論有直接對話之《論歷史唯物論的重建》（*Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*），以及成為對馬克思（主義）的理論之重建的主要構思來源《勞動與互動》（*Arbeit und Interaktion*），與涉及對馬克思（主義）理論進行反思批判之相關文本，為本文主要討論範圍。

通過哈伯瑪斯對馬克思的諸核心概念和理論架構的批判與再詮釋，藉以理解哈伯瑪斯認為從馬克思到批判理論中所呈顯之問題為何，並看他如何提出另

---

<sup>44</sup> Ibid, p.22.

一個可能解決方案。換句話說說，當一個以批判來介入世界、實踐自身的理論，其自身出現了危及自身存續的問題時，在肯定其理論自身所欲指向的目標仍為有效（或說仍是當前社會所關注的議題）前提下，該如何對理論內容進行批判與揚棄，以適應當代之要求。哈伯瑪斯即是抱著肯定馬克思的實踐意向之下，提出屬於理性範疇中，非以主客宰制關係出發，而是以互動性的、達成相互理解為目的的溝通理性為其方案，以此拓寬人類理性面貌，而能對其歷史唯物論進行重建。我們將循著哈伯瑪斯的路徑，瞭解他如何提出歷史唯物論中富有啟發意義的理論要素並加以重建，使人們在解釋與評估社會的進化程度時，能有更加完備的評判標準，同時，在哈伯瑪斯所提示的重建方案上，筆者亦嘗試對其方案進行反思，看哈氏所提的方案又帶我們走了多遠。

以下，為章節安排的簡要說明：

1· 首先，沿著哈伯瑪斯的思考脈絡，瞭解做為批判的馬克思主義及批判的社會理論所面臨的困境，以及瞭解做為馬克思理論架構核心的歷史唯物論需要進行重建的原因，此部份主要於第二章做進一步呈現。

在此將討論哈伯瑪斯所認為的，做為馬克思理論之核心的歷史唯物論需要加以的重建之原因，在此分為兩部份：一方面是理論上，以批判讓自身能別於其他理論的馬克思主義，在受到實證性科學之影響，失去反思自身能力的傾向；另一方面則是在實踐上，對社會變遷後的環境狀況與條件上缺乏進一步的實際分析。

前一部份涉及的是，哈伯瑪斯早期看待批判理論及馬克思主義之理論的態度，他將知識及其認識旨趣的劃分，是為了點出批判性知識及其解放之旨趣之關係，而此亦涉及到理論與實踐之間的關係，即一個將自身指向實踐的理論，一方面要能夠對現實社會有所分析關注，對行動有所指導的同時又能在實踐的過程中接受對自身的批判，即能夠理解自身的起源與侷限，因而不放棄對自身不間斷的反思；而在對現代社會的變遷分析上，一方面指出馬克思理論中的不合時宜處的同時，也揭示出可行的問題解決之線索。我們即從此出發來看哈伯瑪斯如何在保留理論自身的實踐、解放之意向的同時，也提出批判理論或說具社會批判性的理論一個無所預設的批判性的出發點。

2· 其次，從哈伯瑪斯認為現代社會的轉變與癥結問題的分析切入，瞭解哈伯瑪斯對馬克思理論的批判。此處將從哈伯瑪斯對科學科技成為新型的意識型態的分析與批判切入，瞭解哈伯瑪斯對晚期資本主義社會狀況的分析，藉由科技與國家統治在理論位置上的變化，一方面指出過去對意識型態結構分析的問題，二方面則提供另一個可行的分析框架，即勞動與互動的範疇區分，筆者以

為，此一區分為哈伯瑪斯重建歷史唯物論的起點，也是哈伯瑪斯欲為馬克思主義、批判理論的實踐意向加以落實的解決案。

哈伯瑪斯在肯定馬克思對傳統哲學的批判的同時，即對從意識出發的主體哲學的批判之同時，他亦認為馬克思理論中以勞動主體出發，最終並不能真正的跳離主體性哲學的範疇，其中的關鍵原因，哈伯瑪斯指出，就在於馬克思將人與人之間的互動與相互溝通理解的網絡，最終亦還原至勞動之中，人是在勞動中意識到自身，而不是與他人接觸往來時形成自身的意識。哈伯瑪斯一九六七年的〈勞動與互動〉（Arbeit und Interaktion），是回到耶拿時期的黑格爾所提出的精神型塑歷程中，從兩種不可化約的基本範疇的提出，用來指出馬克思過度化約的問題，哈伯瑪斯並以互動範疇來揭示人類社會發展的另一層面：人與人之間以相互理解承認為指向的關係結構。

隨著哈伯瑪斯對互動的強調，同時也意味著他欲從傳統以單一的、抽象的意識主體出發而建立起的世界觀中「解放」、跳脫，轉向以互為主體性的語言所結構起的世界觀，在此即可初步理解到，哈伯瑪斯欲以互為主體性哲學來取代傳統的主體性哲學框架。

在此可以看出，哈伯瑪斯已經注意到傳統的哲學在處理真理之普遍或有效性問題即主客體之間的統一問題時，不論是訴諸於一個先驗的普遍標準或訴諸於主客同一模式，都仍侷限於孤獨的主體意識的反思之中，未能考慮到語言結構的特徵，即能做為連結人與自身及他者、連結自然及社會環境的中介，一個能夠得到普遍共通性又能保留個體差異的中介。在之後的說明中，我們將可以看到做為中介的、互為主體性的、符號化的語言與語用結構，在哈伯瑪斯看來，不只是工具理性的表達媒介，也是人類社會中得以溝通、相互理解，以及知識得以累積延續的中介。

哈伯瑪斯以為，馬克思雖然以勞動做為連繫主體與自然的媒介，標示其已對主體與對象、個體與個體之間關係的注意，但所謂的主客關係或生產關係，畢竟仍是未脫傳統哲學的主體性原則的思考。進一步說，此種以生產及再生產模式為出發的思考，是一種只考慮到對自身目標達成——不論是對外或在對內在控制的增加——而設計的行動，此種思考並未慮及社會其他層面，如在道德文化領域中，人們之間有因相互理解、期待而產生的關係，若簡單地說，此一領域即是屬於哈伯瑪斯所強調的互動範疇，人們在其中的行動是以相互性的網絡為前提，因此是在一定程度的規範結構內進行，即在此其中的進行溝通討論等活動。因此，哈伯瑪對互動範疇、及其相關連的互為主體性概念的提出，可以說即是為了廓清馬克思（主義）及批判理論中所隱而未顯的部份。



3. 在第四章，旨在瞭解哈伯瑪斯對歷史唯物論的核心概念的再釐清，以及對社會進化理論的重建方案。因此，首先回到馬克思的理論當中，瞭解他對歷史唯物論的說明，即關於理論的基本立場、核心概念與理論預設。簡單說，馬克思認為對現在社會所做的理論解釋，都應該回到歷史之中做科學的分析，回到最基本構成人類歷史的條件中考察，也就是說，回到人類最基本的活動開始做考察，即爲了求生存而進行的勞動、生產。而社會整體所構成的生產力就將成爲推動社會發展的原初動力。

接著，筆者將再進入哈伯瑪斯的脈絡之中，瞭解其對歷史唯物論的重建，如何通過對馬克思理論中的核心概念的再概念化，即沿著哈伯瑪斯的步驟，理解他如何將歷史唯物論中的社會勞動、種類歷史、辯證法等核心概念做分析補充。此處我們將看到，因爲對互動此一範疇的突顯，即成爲哈伯瑪斯在補充傳統歷史唯物論的基本概念與假說時的特點。

進一步的，在勞動與互動兩大範疇之間做出區分與說明，也成爲哈伯瑪斯用以重建歷史唯物論爲普遍的社會進化理論的線索，相互理解、達成共識爲主要關懷指向的溝通理性行動，哈伯瑪斯即以之別於工具、目的理性行動，或者說，與實踐、道德相關的行動、判斷與知識，是有別於與技術相關的行動、判斷與知識，哈伯瑪斯即以此區分來對歷史唯物論中評估歷史社會進化的基本原則進行補充，因此，我們可以看到，哈伯瑪斯以馬克思的歷史唯物論爲理論之基本架構，並以互動範疇來開啓人類理性活動中不同的面向，開展出更爲普遍的、人類社會的進化歷程。

我們將能看到，馬克思的歷史唯物論的傳統觀點，即是將迄今爲止的歷史成果，還原至人類爲了求生存而進行的生產與再生產的活動，因此對於社會進程的劃分，同樣是依照人們的生產力的發展程度，或說生產方式的不同而劃分，而哈伯瑪斯就在此一理論結構之中，再將其做進一步的抽象分析，指出關乎社會進程的真正劃分，除了生產力的發展之外，另有一面建立在互動的倫理關係網絡之上的領域，而哈伯瑪斯的重建方案之重點即在揭示此一面向，即關於人類行動與往來關係的規範結構，在社會發展過程起了相同、甚至是更爲重要的決定性的作用。

4. 在最後的結論部份，筆者將對哈伯瑪斯對馬克思的理論的重建與轉向做一回顧，並嘗試指出其重建方案的前進之處，及其可能的困難之處。

簡單來說，我們可以從哈伯瑪斯的區分中，看到他對解決人類社會問題的責任重新放回人類關於實踐、道德層面上的行動抉擇之中，以此來與過往對於實證性的科學技術的完全信賴態度做出一對立。他並不否定生產力的提昇是一

個促進社會發展的動力，但它是一個只能用來解釋社會各類型危機的發生原因，卻無法從中得出解決危機的方式，也就是說，影響社會進化的機制，並不是完全繫於按照合理的（或者該說，合乎工具一目的理性的）技術知識而達成的生產力提高，而是繫於從科技的、控制的領域脫身之後，在以達成相互理解與共識為指向的領域中的溝通與一致同意。藉此，我們才可以看到哈伯瑪斯之所以欲廓清一個有別於純粹的勞動、生產性範疇的另一個範疇，即溝通、實踐性範疇，發掘出一個關係到人與人之間能夠相互理解、溝通的互動範疇，就是為了指向一個真正能夠解決社會問題的領域，即繫於社會中的參與成員經由溝通討論而形成的一致同意與共同行動領域之中，而這個領域中可以依賴的，也唯一可依賴的，則仍是人類的理性自身，一個指向實踐、指向尋求解放，因而永遠不放棄對自身進行反思與批判的理性自身。

不過，當哈伯瑪斯將人類的行動類型以勞動與互動的不同做出區分之後，這是否意味著，對於人類實踐、道德層面的行動的討論，又會再次回到實然與應然問題之間如何達成連繫的問題？而在哈伯瑪斯的論述過程中，我們也同時看到，對於問題與解決方案最終仍是繫於對於人類自身能夠進行反思與批判的理性能力，而以「合乎理性」為判準的立場，即能夠為自身的行動之依據進行辯護陳述，是否最終又將成為以理性為中心的霸權性思考的批判？即，在社會進化過程中是否因為對理性的強調，忽略了人類其他面向的需求，而再次形成一種更加細緻的理性牢籠，再度產生對於人類的壓抑狀況？這些問題也許是哈伯瑪斯理論中難以避免的追問，不過，或許對承繼批判精神的哈伯瑪斯而言，一個總是保有爭議空間的理論、總是有些模稜兩可以待進一步澄清的理論，從另一面來看至少會是一個免於僵化的理論。

## 第二章 批判的社會理論之自我反思

讓我們再次回憶，根據哈伯瑪斯的自述<sup>45</sup>，意識到哲學與政治實踐之間的不可分的關聯性，於他而言是一個轉折，面向社會的轉折，讓他瞭解到理論或專業是不可能、也不應該置身於社會之外，視自身為一個超然的觀察者、主宰，而不被任何事物、利益、價值判斷所影響。

因此，任何一個理論的形成，一方面是對理論對象進行分析論證，但另一方面，哈伯瑪斯更加看重此理論應對自身、及其論證依據有一反思。以社會為對象的理論，即便是馬克思（K. Marx）的理論或是批判理論，對於構成社會的規範結構應有一適切的說明與理解，同時對自身理論亦要有反思的能力，而這也是哈伯瑪斯在面對馬克思的核心理論——歷史唯物論的態度，不只是從馬克思的立足點上去理解馬克思對社會進化過程的分析與批判，在歷經時空的變遷後，還要比馬克思及其擁護者更進一步，對其理論自身進行反思，「能夠比馬克思對自己的理解更好地理解馬克思」<sup>46</sup>。簡言之，在面對歷史唯物論時，哈伯瑪斯欲將之重新拆解、以一個更普遍的形式加以重建的意圖是明確的。

因此，哈伯瑪斯面對的即是馬克思理論與當時社會之間的關係，特別是在面對一個完全不同於馬克思時代所面對的社會時，如何讓馬克思理論中的實踐意向——即以朝向人類解放為目的——被保留下來，而進一步重建為能夠更普遍適切地解釋當代社會發展與危機的、具批判性的社會理論。

本章即是在進入哈伯瑪斯對馬克思理論的重建之前的準備，即先行瞭解哈伯瑪斯認為歷史唯物論需要重建的原因為何。筆者以為，從哈伯瑪斯早期對於一個面向社會、含有實踐意圖、具批判性的社會理論的說明中，可以看到他對該理論結構本身所應具有的要素或規範的強調。這有助於我們理解哈伯瑪斯，當他面對馬克思之後的馬克思主義者，特別是正統馬克思主義時，對於他們理

---

<sup>45</sup> “Public space and political public sphere – the biographical roots of two motifs in my thought”, J. Habermas, Commemorative Lecture, Kyoto, Nov. 11, 2004

<sup>46</sup> “Between Philosophy and Science: Marxism as Critique” in TP, J. Habermas, trans. by John Viertel, Boston: Beacon Press, 1973, p.212.

論中的各種組成所提出的批判與反省。簡單說，哈伯瑪斯對延續馬克思主義傳統的諸種理論，對其所做的反省與批判，即是他欲對批判性的社會理論進行重建的動機與標準，從他對批判的社會理論要求的說明、對時下馬克思主義理論的批判中，就可以看到哈伯瑪斯所欲尋求的理論要求及社會規範結構的要件內容。

首先，我們將從哈伯瑪斯早期所提出的，一個具批判性、自我反思能力的社會理論的要求開始著手，藉以瞭解哈伯瑪斯處理馬克思理論的背景脈絡。若馬克思和法蘭克福學派所承繼至今的，在哈伯瑪斯的理解來說，就是一個具批判性的社會理論的形成，我們就要先瞭解哈伯瑪斯如何對批判的社會理論做出進一步的定義說明。

以此脈絡為起點，我們再進一步去瞭解，哈伯瑪斯如何指出馬克思之後的正統馬克思主義在時代變遷之後的不合時宜之處，諸如社會條件的改變、理論的僵化，使一度被奉為客觀自明、嚴格科學的歷史唯物論對社會的發展分析失去了準確度，而這也使該理論的核心、批判精神喪失了其精準度及力度。總之，在這裡所要做的，就是看哈伯瑪斯如何對批判性的社會理論進行反思，藉以達到對具批判性的社會理論的理論要素的詮釋。

#### 第四節 理論與實踐的關係

理論與實踐，從一開始就不是在任意的狀態下被哈伯瑪斯所討論，他是放在現實社會的脈絡當中，著眼於人類活動上做討論，不論是理論或實踐，都無法脫去這個既存的框架。

特別是做為批判的理論，自身即是通過批判而與實踐產生聯繫。而理論在對社會、世界進行批判的同時，必須意識到自身亦同屬此社會、世界的一部份，同樣要將自身放入批判的活動、過程之中，如此，理論在從世界分離出來的同時，又能在對世界的批判中從新回到世界，將自身真正的落實，而在與實踐產生聯繫時，理論同時也能從實踐中對自身有所檢視，以此免去理論僵化、與實踐分離的可能。

而哈伯瑪斯一開始對理論發展的觀察，是著眼於時下社會，看實際社會的發展上的問題癥結。他看到的是，關乎實踐的人類生活與行動已經大量的被科學的、專業技術的理論知識所影響、決定的狀況，而這些科學技術理論的背後正是挾著不可動搖的一套知識系統而對人類社會各層面產生作用。

哈伯瑪斯雖然不否認科學科技領域的研究成果，為人類社會帶來的巨大成

效，但他同時也看到，不論是自然科學領域或是社會科學領域中的理論，其中的客觀化傾向所帶來的副作用，意即，不論是關於自然領域或是人文領域的學科，理論對認識對象的研究，爲了達到對對象事實做儘可能的客觀與科學的描述，即使自身不斷修正、沖淡理論本身的主觀性立場，並以一套愈加完整、嚴謹的中立性研究程序或體系來達成此目標，但事實上，它們越是要維護自身理論的客觀理性，就越是對自身所以形成的認知結構之旨趣的誤解與掩蓋，就越發使人類理性發展越形片面獨斷。

爲了突出做爲社會批判理論的馬克思主義本身的理論與實踐的不可分，哈伯瑪斯一方面從知識層面上著手，以知識與旨趣相連結，來理解構成理論之前的認知結構，以此基本論點，哈伯瑪斯認爲批判做爲人類理性活動，批判正是不掩蓋自身在理論及實踐上的認知與規範結構，藉以突顯社會批判理論與其他傳統理論之別；另一方面，哈伯瑪斯則從批判做爲介於科學與哲學之間的結構特性著手，認爲社會批判理論做爲研究社會整體的理論，不只要具備科學的可檢證爲誤的特性（意即可適時的修正），就理論自身的形成過程中，又應不放棄哲學中所強調的反思能力（意即不止歇的自我認識，對自我誤解的事實與可能性有所反省），就此二層面來突顯社會批判理論的介於科學與哲學之間的性質，並以此批判馬克思理論中所衍生的實證化事實或可能傾向。

### （一）知識與旨趣的統一——以人類解放旨趣為導向的社會批判理論

關於理論與實踐，為何是從知識（Erkenntnis）與旨趣（Interesse）開始？在此，出於哈伯瑪斯的早期立場，他認爲馬克思的理論和法蘭克福學派的批判理論（或更廣泛的說，馬克思主義），唯有從社會知識理論層面上看待，才能做爲社會的批判理論，「徹底的知識批判只有作為社會理論才是可能的」<sup>47</sup>。

就簡單的結論上，也許可以先這麼說：對於馬克思的理論與法蘭克福學派的批判理論，它們做爲社會批判理論，是有別於其他的傳統理論。這之間的差別在於，真正的社會批判理論以自我反思（die Selbstreflexion）爲媒介，能夠意識到自身是以解放的知識旨趣（emanzipatorisches Erkenntnisinteresse）爲導向，並在不掩蓋自身真正的旨趣的前提之下，完成反思的而且是解放的理性活動：

在自我反思中，知識它為了認識而與自主負責（autonomy and responsibility/ Mündigkeit）<sup>48</sup>的旨趣達成一致。因為反思的追溯過

<sup>47</sup> KHI, J. Habermas, trans. by J. J. Shapiro, London: Heinemann Educational, p.vii.

<sup>48</sup> Mündigkeit 一辭若照字面直譯，爲「法定年齡」、「成年」之義，若依其義而言，此處是側重於做爲一心智完熟的成年人所應具的行爲態度，故英譯爲“autonomy and responsibility”，

程是做為解放運動來認識自身。理性同時從屬於對理性內的旨趣。我們可以說，理性遵循的是，一個以反思的追溯過程為目的之解放性知識旨趣。<sup>49</sup>

哈伯瑪斯從人類的認識活動開始著手：以「知識」，這個既非純粹的生存工具，又非進行純理性思維活動的範疇概念，以及引導人類認識的「旨趣」，即表達了人類各方面的需求的動力來源。這讓我們知道，哈伯瑪斯所要澄清的並非理論內容，而是決定理論的形成的整個過程，一方面他以這樣的切入來為不同的領域的知識做定位，但其實也是為了要提出屬於社會批判理論的基本特徵：明白自身是受解放的旨趣（不論是理論上或實踐上）所引導與推動的批判性社會理論<sup>50</sup>。

要區分社會批判理論與其他傳統理論的不同，我們必須先瞭解哈伯瑪斯如何看待傳統理論<sup>51</sup>。簡言之，在傳統理論中，做為純粹理論的科學與哲學是以認識與旨趣相切分的方式來獲得理論的客觀地位，但哈伯瑪斯則認為，正是因為這樣的錯誤理解，才造成往後科學的實證主義傾向。

### 1· 傳統理論中知識與旨趣的脫離

一九六五年，一篇題名為《知識與旨趣》的法蘭克福大學就職演說中<sup>52</sup>，哈伯瑪斯引用了謝林（F. W. J. Schelling），同時也是哲學從傳統以來對理論與實踐的普遍看法：

對思辨的敬畏，或說是聲稱從理論的逃入純實踐的東西，在行動中和在認識中都造成同樣片面的影響。嚴格的理論性哲學的研究，使我們

---

或”mature autonomy”

<sup>49</sup> KHI, p.197-198.

<sup>50</sup> 為了強調知識與旨趣的「非純粹性」（即非純粹思維或僅為自我保存的工具），哈伯瑪斯對知識與旨趣之間的關係與內容性質做了五個基本的說明（關於五項論點之詳細內容可見“Technik und Wissenschaft als Ideologie” in TWI, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968, S.160-164），簡言之，它們共同根植於迄今的歷史成果，其統一在理性之中，並表現在主體及社會辯證進行的運動之中，意即在語言、勞動及互動的辯證運動之中，而此三種辯證模式即涉及哈伯瑪斯對勞動與互動範疇的基本區分。

<sup>51</sup> 此種經典的區分在霍克海默那裡便可知其一二（可參考“Traditional and Critical Theory”, in *Critical Theory: Selected Essays*, Max Horkheimer, trans. by M. J. O’Connell and others, New York, Continuum, 1972, pp.188-243.）。我們可以說，哈伯瑪斯以此區分為出發點，並進一步對這樣的區分做進一步的追問，傳統理論與批判理論之間的對立如何超越與統一。

<sup>52</sup> “Erkenntnis und Interesse”, in TWI, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968, S.146-168.

對理念有了最直接的接觸，且唯有理念才會對行動給予強調，並且賦予其倫理意義。<sup>53</sup>

也就是說，傳統以來對理論與實踐的看法是，在我們從事理論的研究時，若能夠擺脫掉單純的興趣，而是真正的用理念來認識、從事研究時，這一種認識方式才是真正嚴格的理論研究，而這種方法所得到的理論知識，才足以確定行動、實踐的方向。

這種將知識與知識旨趣做切分的假定，為理論奠定下傳統的意義。而最初的理論的形成，是從人對宇宙世界的認識過程中形成，一方面，這過程讓人類做為理性的認識主體從世界中解放，取得獨立的地位，另一方面，藉由對事物的觀察找出其客觀規律的理論研究方法，在認識的過程中也取得了難以動搖的地位。

## 2. 實證/科學/客觀主義理論與傳統理論的一脈相傳

哈伯瑪斯認為，這個哲學傳統中的兩個要素：理論觀點的方法論意義（*der methodische Sinn*）與存有論上的基本假設（*die ontologische Grundannahme*），也成為現今科學的實證主義的假定<sup>54</sup>，此種基本假定進入了各個領域，決定了社會各學科的發展。

認識世界所獲得的理論，成為描述世界規律的理論而從世界中解放出來之時，事實上就是對世界的反映，與原初認識的形成背景有所聯繫，而理解世界的規律，從而獲得在生活中的實踐方向，其中的形成背景也成為理論與實踐的基本連繫。不過，現今實際的發展卻造成傳統哲學中所設想的基本聯繫，即宇宙與理論之間的聯繫、以及理論與實踐之間的反映，被破壞了。

為了說明這種假定如何在各領域中被確立，並如何破壞了傳統哲學中的聯繫關係，在此，哈伯瑪斯區分兩種科學來說明：一是經驗—分析的科學（*die empirisch-analytischen Wissenschaften*），另是歷史—解釋學的科學（*die historisch-hermeneutischen Wissenschaften*）<sup>55</sup>，儘管它們各有不同的研究對象，前者是以自然世界為對象，後者是以社會世界為對象，也有不同的研究框架，前者是通過自然規律去掌握事物的發展來擴大技術上可用的知識，後者是通過

<sup>53</sup> 此處轉引自“Erkenntnis und Interesse”, in TWI, S.146。原文引自“Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums”, in *Schellings Werke* Bd. III, ed. by Manfred Schröter, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1927, S.299.

<sup>54</sup> *Ibid*, S.150.

<sup>55</sup> *Ibid*, S.148.

理解去把握社會事實與意義來擴大在實踐上可遵循的規範，但它們卻有著共同的方法意識（das Methodenbewußtsein）：「在理論的立場裡來描述結構化了的實在」<sup>56</sup>，也就是說，它們用已固定下來了的理論觀點去描述既定事實，但不去處理這樣的結構形成的動機與過程或其他。

所謂的描述現實，即是為了不涉及價值判斷、不涉及實際生活中的認識及其旨趣，讓理論只是描述存在的事物，從而維護其客觀中立的假象，他們似乎認為，只要能夠擺脫了人們的實際需要、喜好、價值取向……等的知識旨趣，理論就能夠做為一種純粹的理論而自立。

這裡，哈伯瑪斯要指出的一點是，那些認為自身只對客觀事實做描述或說明，而不涉及所謂的價值、品味、喜好等判斷的科學，並不是真如自身所認為的客觀，真正的擺脫所謂的知識旨趣而獨立，而只是掩蓋其知識旨趣，那些宣稱為價值中立的科學，正是因為對自身做了錯誤的理解，讓認識與旨趣相分離，才會進入一個客觀主義的表面假象（der objektivistische Schein）中。

所謂的科學危機，即客觀主義的問題，即是指一種科學，若它用「建制地結構化了的事實之自在（An-sich）」<sup>57</sup>來偽裝自身、掩蓋事實構成的根源，那麼這一科學就發生了客觀主義的問題。

哈伯瑪斯認為胡塞爾（E. Husserl）的確看到了這一問題，也正確的批判了這種客觀主義的表面假象的問題，胡塞爾以為，科學所構成的知識正是以掩蓋知識的構成為方式，使人們無法看到理論與自身的關係，讓人無法意識到科學知識事實上正是根植於前科學的世界（in der vorwissenschaftlichen Welt），即生活世界之中。

但他認為胡塞爾的批判最終沒有成功，因為胡塞爾的最終目的是要將科學所擁有的「純理論」（die reine Theorie）的頭銜，讓位給現象學。也就是說，哈伯瑪斯認為胡塞爾所要求的純粹理論，事實上仍是沒有意識到傳統理論之所以能夠成為理論的原因。理論並非真正的從知識旨趣中解放出來而獨立，而僅僅是掩蓋住自身的知識旨趣而宣稱自己純粹、獨立了：

過去……似乎不是因為理論擺脫了興趣，相反，是因為理論多虧了用偽規範力量（eine pseudonormative Kraft）才能將它真正興趣給掩蓋（Verschleierung）。當胡塞爾批判科學的客觀主義式的自我理解

<sup>56</sup> Ibid, S.149.

<sup>57</sup> Ibid, S.152.



時，他卻陷入了另種客觀主義，即一直都沒有擺脫理論的傳統概念的客觀主義<sup>58</sup>

至此，我們可以得知哈伯瑪斯所要澄清的一個論點即是：不論是哪一種理論，即使是認為自身為純粹理論的理論，認識與知識旨趣之間的聯繫始終都是存在，不曾斷裂，而只是被掩蓋了起來，實證主義的科學理論是如此，傳統的哲學理論亦是如此，正因他們並未意識到這一聯繫，因而所謂的認識的方法論就成了認識論自身。

因此，我們可以說，科學將客觀中立當做自身的假設，將所描述的事實結構視為理論的全部，這並不能看做是科學從知識的旨趣中解放出來，反之，正是科學無法擺脫理論的古典概念，並未理解到自身知識、意義形成所依靠的先驗框架（*der transzendentalen Rahmen*），無法真正的從傳統中解放而出，才導致了客觀主義。

客觀主義的懷疑之所以會出現，是緣於純理論的存有論的表面假象，科學總是按著將形成要素七折八扣的化約結果（*Abzug der Bildungselemente*），隨著哲學的傳統一起，虛偽地區分純理論的存有論式的表面假象。<sup>59</sup>

### 3·知識與旨趣的三個分類

從客觀主義的自我誤解來說明理論中的知識與知識旨趣的聯結之後，進一步的，哈伯瑪斯依照邏輯—方法的規則與知識旨趣，區分了理論形成過程中的三個知識範疇：技術的知識旨趣（*technisches Erkenntnisinteresse*）、實踐的知識旨趣（*praktisches Erkenntnisinteresse*）及解放的知識旨趣<sup>60</sup>。

所謂的技術的知識旨趣，本身就包含在經驗—分析的科學觀中，它的主要目標是「以有效控制的活動中的可能性、訊息性的維護和擴張為其引導旨趣，並在這樣的旨趣的引導下，讓經驗科學理論發展為現實」<sup>61</sup>。而在歷史—解釋學的科學中，其實踐的知識旨趣則在「以可能的、行動指向的理解之互為主體性的保存和擴大為其引導旨趣，並在這樣的旨趣的引導下，讓詮釋性研究發展為現實。」<sup>62</sup>

<sup>58</sup> “Erkenntnis und Interesse”, in TWI, S.153.

<sup>59</sup> Ibid, S.154.

<sup>60</sup> Ibid, S.155.

<sup>61</sup> Ibid, S.157.

<sup>62</sup> Ibid, S.158.

最後，也是哈伯瑪斯最主要欲證成的，就是批判的社會理論的知識及其旨趣的構成。批判性的社會科學及哲學，一方面同樣是以研究事物規律為目的之外，但包含其中的解放性知識旨趣則不以之為滿足，而更重視在研究過程中以「自我反思」（Selbstreflexion）為標準來衡量自身。藉著自我反思，主體才能從依附於對象化的力量中解放出來<sup>63</sup>。

它（筆者註：指批判性的社會科學）……專注於進一步的驗證，理論陳述能夠掌握社會活動的不變律則（Gesetzmasigkeiten）到何種程度，以及，意識型態地被僵化的、但原則上卻是互相影響變化的依賴關係，理論能夠掌握到什麼程度。如此，意識型態批判以及心理分析就會設想到下述狀況，即，在相關者的意識中，關於彼此關係律則（Gesetzeszusammenhänge）的資訊自身會引發反思過程；未經反思的意識階段，屬於此律則的初始條件的意識階段，會經過上述過程而發生變化。一個中介了律則知識（Gesetzeswissen）的批判在這過程中，不是讓律則本身放在成效範圍之外而進行反思，而是讓律則放在使用範圍之外而進行反思。<sup>64</sup>

在這裡，我們就可以看出，哈伯瑪斯之所以要重拾霍克海默對傳統理論與批判理論的區分的研究，便是為了指出過去至今的理論的共同問題，實證化傾向。即使他們能夠將自然的、經驗—分析性科學與社會的、歷史—詮釋學性科學做一區別，但這只是在研究對象、研究方法上做出劃分的區別，但並未真正意識到學科自身的界限，而僅是遵循著共同的方法意識，而未能對自身知識構成有足夠的理解甚至批判<sup>65</sup>。

在此，哈伯瑪斯比前輩更進一步，嘗試解決這麼一個問題：當我們看出過去與實證性思維相近的傳統理論自身的侷限甚至是矛盾時，我們如何要超越這樣的矛盾<sup>66</sup>。這樣的問題，在哈伯瑪斯看來，正是要指出批判理論與之不同的重要之處，因為對於「解放」的旨趣，才促使我們往前追問、行進的動力。

我們即可看到，社會批判理論與其他理論之別，就在於它遵循理性的旨趣，能夠以自我反思、批判為中介，意識到自身認識是以「解放」為導向，而在這解放的運動過程中，以解放的知識旨趣為導向的批判，即是理性遵循理性

<sup>63</sup> Ibid, S.159.

<sup>64</sup> Ibid, S.158-159.

<sup>65</sup> 哈伯瑪斯對自然科學與精神科學的反思批判，可參考 KHI, ch.6&8 部份。

<sup>66</sup> *The Restructuring of Social and Political Theory*, Richard J. Bernstein, London: Methuen&Co Ltd, 1976, p.184.

自身的旨趣、以理性的形式加以重建自身的解放運動。

#### 4· 解放性旨趣與知識的統一：批判

但，何謂「解放」？當我們順著哈伯瑪斯的理路，用此一概念為檢證所有現成理論及其形成時，就會發現指導理論的最原初動機其實皆是為了解放。

不論是最開始的宇宙論的形成，它是人類為了要從混沌不明、變動的世界中「解放」，為了從中抽象出不變動的世界秩序，關於宇宙的理性思維與自身安身立命的地位與方法，或是其他學科的形成，它們也是為了從研究對象中「解放」，從漫無邊際的雜亂當中抽象出規律、原則或規範，關於學科的理性思維，找到彼此之間的關係或相應之道。甚或我們可以說，若我們對人類的諸種理性活動皆加以反思，我們就會發現，這些理性活動就是為了讓自身、讓理性從種種非理性、超理性的力量，或說尚未被理性自身清楚辨識、淨化的理性力量「解放」而出，甚至，亦可能是從種種曾經視為理性力量，後來卻被固定了的僵化教條、意識型態中「解放」而出。因此，哈伯瑪斯才會說：

只有在和理性反思的解放性認識旨趣相聯繫下，技術的和實踐的認識旨趣才能夠被不模稜兩可地理解為知識一構成性的旨趣。這就是說，只有在不被心理學化的或訴諸新客觀主義的情況下，他們才能得到理解。<sup>67</sup>

社會批判理論要意識到自身是與解放的知識旨趣相聯繫的，就必須是以自身為基礎，通過反思的中介，讓知識與旨趣在批判中達成統一的形式完成，而這一階段完成的同時也應意識到，此一階段所以為的解放並非一終點，其實亦將成為下一次的反思基礎。因此在連續不斷的辯證、運動過程中，不論是批判或是反思、知識與旨趣、理性的重建都成為整個運動過程的中介與一部份。

若我們繼續追問，那最初所依據的基礎為何？哈伯瑪斯為了避免落入傳統的意識主體或是勞動主體的片面性，他亦強調此單個主體是同時受到既有的主客條件、環境所影響而形成的主體，一開始便是生活在既有的，由語言、勞動與互動關係的世界<sup>68</sup>中的、被設定的主體。同時，哈伯瑪斯也指出，做為社會成員的主體，其解放活動和獨立判斷得以可能，也是在集體——或說社會的解放與獨立達成現實時才有可能。至此，理論認識與知識旨趣做為理論形成的要素，認識及旨趣之間的關係就將放到具體的社會、歷史的脈絡之中做考察。

<sup>67</sup> KHI, p.198.

<sup>68</sup> 關於語言、勞動與互動三個範疇進一步的概念分析，將於第三章討論。

## （二）科學與哲學之間—關照對象及自身來源的社會批判理論

至此，我們可以知道，理論之所以成為理論，絕非是因為擺脫了一切的物質利益或旨趣才得以成立，反之，哈伯瑪斯更是強調其中的知識及其知識旨趣的不可分，一個理論的形成，即認識的開始，皆是有一知識旨趣做為引導與驅動力，而真正意識到這層關係，才是一個理論能夠真正成為理論、而且是解放的理論的起點，也就是為了達成解放而形成的理論。

因為哈伯瑪斯對「批判」的看法如此，我們看到他肯定馬克思的理論的理由，即是馬克思理論做為一種批判的社會理論，讓批判可以在哲學和實證主義之間保持著一種獨特地位<sup>69</sup>，只不過「在哲學和實證科學“之間”所建立起的位子，只是馬克思主義理論的形式設計。它對其獨特地位，有別於實證科學與哲學的前景之獨特地位，並未沒有做出更多的確證」<sup>70</sup>。所謂的獨特地位，就哈伯瑪斯而言，就是對「批判」的突出。以下，讓我們簡要的回顧馬克思對當時主流的哲學與經濟學的批判。

馬克思所處的時代，哲學問題已經放在經濟理論當中被處理，馬克思的政治經濟學批判即是立基在這經濟理論的科學基礎上，對古典政治經濟學進行內在批判，同時亦是對德國哲學的遠離現實的批判。

馬克思對於古典政治經濟學家的批判，從一開始就非從經濟領域以外的位置進行批判，而是從經濟學的各個前提出發，並且按照他們的語言、規律來進行分析，我們可以從《1844年經濟學哲學手稿》中看出。馬克思指出，這些經濟學者所使用的勞動、商品及貨幣等等的經濟範疇中的基本概念，雖然是經由抽象而得到的普遍概念，但這些他們卻視這些概念為一自然、永恆不變的客觀事實，卻忽略了這些概念的起源為何，忽略了這些概念是在社會發展過程中逐漸形成。

國民經濟學從私有財產的事實出發。它沒有給我們說明這個事實。它把私有財產在現實中所經歷的物質過程，放進一般的、抽象的公式，然後把這些公式當作規律……沒有指明這些規律是怎樣從私有財產的

<sup>69</sup> “Between Philosophy and Science: Marxism as Critique”, in TP, p.212.

<sup>70</sup> Ibid.

本質中產生出來的。<sup>71</sup>

簡言之，馬克思指出這些概念及其制度並非自然事實，而是人類通過自身的勞動而形成的結果，是社會的構成物，是歷史發展的結果。

而馬克思對於德國哲學的批判，則是著眼於哲學與現實世界之間的不合拍的狀況。對宗教的批判讓人類從神聖的、顛倒的世界觀中解放，讓人從宗教的彼岸世界回到現實的此岸社會，但在宗教中所消失的神秘要素卻在哲學的觀念世界中長出，關於人類社會、國家與法制的現在過去和未來，全部都在抽象思維當中經歷完成，而黑格爾的理論體系，則是對德國社會最具體的展現，一個用抽象概念進行對世界的說明與鬥爭的具體展現。

德國的國家哲學和法哲學在黑格爾的著作中得到了最系統、最豐富和最終的表述；對這種哲學的批判既是對現代國家和對同它相聯繫的現實所作的批判性分析，又是對迄今為止的德國政治意識和法意識的整個形式的堅決否定，而這種意識的最主要、普遍、上升為科學的表現正是思辯的法哲學本身。<sup>72</sup>

就因為是遠離現實，這讓所有以為已經超越黑格爾的種種批判，事實上都未曾離開過這個基礎，就因為他們都沒有看到，進入了那些不與現實發生關係的抽象概念，那些脫離了實在而貌似獨立自存的意識產物後，對它們進行的所有批判，都將只成為對這個體系的補充說明。因此，馬克思強調：要對思辯的法哲學進行批判，要解決哲學的問題，唯有「實踐」。

在大部份人的認知中，我們通常是將馬克思安放在所謂的唯心主義或觀念論者的對立面，甚至視之為唯物主義者，不過，我們還必須進一步理解，馬克思的立場雖然近於唯物主義者，但仍是不同於他們。

從前一切唯物主義（包括費爾巴哈的唯物主義）的主要缺點是：對對象、現實、感性，只是從客體的或者直觀的形式去理解，而不是把它們當作感性的人的活動，當作實踐去理解，不是從主體方面去理解。<sup>73</sup>

傳統的唯物主義者對面對事實對象時，因為不滿對自然世界的分析成為抽象概念的分析，而訴諸以感性直觀的理解方式，這種方式將我們的注意力從思維活動拉回到感覺對象。但馬克思認為，他們並不視感性直觀為人類實踐、感性活動的一環，而是仍將感性直觀的活動侷限於人類的抽象且理論性的認識活

<sup>71</sup> 〈1844年經濟學哲學手稿（節選）〉，引自《馬克思恩格斯選集》卷一，頁三十九。

<sup>72</sup> 〈《黑格爾法哲學批判判》導言〉，節自同上，頁八-九。

<sup>73</sup> 〈關於費爾巴哈的提綱〉，節自同上，頁五十四。

動當中，他們所爭辯的、所注重的客觀真實性問題，脫離了人的具體活動，因此還是屬於抽象的、不與實踐相關的理論性問題。

馬克思亦指出，傳統唯物主義所用的方法，將造成主體的主觀能動性的喪失，因此會出現人只是被環境、教育等等外在事物條件所影響這種片面看法。而這個不足處反倒是在觀念論者那裡發展了起來，只是，他們亦是抽象的發展，他們把握了從世界抽象而出的精神以及發展歷程，卻沒有看到精神與現實社會、歷史的內在連繫。

---

哈伯瑪斯認為，馬克思此種批判方式，是以批判對象的規範為己身之規範，對批判對象的、同時是自身的假定前提進行追問與檢視，是一種「內在批判」（immanent critique/ immanent zu kritisieren），也是一種自我批判，也就是說，這種方式即是批判性的社會理論之特點。就哈伯瑪斯的角度看，馬克思的批判即是如此進行，只是馬克思自身並不特別突出這一點，並且亦未進一步貫徹至自身的理論之中，因此只是在形式上的表示了批判有別於（傳統）哲學及（實證）科學，有其自身不可取代之地位。

批判能夠介於哲學與科學之間，依哈伯瑪斯之意，即是指批判「因為對自身形成起源的反思而有別於科學與哲學」<sup>74</sup>，因此，批判不是純粹的哲學，不像傳統哲學一樣，相信自身有一個最終無預設的基礎，也不是純粹的科學，不像實證性科學一樣，相信自身方法與規律的有效性；反言之，批判通過對自身的反思，它同時又是哲學的，像哲學一樣能夠對自身的起源進行反思追問，亦是科學的，像實證性科學一樣，在與社會相應的規範結構之中，通過一套普遍有效的形式來對自身進行檢證。

純粹的哲學理論傳統，往往將自身理解為一個尋求第一因的第一哲學，要求一個無所預設的最終基礎做為基礎，雖然它對所有理論的預設背景進行追問，但卻對此最終基礎的預設的要求反倒顯得無能為力，簡言之，傳統哲學「對於自身起源，當做為某種具存有論的優先性的起源，太過自信」<sup>75</sup>。而純粹的科學，關心的是對經驗對象、事實的說明分析以及有效利用，而不關心經驗對象、事實的結構關係，不關心它們如何被主體構成，他相信對象的客觀獨立性，相信自身為客觀有效的理論體系，因此科學最後總是「用客觀主義的姿

---

<sup>74</sup> "Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis", in TP, p.2.

<sup>75</sup> Ibid.

態去面對它們所要研究的內容領域」<sup>76</sup>。

正因為批判的特質，它在理論通過實踐而對實踐對象進行運用與分析時，同時能通過實踐而對自身進行預測與修正，是一個同時讓理論能關照到對象與自身，以及兩者關係的活動。因此，批判能夠兼具哲學與科學之長，而又能避免哲學與科學最後發展出的片面性。只不過馬克思並不是視此種批判為哲學，而是以反對哲學、超越哲學的方式來理解自身的批判以及批判自身。

不過哈伯瑪斯認為，馬克思的理論尚是一種做為歷史的哲學<sup>77</sup>。只是，它是一個不掩飾自身的特定政治觀點而設想成的歷史哲學，而且即使經由未來實際發展、經由科學的方式而證明本身的分析預設有誤（scientifically falsifiable）時，也不會使理論自身失效，也就是說它是有修正空間。只是，這種特性在哈伯瑪斯看來，正是源於批判擁有自我反思的能力，即使批判的矛頭最後對向自身時，也能保持相同的標準。

## 第五節 批判的社會理論的問題

經由上述的說明後，我們可以知道，哈伯瑪斯在對理論的基本要求，即是明瞭理論形成之初與發展即是以解放之旨趣所引導，而傳統理論的發展則是以掩蓋住知識旨趣為代價，以為自身的理論認識是以擺脫了知識旨趣而得到客觀自立的地位，殊不知是落入了客觀主義的自我誤解，而這樣的理論即便說是反思，也只是停留在的客觀主義的表面假象的解釋，而非真正的自我反思。

唯有通過批判性的反思，這種反思的特性是不掩蓋自身的認知旨趣，是遵行包含在理性之內的、自主負責的理性旨趣而進行自我反思，在理性之中並遵循理性自身旨趣而對自身進行批判性的反思，理論才能真正做為一個以解放自身為導向的理論、一個運動過程。因此，突顯了批判性的理論，就將在客觀化的實證性科學與傳統追尋最終基礎的根源哲學（Ursprungsphilosophie）之間獲得一個不可取代的獨特地位，哈伯瑪斯即認為馬克思的理論，把握了此種批判意涵，只是，同樣可惜的，馬克思並未貫徹此要素，忽略到對自身批判的反思，他以批判哲學為出發，不過是以停在它們的對立面，便視為自身批判的完成，卻沒有看出屬於科學自身的侷限。

誤解（筆者註：指馬克思對科學的誤解）……可以回溯到對如此的批判的反思不足：不只要證成同哲學相對立的科學要素，而且也要證成

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> “Between Philosophy and Science: Marxism as Critique”, in TP, p.212.

那些被批判歸於與科學的實證性界限相抗的哲學起源的要素。<sup>78</sup>

馬克思之後所形成的馬克思主義或受其影響而發展的理論，在哈伯瑪斯看來，因為對其理論的教條式理解或基礎誤解，讓馬克思主義中各種構成要的片面化發展結果就益加明顯，加之客觀的社會狀況的改變，從歷史考察中所得證的結果，都讓馬克思的理論架構和預測與人們的現實經驗產生了落差，這種距離感從而讓理論中的批判精神也隨之蒙塵。面對這種情況，唯有再次批判地檢視理論，將之去蕪存菁，並加以適度的重建，才能讓一個介於哲學與科學的社會理論重新獲得其正當合理的批判地位。

本節同樣循著哈伯瑪斯的進路，藉著通過哈伯瑪斯揭示馬克思主義中將馬克思批判結果片面誤用，來看出他對批判性的社會理論的基本要求為何。從馬克思主義在理論上與客觀環境所面對的危機中可以看到，哈伯瑪斯對於作為批判的社會理論的要求，是對自身的徹底、不間斷的反思，但，這樣的反思必須同時是兩方面的，對理論本身的形成以及對理論本身的運用的反思<sup>79</sup>。

我們知道，當理論不再是脫離世界而獨立、不再是純粹思維的理論時，一個要將實踐意向包含在自身之中理論，一開始就知道自身是置於一定的社會發展脈絡之中，一方面瞭解自身是在既定的社會結構中而形成<sup>80</sup>，一方面也讓自身成為人類在社會、歷史中得以進行反思的條件。而一個關心人類（同時包含了個體與全體的）解放的學說，對於社會進化的說明或構思，同樣亦應具反思能力，而且同時是能夠關照這兩方面的反思。

而哈伯瑪斯對傳統歷史唯物論的理論問題及重建方向，將於第四章做進一步的討論，在此將只抽出哈伯瑪斯從理論與歷史、社會客觀條件上的，對馬克思主義的反省，透過對傳統的批判，來突顯哈伯瑪斯認為歷史唯物論必須重建的原因與正當性。

### （一）對馬克思主義理論進路的反省

哈伯瑪斯對馬克思主義的反省，是從當時社會各領域對馬克思理論的諸種討論與闡發開始<sup>81</sup>，在他看來，馬克思主義從來就不只是單一理論的問題，而

<sup>78</sup> “Between Philosophy and Science: Marxism as Critique”, in TP, p.238.

<sup>79</sup> “Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis”, in TP, p.1.

<sup>80</sup> “Erkenntnis und Interesse”, in TWI, S.160-164.

<sup>81</sup> 以下關於哈伯瑪斯對馬克思主義各方陣營的考察與評論，主要參考“Between Philosophy and Science: Marxism as Critique”, in TP, pp.195-252.與“Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus”, in *Theorie und Praxis*, J. Habermas, Frankfurt am Main: Suhrkamp,



且對於理論的定義也不同於過去的純粹理論，是一個問題的產生與解決都必須從實踐中獲得的批判性理論，因此對此種理論的批判，或此種理論的自我反思的中介，都是爲了要讓理論自身超越自身而進行。因此，站在這樣的基礎上，哈伯瑪斯對馬克思主義或相關應用的批判反省，其實都連結到他對一個批判性的社會理論的相關構思。

而關於馬克思主義的反省，我們可以從哈伯瑪斯對正統馬克思主義，馬克思主義的哲學的解釋，另一批非正統馬克思主義，以及馬克思主義在社會學中的應用，這四類型的反省中，看到他認爲馬克思主義中，應予澄清的與應予揚棄的理論要素。

### 1· 正統 (orthodox) 馬克思主義的教條化傾向

以前蘇聯馬克思主義 (Soviet Marxism) 爲代表的正統馬克思主義，哈伯瑪斯所批評的重點，即可歸結爲：喪失了對理論應有的批判反思能力，是一種僵化的教條，在對於理論的使用上，爲了要符合科學標準與有利於政治實踐的特定目的，而犧牲了理論自身的批判性。最明顯的就是，我們可以看到，在正統馬克思主義者那裡，馬克思的理論的兩個要素得到絕對化發展：生產力與生產關係的辯證發展成爲自然與歷史的必然規律，成爲教條的辯證唯物主義 (Diamat) 以及經濟生產領域與在其上發展的國家法律等制度的上下層建築學說，成爲說明社會現象的不變框架。

哈伯瑪斯要我們注意到一點：前蘇聯馬克思主義本身就隱含了將社會再生產過程解消爲政治上的關係，政治關係的改變視爲社會再生產過程之結果，而其意識型態批判雖然是援引了馬克思的辯證法，卻產生不理性且不人性的理論基礎，使馬克思主義成了宗教、哲學信仰的世俗化結果，不考慮有社會變動法則在內的理論的內在要求。

明顯地，這種爲了維護原有理論對傳統社會批判的能量，所使用的方法反而是讓原有理論當中的批判能量消耗殆盡。他們一概視傳統文化、藝術、哲學等歷史的精神產物爲箝制人們實踐的意識型態，於是站在對立面——科學爲出發加以揭示與批判，但對於視自身爲科學而對非科學的意識型態的批判，哈伯瑪斯認爲反而是讓自身成爲另一種意識型態，成爲另一種絕對的形上體系。因此，哈伯瑪斯在對歷史唯物論進行重建時，首重的即是把正統馬克思主義中被教條化的核心概念與假定理論一一檢視，試圖找出一個新的規範結構來超越舊有理論的侷限。

---

1978, S.387-463.兩篇，除原文引文外，不再另外加註。

## 2· 馬克思主義部份組成在傳統哲學的發展

另種討論馬克思主義的方式，則是將馬克思重新拉入西方傳統之中，將馬克思視為傳統哲學的延續而進行討論。比如，曾出現過的一種解釋方式，即是將馬克思詮釋為存有論者，將歷史唯物論視為說明存有者的存在意義與起源的存有論，將馬克思對人類所處的景況描述，都看做是對人的存在狀況的存有既實存性的描述，而將馬克思的異化勞動視做一種人類進行的錯誤但又必須為之的本質性的活動。或者，亦有將馬克思主義的範疇做出神學的解釋，將馬克思理論中對自然與宇宙的看法重新連結到基督宗教的世界觀之中，以此同時為宗教和馬克思主義進行辯護；或者將馬克思理論用哲學人類學的觀點來理解，將馬克思的理論詮釋為談論人的本質、圖像的理論。

在此值得注意的是，部份傳統哲學討論中，有進行馬克思同黑格爾之間的理論聯繫上的解釋，比如馬克思對世界觀的預設或對辯證法的應用，哈伯瑪斯是一定程度上的肯定其分析。

比方說，哈伯瑪斯亦認為馬克思一開始雖然拒絕了黑格爾哲學中的同一性的預設，但卻未能貫徹到底，我們可以從他對社會的歷史發展最後的預示中看出來。他們亦觀察到，馬克思的理論立場同樣預設了哲學的形式是與世界的形式的統一，也就是說，認為世界和理論一般具有其合理的內核，不過哈伯瑪斯也指出，馬克思所謂「不在現實中實現哲學，就不能夠消滅（*aufheben*）哲學」的意義，在於馬克思認為哲學始終就是屬於世界，當它從世界之中抽象而出時，同時會經由批判，即通過指出世界的缺陷，同時就是指出自身的缺陷的方式、對自身特定的否定，讓自身能夠通過實踐即改變世界的方式來重新回到世界，也就是通過在現實世界的改變來將過去抽象的、有所不足的自身予以揚棄，這可以說是理論與實踐之間的獨特的辯證運行歷程。同樣的，馬克思用以觀察、解釋與研究歷史中兩大階級的鬥爭過程的唯物史觀（*materialistischen Geschichtsauffassung*）或歷史唯物論<sup>82</sup>，亦被分析為是將黑格爾的辯證概念的唯物論式應用，但其中的相同或差異處，卻未被深入分析。

不過，哈伯瑪斯也指出這些詮釋的弱點，不論是在神學或是從哲學人類學的觀點上對馬克思主義進行詮釋，他們實際上也只是部份的接受了馬克思的理論要素，但對於馬克思所欲揚棄的概念，卻因礙於自身最終立場而未能貫徹，甚至有扭曲的結果。哈伯瑪斯直言道，馬克思理論之最終目的，最終是要引至對「哲學的預設」的懸置，讓哲學知道自我意識之貧困：哲學既不為自身起源

---

<sup>82</sup> 關於馬克思與恩格斯的唯物史觀或歷史唯物論，以及哈伯瑪斯對之的重建，將於第四章做進一步之討論。

提供一個合乎理性的基礎，也無法通過自身而完成實踐。顯然，這種預設懸置並非他們所能接受的觀點。

### 3· 對馬克思主義哲學做批判性的反省

上述欲將馬克思的理論做存有論式的理解，或欲提供馬克思主義一個最終基礎的嘗試，亦遭到另一批對馬克思主義進行批判性承續的反對，他們指出各種對馬克思主義的存有論式詮釋是諸種誤解：馬克思並不追問人類社會的本質為何，也就是說，馬克思並不問人類存有、社會存有的意義如何構成、不問為何是「有」而不是「無」這種問題，而是追問人為何是如此存在，而不是那樣子存在？也就是說，他們看出馬克思在說明人在勞動中的四重異化關係時，並非想對人類、社會的本質做出提問或揣想，而是站在一個既有的社會狀況中去做提問：為何是這個特殊的歷史社會存在，而人在這樣的狀況下去保存、安排、指導自己的生活？而站在馬克思主義的基礎之上，他們關心的大部份不是生產與再生產的領域，而較多是被馬克思劃歸為上層建築（superstructure/der Überbau）的東西，對意識型態的揭露與批判產生更大的興趣，因為他們認為在有組織的資本主義制度的社會中，在經濟領域中所平息的衝突，將轉移到文化領域之中。

不過，哈伯瑪斯也批評道，在他們的研究當中，即使在不碰觸到政治經濟學中的問題時，仍與馬克思的勞動價值理論仍然有所連繫，但對於這一部份他們卻未多加說明，因此，他們的分析就變成了，僅僅是跟隨壓制力量從勞動市場的機械論，轉到自由消費/休閒市場的社會心理機械論。在他們的論述當中可以看到，文化的消耗也許只是再一次以一種新的可確認形式來確立了舊有的關係，也就是說，哈伯瑪斯認為他們並未認真看待馬克思主義中的上下層建築的學說，因而對意識型態的更新也未能進一步說明。

### 4· 馬克思主義的科學要素在社會學中的發展

就這點來看，反倒是在社會科學的研究領域中，對於馬克思主義中關於經濟或社會範疇的理論論證做過認真的討論。不過，他們所採用的方法，卻是將馬克思主義中的哲學要素與科學要素相分離的討論方式來進行，這部份可從社會學者對待馬克思的理論方式看出：他們可以避談馬克思主義理論中懸而未決的部份，也就是將屬於哲學的部份（或說是被認為是與社會學無關的部份）和屬於科學的部份相分離，甚至將馬克思主義中利於社會理論的研究抽出，比如對勞動、意識型態、階級的分析，都可在各種社會理論系統中尋得。

當然這種情況的發生也並非沒有來由，可說是在社會科學的專業分工狀況下而產生，不過，就像之前所強調過的，社會科學的專業分工，以及對自身的

科學化要求，雖然對關於研究對象的認識、理論的形成獲得極大的進展，但這些專業的社會科學的研究越加確立其客觀性時，同時也造成學科與學科之間的割裂，無法在一個歷史的整體性社會概念中將彼此連結起來，從而讓馬克思主義的組成要素分別獨立，成了肢離破碎的東西。

哈伯瑪斯以社會暨經濟學家熊彼得（J. A. Schumpeter）對馬克思主義的觀察為例，認為他將馬克思主義的三項基本論題，從一開始就從他的理性檢視中排除，而將馬克思的理論與社會發展的要素一一切分為不同領域來研究分析，還認為這是一種別無選擇的辦法。

這三個基本論題，首先是社會做為一個總體（totality）的預設為出發，對經濟的與社會學的方面的分析，其實是先行一體化（prior integration）在對象中或說統一，也就是說即使是做不同範疇的研究，也是在總體的設想之下的不同面向的分析；其次即是社會做為歷史過程的辯證性概念的預設，也就是說，在對每一階段的社會形成做歷史性的研究時，也未忽略社會結構形成有其連續性，意即現階段的社會狀況是從前階段社會所產生的，而現階段社會也為下一階段社會的產生提供了發展條件；最後就是馬克思主義將理論與實踐之間的關係整合至批判性的反思之中。對歷史社會進行分析的理論的形成，讓身處其中的人類得以藉之產生反思與批判，並通過實踐對理論加以揚棄與更新。而哈伯瑪斯針對理論與實踐之間的關係亦做過較系統的說明：

理論包含了理論與實踐之間的雙重關係。理論一方面研究自我旨趣集結體（constellation）的歷史構成叢結，而且理論就算超越了它的洞見行為，仍是屬於這個自我旨趣。另一方面，理論也研究行動的歷史性聯繫，而在行動之中，做為行動導向的理論能夠介入。在某一狀況中，我們就有了做為社會綜合的、使洞見成為可能的社會實踐；在其他狀況中，就是有意識地以推翻現存的制度系統為目標的政治實踐。<sup>83</sup>

簡言之，社會構成的特性（整體的、連續的、實踐的）就包含在馬克思的理論當中，對這三個基本論題的排除，是當時社會學普遍的研究方法，只為了能夠將馬克思主義還原為純粹的科學來研究，這就像在哲學領域中將馬克思主義還原為純粹的哲學來研究是一樣的，為了符合自身立場而擷取馬克思主義的部份理論要素，卻未能看到自身研究的侷限性。

總結來說，我們可以從哈伯瑪斯對他當時所面對的馬克思主義發展的綜述

<sup>83</sup> “Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis” in TP, p.2.

中看到他意圖整合各領域的理論研究成果，同時藉由指出各領域的理論研究缺失，來構想一個更加完整普遍的批判性社會理論。同時，從上述三個關於馬克思（主義）的理論的基本論題也可以看出，哈伯瑪斯之所以重視歷史唯物論，視之為有重建價值的社會進化理論的原因，就在於歷史唯物論的基本論題突破了傳統哲學、實證科學與社會理論的格局，嘗試對社會做一整體的把握。

不過，即使如此，歷史唯物論若仍以馬克思主義中的基本概念與結構進行發展，是否能夠更為全面的解釋社會進化？哈伯瑪斯則持保留態度。以下，我們即針對哈伯瑪斯對馬克思理論中有關歷史唯物論部份的時代觀察做說明。

## （二）對歷史唯物論的危機的分析

簡單說，歷史唯物論的危機，一方面是理論本身所發生的危機，另一方面也是實際從歷史事實的映證中，讓危機指向理論，讓批判指向自身。當然，這兩部份的問題其實是相互關連的，當我們發現馬克思主義的核心理論：歷史唯物論不再能適切的解釋社會發展至目前的狀況時，包括對社會危機來源的分析，對社會發展規律的掌握等，必然要對理論自身以及運用對象做進一步的反省。

因此，社會與理論的脫節，能夠指出理論本身所曝露出的缺陷，因而產生對理論反思的急迫性，而對理論自身的反思與重建，也是為了讓身處其中的人能藉以進行對社會及自身的反思，指出社會現實本身所曝露出的不合理狀況，這可以說是一體兩面的事情。

### 1. 歷史唯物論在理論上的危機根源

關於理論本身所發生的危機，哈伯瑪斯在〈歷史唯物論和規範結構的發展〉一文中曾提出在馬克思主義的理論傳統中發生的三種普遍傾向<sup>84</sup>。簡單說，一是對理論自身不加反省的運用，二是批判的規範結構失效，三是社會發展的描述與理解的片面化。

關於第一點，缺乏反思的使用，很明顯地，我們可以從正統馬克思那裡看到，這部份已於前部份做了概略說明。簡單說，哈伯瑪斯即認為此一傾向的發生，是因為科學被當做是對哲學超越的結果，這讓理論廢棄自身的哲學要素而去符合科學要求，結果，屬於哲學的反思批判的能力也就跟著被廢止了，這就造成對理論自身不加以反省的放諸四海皆準的運用。當然，從中即可看出哈伯

<sup>84</sup> “Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen”, in ZRHM, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976, S.9-12.

瑪斯對哲學的某些要素仍抱持著肯定的態度<sup>85</sup>，也就是說，當我們將最為基進的反思形式理解為哲學時，對馬克思主義自身所進行的批判與重建，無疑就是以哲學的方式來處理理論自身的問題，如此，哲學就將是在揚棄他自身的過程中得以保存自身。

關於第二點，哈伯瑪斯認為馬克思的社會理論的規範基礎（*die normative Grundlage*）一開始就不明確，在哈伯瑪斯看來，馬克思是以批判資本主義制度的運轉邏輯，對之展開所謂的「內在批判」而成其批判的理論，他是藉由批判資本主義、資產階級理論的規範內容，指出其邏輯的自相矛盾的方式來完成自身的理論。哈伯瑪斯即指出，這樣的批判所用的方式，即是以批判對象的規範、價值為己的規範、價值，一旦批判對象的規範已成過往雲煙之時，這樣的內在批判也將不再有效。換句話說，當社會的規範結構與壓迫的來源在晚期資本主義社會的發展過程中發生了改變（當然，這種改變即是從實際的社會現象中所看到），理論亦應隨之再次更新，批判自身並重建自身，以達到對人類的歷史與社會發展更為適切的理解。

最後的第三點，哈伯瑪斯認為馬克思對於社會發展的觀察，僅僅著重於生產力領域的學習過程（*die Lernvorgänge/ Lernprozesse*），而忽略了在實踐的、道德的領域當中，也存在著學習過程，並且哈伯瑪斯以為生產力的提高成為可能，正是因為學習過程反映在新的生產關係之中，而讓新的生產力的採用能夠得到實現。而在被劃歸為上層建築的諸種文化現象，哈伯瑪斯亦認為在社會發展的過程中，在向新的發展水平（*die Entwicklungsniveaus*）轉換時，屬於文化現象的制度規範的確發揮了一定程度的影響力。

這三個哈伯瑪斯所指出的傾向，其原本意圖是藉由對馬克思的理論自身的反省，來說明對歷史唯物論的重建上，溝通行動理論可以對之產生貢獻，不過在此對筆者更重要的意義在於，我們能夠清楚看出以歷史唯物論為其核心的馬克思主義所遭遇的危機的理論根源，以及哈伯瑪斯所構思的重建方案之起點，關於後者的詳細內容則於之後再做進一步呈現。

## 2. 歷史唯物論與歷史現實相照面後的危機

關於歷史事實上的危機來源，則是指在馬克思的時代中並未出現的，且在其理論當中也未預期的狀況的出現，就哈伯瑪斯所提及的，大致上可分為四部份，一是國家機器角色的改變；二是已發展的資本主義國家中的人民狀況，即異化、控制的狀況轉為隱微；三是科技發展成為第一位的生產力與新型的意識

---

<sup>85</sup> “Die Rolle der Philosophie im Marxismus” in ZRHM, S.56-58.

型態；四是國際間兩大陣營的競爭下產生的問題<sup>86</sup>。

首先，國家角色的改變，是指在資本主義初發展時，國家與社會的分離狀態，到了資本主義的晚期發展中發生了改變。資本主義初階段的發展特色，即是相信市場的自我調節能力，相信在供需做為自然律的調節下，每個人皆能平等的進入市場自由競爭、進行商品的等價交換，以維持社會運轉不墜，即生產與再生產不致中斷，在這當中，國家是以不介入其中但是依賴生產領域而建立的狀態而存在。也就是說，在社會中的經濟領域做為基礎（basis），而國家則是在經濟基礎之上的上層建築，這是馬克思主義中的基本假設，即使是在非教條式的馬克思主義者那裡，這個假設仍是存在的。

不過，隨著商品生產與交換與社會勞動的持續擴大與集中的發展，讓原本屬於市民社會領域的交換關係或問題被迫要進行政治性的仲裁，同時，在歷史中實際爆發的經濟危機所帶給經濟學者與國家的經驗是，為了維護該制度的存續與穩定，國家將以促進與穩定社會經濟發展、降低可能風險為目標，採取種種對商品生產與交換領域的干預形式。哈伯瑪斯指出，這樣的狀況就讓國家和社會「不再處於上層建築和基礎的古典關係中」<sup>87</sup>。也就是說，這衝擊了馬克思理論中的基本假設，包括了上下層結構的反映關係，以及侷限於生產力與生產關係之間的辯證發展的觀點，讓人們必須重新檢視此理論的規範結構。

同樣的，在晚期資本主義社會之中的發展狀態，也改變了馬克思理論針對資本主義的生產方式所產生的異化（alienation/ die Entfremdung）與剝削來源的理論與經驗根源，也讓立基在生產力解放之上的社會解放產生了變化，而主要的原因就在於科技長足的進步。科技所帶動的生產力提昇，以及為了穩定生產力，在社會中相應出現的各式補償、獎助性的制度的確立，生活不再處於饑饉邊緣，同時在經濟、政治上亦得到以往所未有的保障，這改變了人民對自身狀況的認知，似乎，科技所帶來的解放成為合情合理的狀況，因此源於經濟領域的矛盾而延伸到政治的階級的衝突，皆可用這種合情合理的技術意識來加以解決，「那些被迫服從，但現在得到了很好的整合的人們，被允許在自由的意識中去做他們應該做的事情」<sup>88</sup>。因此，即使在科技與制度更為發達的社會當中，我們還是能以不擁有生產工具的實際控制權來判定絕多數的社會大眾為無產階級（proletarian），即使再將社會獎償（social rewards）的被剝奪這個經驗認定為無產階級的客觀條件，事實上也無助於人們的階級意識的喚醒，因為身

<sup>86</sup> “Between Philosophy and Science: Marxism as Critique” in TP, pp.195-198.

<sup>87</sup> Ibid, p.195.

<sup>88</sup> Ibid, p.196.

處其中的人們已經難以意識到這兩者間的連繫，也就是說收入的減少、社會救助的缺漏等等的個人經驗，不再和被排除在生產工具的掌握之外的認定條件相連繫了。簡言之，馬克思的革命理論中的革命階級在這個社會中消失了。

而另一個與科技進步相關的現象，則是科技取代了人類的勞動力而成爲第一位的生產力，同時也取代了宗教、道德、藝術曾建立起的舊意識型態，成爲新的意識型態，即科技至上的心態<sup>89</sup>。從馬克思的構想當中，即對剩餘價值（surplus value）來源的考察來看，在商品買賣中所獲得的利潤，包含在它的價格之中，而商品的價格則來自於其價值的產生，而唯有人類的勞動能創造商品的價值及價格，也就是說，創造剩餘價值的就是剩餘勞動（surplus labor）或說無償勞動（unpaid labor），也就是說，商品的利潤的創造，最終是來自於人類直接參與生產過程的勞動。不過，哈伯瑪斯則認爲科技的進步則改變了這樣的狀況，生產過程的機械化並沒有在馬克思的價值計算中得到適當的考慮，而機械化帶動的生產率的提高，也未完全如馬克思所預料，必定帶來利潤率的下降或剩餘價值率的上昇，其中亦出現了其他社會因素的影響<sup>90</sup>。哈伯瑪斯認爲，實際將科學技術以及的合理的組織方式，以及相應的歷史文化因素納入考慮與修正，不只對勞動價值理論的修正具有意義，對於現今社會所遭遇到的現實化的危機也有意義<sup>91</sup>。因此，另一方面哈伯瑪斯同樣指出，隨著科學技術的發展，除了爲生產領域帶來的實質效果之外，打破了宗教、道德與藝術的舊意識型態的資產階級社會，卻讓科學技術伴同其背後對於科學化、客觀化、實證化的形式思維的效用不斷擴張，成爲另一個穩定了社會支配關係的新意識型態<sup>92</sup>。

而在政治層面上，哈伯瑪斯也看到，以馬克思理論、共產主義爲實踐綱領的國家的建立，造就了國際間的經濟、政治制度的競賽，而這也改變了資本主義制度的預測，同時也讓社會主義的實踐問題曝露出來。已發展的資本主義國家在此狀況之下，國家對社會領域的掌握性加強，以更平等的社會補償系統做爲調節方式，因此資本主義藉著自我管束的力量，產生自我調節的可能，而免於成爲歷史殘跡；而前蘇聯的社會主義道路，爲了在經濟發展能夠趕上競賽國家，而致力於工業化、生產力的提昇，在此過程卻是以遠離真正的已解放的社

---

<sup>89</sup> “Die Rolle der Philosophie im Marxismus”, in ZRHM, S.53.

<sup>90</sup> 此處哈伯瑪斯亦指出，馬克思雖然曾注意到技術生產力的科學發展亦有可能成爲價值的來源，不過他最後並未採納這樣的想法。“Between Philosophy and Science: Marxism as Critique”, in TP, pp.227-229.

<sup>91</sup> “Between Philosophy and Science: Marxism as Critique”, in TP, p.231.

<sup>92</sup> 關於這種意識型態的新面貌，涉及了哈伯瑪斯關於勞動與互動範疇的區分，我們將於第三章做討論。



會的實現為代價，它們在政治上則出現了民主制憲權利的退步，並且在資本集中的情況下，獲得了一黨專政獨裁的合法暴力統治。從這樣的歷史事實中，讓哈伯瑪斯看到，在資本主義國家那裡藉由制度上的補正或約束，讓經濟系統本身得以存續，以及在共產主義國家那裡，藉由權力與資本集中的方式，讓自身成為快速工業化，經濟力成為同資本主義國家一般本質但是政治上則是由一黨專政統治的國家，其間都出現了非單由生產力的提高與解放可以解釋的要素。

簡言之，上述關於理論、現實的危機說明了：傳統的歷史唯物論的前提要件只著重於生產面的分析解釋，完全遵循科學化解釋的歷史唯物論及其實踐的結果，的確讓社會解放繫於生產力的提高，但其尋求全面解放的結果卻往往成為其對立面。不過，哈伯瑪斯並未從這些結果而導向完全廢棄馬克思主義或歷史唯物論的結論，相反的，哈伯瑪斯認為歷史唯物論有其重建的必要性與評價，只是我們不再堅信：真正的人類解放，能單純從生產力的解放中獲得。

於是，浮現的問題就成為這樣：人類社會的全面解放應該從何處獲得？因此，哈伯瑪斯的路徑，首先在於廓清生產領域與非生產領域的分別，改變原本的從屬結構，給予非生產領域同生產領域一般的重要性。哈伯瑪斯相信，讓生產領域的發展過程所借助的合理化能力，是與在非生產領域的發展過程所借助的合理化能力不同，雖然它們都是屬於同一的理性能力本身，它們以不同的方式，共同形成了社會的規範結構。因此，在對歷史唯物論的重建與理解之前，我們將先進入哈伯瑪斯對形成社會規範結構的諸種範疇之說明，此關係範疇的澄清是有助於我們對歷史唯物論與重建路徑的理解。



### 第三章 批判到重建—社會進化理論的範疇區分

讓我們對前一章再做簡要回顧：哈伯瑪斯對一個社會批判理論的要求為——意識到理論與實踐之間的不可分離，首先在於認識到理論自身與理論旨趣的不可分割，而以解放的認識旨趣為首的理論將不使其餘理論旨趣遭到曲解；並且，做為「批判」的馬克思理論及馬克思主義，是做為介於科學及哲學之間的社會批判理論，意為不僅在研究社會構成、進化的過程中，能夠經受經驗上、技術程序上、歷史事實上、意義詮釋上的檢證為誤的可能性，並且對自身理論的形成亦有相同的反思檢證標準，不至落入實證的、客觀主義式的理論態度，如此，將是真正延續了馬克思及其擁護者的批判精神，在科學理論及歷史社會意識之外仍能保存自身。

因此，在這樣的認識旨趣為引導之下，我們才能看到馬克思主義的理論實際發展為何走向其反面的事實。在正統馬克思主義者所相信的科學解放力量取得主導權時，在科學進步事實與實證性思維的影響之下，馬克思主義在科學要素與哲學要素相分離的狀況下被討論理解就成了自然，因此，我們看到馬克思主義的相關研究，往往將其構成要素侷限於純哲學的思考中，不然就是將之排除在純科學的分析之外。而在與理論相關連的實踐領域亦有同樣的傾向發生，特別在科學技術的方法意識與政治上的統治意識相結合之後，成為一種技術統治意識，產生束縛人們反思能力的意識型態力量。

我們將以此為理解基礎，進入本章的處理主題，即在對馬克思主義及其核心理論——歷史唯物論所面對的危機進行反思後，哈伯瑪斯如何重建屬於當代社會的批判性社會理論的核心概念，即所謂的發達工業社會或晚期已發展的資本主義社會下，屬於批判的社會理論的核心概念的重建。簡言之，哈伯瑪斯即以區分「勞動」（Arbeit）與「互動」（Interaktion）兩大範疇為其主要路徑，並進一步重構社會的狀況。

本章從馬克思主義中經典的上下層建築設想做切入，看對國家與社會之間的基本設定到了哈伯瑪斯的理論體系裡，發生何種改變。很明顯的，科學技術的實際發展於社會進化階段而言是一個重要的轉折，其一，科學技術在實際應

用上對生產領域的影響，其二科學技術通過研究、生產的管道而進入人們的生活各層面之中，包括進入政治系統，人們的意識發生如何的改變，以及國家的統治合法化基礎發生如何的改變。此處我們應予以注意的是，哈伯瑪斯藉由對當代新意識型態的形成及其特徵，來指出舊有的社會批判理論的社會批判失靈，而這樣的失靈原因，簡單的說，一是社會條件的變遷中，舊有的理論對社會基本結構型態的改變沒有反思，二是未能看出在社會發展中，因為科學技術的實證性思維全面性勝利所引發的社會現象。筆者以為，後者即是哈伯瑪斯所欲指出的根本問題，技術意識擴張成全部理性的形式，使與實踐相關的問題無法在此種框架中被人所意識到。

筆者以為，哈伯瑪斯的理論策略即是藉由兩大範疇的區分做為基調，以此重建批判的社會理論之理論核心，即做為社會進化理論的歷史唯物論，而我們也將看到，在區分勞動與互動範疇時，其實就是對人類所處的生活世界中兩種基本但不同的關係網絡的區分與還原，這兩個類型的關係網絡，也將成為哈伯瑪斯重建社會規範結構的指標。

因此，「勞動」與「互動」兩大範疇的區分的延伸，放至經濟領域，可以切分出生產領域與分配領域，從社會發展過程上看，可以區別出生產力的提昇與組織原則的改變，而從理論結構上看，則有系統與社會生活領域之別，在知識類型上則是科技知識與實踐知識的劃分，而理性類型則可區分出工具目的理性取向與溝通理性取向，對於人類行動上則可辨識出以工具一目的理性為主的工具理性行動與為達致理解為目標的溝通理性行動。當然，此種區分另一層的意義，一定程度上涉及哈伯瑪斯對過往主體性或反思性哲學——不論是從先驗意識、絕對精神出發，或是以勞動主體、歷史的類主體為出發——的反省與轉向，即從宏觀的主體性哲學觀點過渡到由個體與個體之間所形成的語言—語用結構所建立起的互為主體性哲學。

緣此而生，我們也將循著哈伯瑪斯對傳統哲學的批判性反思之路徑，進一步瞭解早期哈伯瑪斯如何從單一主體的侷限中，看到人與人之間存在著的互為主體性的基本關係，在關注社會整體性問題時，仍能不忽略個體的分殊性。藉此我們看出哈伯瑪斯在早期文本中所揭示出，以互為主體性為特徵的符號表現做為重建社會結構的新出發點。

## 第六節 晚期資本主義的科學技術問題

哈伯瑪斯將馬克思的傳統理論結構對應到現實社會的狀況進行反思，指出其理論結構之過時，並以此指出馬克思的理論目標——理論一旦掌握了大眾，

就可以變為物質力量<sup>93</sup>——的落空，以及實踐核心——做為社會革命的執行者的無產階級大眾<sup>94</sup>——的解消。

所謂的理论結構，我們還是要不厭其煩的重述，就是關於基礎與上層建築的理论假說。〈《政治經濟學批判》序言〉中可以看到關於基礎與上層建築的界定，以及關於兩者關係上較為完整的描述：

人們在自己生活的社會生產中發生一定的、必然的、不以他們的意識為轉移的關係，即同他們的物質生產力的一定發展階段相適合的生產關係。這些生產關係的總和構成社會的經濟結構，即有法律的和政治的上層建築立其上並有一定的社會意識形式與之相適應的現實基礎。……隨著經濟基礎的變更，全部龐大的上層建築也或慢或快地發生變革。<sup>95</sup>

而在〈德意志意識型態〉一文中，我們也可以看到以上下層建築的模式來描述社會與國家的之間的關係：

真正的市民社會只是隨同資產階級發展起來的；但是市民社會這一名稱始終標誌著直接從生產和交往中發展起來的社會組織，這種社會組織在一切時代都構成國家的基礎以及任何其他的觀念的上層建築的基礎。<sup>96</sup>

在此可以看到，作為基礎的生產形式、關係所構成的經濟結構，決定了政治、法律等社會制度以及相應的意識。當然，這種結構所昭示的，不論或多或少，總是這麼一種印象，即人們的生產形式決定了社會整體的經濟結構（簡言之，就是「經濟決定論」的印象），而此經濟結構則成為國家存續的基礎，而政治、法律制度亦是依照此種經濟結構而形成，也就是一種從屬的關係印象。

不過，哈伯瑪斯指出，國家與社會的從屬關係，在資本主義早期發展上也許如此：國家對於社會中的商品交換、經濟市場競爭，採取分離，即不介入的立場。但，在現今的先進資本主義國家中所發生的趨勢，則改變了先前所描述的社會發展狀況：

第一，必須確保系統穩固的干預性國家行動增加了，第二，讓科學成

<sup>93</sup> 轉引自“Between Philosophy and Science: Marxism as Critique” in TP, p197. 原文見〈《黑格爾法哲學批判》導言〉，節自《馬克思恩格斯選集》卷一，頁九。

<sup>94</sup> “Between Philosophy and Science: Marxism as Critique” in TP, p.196.

<sup>95</sup> 〈《政治經濟學批判》序言〉，節自《馬克思恩格斯選集》卷二，頁三二-三三。

<sup>96</sup> 〈德意志意識形態（節選）〉，節自《馬克思恩格斯選集》卷一，頁一三〇-一三一。

為第一生產力的研究和技術之間增長的相互依賴性。<sup>97</sup>

這種改變，於哈伯瑪斯而言，是意味著國家與社會的關係不再是馬克思經典意義中的上下層建築的關係。我們可以在《合法化危機》中看到，原本以經濟與政治、文化為區分的上下結構關係，哈伯瑪斯引用系統理論的概念，並參考行動理論概念而加以改變。他將社會整體區分為經濟的、政治行政的與社會文化的子系統，並認為各有所依賴的規範結構（normative structures）與基礎範疇（substratum categories）<sup>98</sup>，而為了避免經濟決定論式的疑慮，哈伯瑪斯並提出「組織原則」（principle of organization）概念，認為一個社會裡由哪一個次系統承擔主導功能（functional primacy）並成為社會進化的引導，就是由社會的組織原則來決定<sup>99</sup>。

我們當然可以將此種區分視為對馬克思主義經典的上下層建築的修正，不過筆者在此提及這一模式的意義，不在於它能否真正的取代上下層建築假說，而意在指出哈伯瑪斯提出了一個有別於傳統意識型態的解釋。

#### （四） 馬克思主義傳統的意識型態構成

上下層建築的預設，我們可以更加回溯至「存在」與「意識」之間的關係形成，人們都常會憶起這樣著名的宣稱：「不是人們的意識決定人們的存在，相反是人們的社會存在決定人們的意識。」<sup>100</sup>

如果不對這一句話做太多的衍生解釋，在此能夠得到的訊息就是，存在先於意識，而這個存在也非一抽象概念，即是指我們可經驗到的（包含了人類歷史於其中的）自然世界，而且，這個存在指的即是人們如何在這樣的世界中生存下來，而馬克思的考察起點即是為了生存而進行生產的個人。

個人怎樣表現自己的生活，他們自己就是怎樣。因此，他們是什麼樣的，這同他們的生產是一致的——既和他們生產什麼一致，又和他們怎樣生產一致。因而個人是什麼樣的，這取決於他們進行生產的物質

<sup>97</sup> “Technik und Wissenschaft als >Ideologie<”, in TWI, S.74.

<sup>98</sup> 在此，哈伯瑪斯以圖示與表格方式來說明社會的可能組成與相應之規範結構，*Legitimation Crisis*, J. Habermas, trans. by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, pp.5-6.

<sup>99</sup> Ibid, p7&17。關於組織原則所涉及的社會進化理論及歷史唯物論的修正，詳見第四章。

<sup>100</sup> 〈德意志意識形態（節選）〉，節自《馬克思恩格斯選集》卷一，頁七三。在「《政治經濟學批判》序言」中也有類似的、更為格言式的表達：「不是意識決定生活，而是生活決定意識。」（〈《政治經濟學批判》序言〉，節自《馬克思恩格斯選集》卷二，頁三二）

條件。<sup>101</sup>

在這裡我們就可以知道，人類的意識做為生產過程、生產關係之反映意在強調：最初是「人們自己」產出自己的觀念、思想。更進一步的說，意識不是獨立自存的客觀物甚至是有生命的個體，而是繫於實際的現實生活之上的反映。依此，我們才能夠理解，馬克思以類比的方式去推論，人類的生產活動與關係的總合所構成的經濟結構就決定了上層建築的結構形態，我們所意識到的東西，即是現實的呈現。

那些將意識視為有生命的、獨立自存的對象而考察的結果，就會將通過國家而形成的法律制度視為是以意識為基礎，「而且是脫離其現實基礎的意志即自由意志為基礎」<sup>102</sup>，而這些法、國家等等的概念在脫離了現實的基礎後所呈現出的東西，還是屬於意識的，只不過它是一種倒置了的呈現，是人們的現實生活和人們所意識到的現實生活關係的倒置，也就是一種意識型態。當然，在幫助統治階級或國家統治的穩定上，發揮出宰制、壓抑作用的意識型態不多不少，就是從這種生產的歷史過程中產生的。因此，如何得知意識型態是以倒置現實生活中生產關係為形式呈現在我們面前？就繫於對異化勞動所造成的勞動關係的四重異化的揭露。

阿圖塞（L. Althusser）在〈意識型態和意識型態的國家機器〉一文中則對意識型態做了進一步的詮釋，他認為馬克思對意識型態的種種描述與觀察，都指向了一般意識型態（ideology in general）理論，它能做為各種意識型態所依賴的要素。他對一般意識型態的基本論點為二：第一，意識型態是個人對其真實存在情況的想像關係的再現，所謂的想像關係，就是指意識型態呈現的不是人的真實存在，而是人與真實情況之間的「關係」；第二，意識型態解釋了作為主體的個人，同時唯有藉助主體才能構成意識型態，也就是主體與意識型態的雙重構成的交互影響<sup>103</sup>。

值得注意的是，阿圖塞的解釋將主體的構成與意識型態的構成相連後，就得出這麼樣的推論：因為人總是已經成為了一個主體，所以人總是已經處在了意識型態之中，人們總是在日常實踐之中不斷對意識型態進行「承認」（recognition），就算在是最簡單的招呼問好中，我們也總是逃不過「我」、

<sup>101</sup> 〈德意志意識形態（節選）〉，節自《馬克思恩格斯選集》卷一，頁六七-六八。

<sup>102</sup> 同上，頁一三二。

<sup>103</sup> “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)”, in *Lenin and Philosophy and Other essays*, Louis Althusser, New York: Monthly Review Press, 1972, pp.162-177.

「你」、「他」等等，對主體的承認的行動。所以阿圖塞會說，對於意識型態而言，沒有外於它的東西<sup>104</sup>。更值得注意的，這樣的連結就讓這樣的想法而成為自然了：要走出意識型態來討論意識型態，唯有發展出一套科學的、無主體的（subjectless）的理論才有可能<sup>105</sup>。唯有走到意識型態之外，即科學知識之中才能夠識清意識型態的作用。

若再結合阿圖塞對馬克思的國家理論的解釋<sup>106</sup>，至此，我們可以看到「科學」代表的是一種無主體性的嚴格知識，國家做為中立的行政體系，或說「機器」，在此是一個無主體性的媒介工具，阿圖塞欲以科學知識揭穿各種意識型態終究是在特定的歷史社會條件下，代表了某一主體、集團、階級的利益的反映，而做為權力媒介的機器自身，其運作形式不傳達特定的階級利益，而是掌握其主導權的階級的權力加諸其上，使之服務特定階級。

### （五） 科學技術做為新型意識型態

若循著上述脈絡進行思考，科學技術在馬克思（主義）那裡，就具有解放的意義，並且本身做為「無主體」的知識與工具，並不為特定階級集團服務，因此，「科學技術」本身，能否成為獨立的新型意識型態？這樣的假定似乎就成問題<sup>107</sup>。

#### 1. 意識型態 vs. 科學理論？

不過，一如之前哈伯瑪斯從對理論形成的認識與旨趣之間關係的檢視，展示在我們面前的是，一個視自身為中立、客觀的純粹科學或說理論，其實並非真正的擺脫了認識旨趣而成立，相反的，它是以掩蓋了自身旨趣而形成。哈伯瑪斯從哲學史中對旨趣的考察告訴我們<sup>108</sup>：在康德那裡，純粹的旨趣表達了人

<sup>104</sup> Ibid, p.175.

<sup>105</sup> Ibid, p.173& 175.

<sup>106</sup> 阿圖塞在維持上下層建築（infrastructure/ base and superstructure）的前提下，進一步的肯定上層建築的相對自主性（relative autonomy）並對基礎有反饋的行動（reciprocal action），以此來補強馬克思主義的國家理論。也就是說，國家在為了維持生產過程的不中斷，平時即會通過各種意識型態的國家機器來為基礎的穩定提供條件。阿圖塞將國家的統治更進一步區分出國家機器與國家權力，國家機器置於一媒介、工具的地位，而將國家權力視為佔統治階級權力的展現，統治階級是通過這個國家機器來展現其權力。總而言之，一切的矛盾衝突的來源仍須還原到兩大階級間實質利益的衝突之上。

<sup>107</sup> 《哈貝馬斯傳》，余靈靈，石家莊：河北人民，1988，頁八四-八六。其反對意見即二：科學技術本身不帶階級色彩，以及壓迫、宰制來源並非科學技術。

<sup>108</sup> KHI, pp.198-211.



們遵循理性原則而欲採取行動時的意向，而費希特在將理性活動理解為返回自身的反思性活動時，理性活動的旨趣就是理性自身，這些考察告訴我們，不論是哪一種類型理論的形成，其過程做為人類理性的活動，其活動基礎與原則都是不離理性自身的。

若我們從這一點上來看，一個所謂無主體或說科學的理論言說，其實僅能說成是不進一步考慮其構成起源與原則的理論，再說明白些，就是未能達到徹底的反思，也是未能將批判的矛頭指回自身的理論。哈伯瑪斯認為，在自然科學那裡所感興趣的是如何對自然達成更有效的控制，在這樣的思考下，指導認識活動的旨趣從中消失或被掩蓋也屬自然，但在社會科學的研究上，若同樣循著相同的方法意識，卻是行不通的，其中最重要的不同，即是研究者同時又是被研究者，之間的關係是不同於自然科學領域的主體與客體的關係。

在〈馬克思主義中哲學的角色〉一文中，哈伯瑪斯曾經對哲學可否成爲一種解放的力量，或者只是一種意識型態而進行討論。在此他從馬克思主義的傳統上，對意識型態做了一個解釋：

按照〈德意志意識型態〉，統治階級的觀念就是佔統治地位的觀念。不過馬克思和恩格斯並不直接將文化傳統理解成意識型態的意識；對他們而言，只有那種意識形式才是意識型態的，即，在掩蓋的同時又顯露出置底的階級結構的意識形式，並使那種意識形式附加到現行的法律和統治秩序的合法化（legitimieren）上，才是意識型態的。<sup>109</sup>

不論哈伯瑪斯的詮釋是否有誤，在這裡可以看到，哈伯瑪斯試圖將意識型態的定義側重在對既有社會制度起著鞏固作用的意識形式，也就是說，他試圖打破這樣一種的想法：所有上層建築所反映出的意識形式都是意識型態，一概都是統治階級的觀念，都是保守的、應該拋棄的東西。說得簡單些，即使是錯誤的東西，也不代表其中的組成成份就不包含著真實的事物。

當然，這也不是什麼新東西，哈伯瑪斯這樣的批判立場，很容易讓我們想起黑格爾在反思自我意識的形成過程時所做的解釋，對自我意識而言既是自在又是爲意識而存在的對象，就是意識自身，自我意識對自身的批判和反思，總是對在前一階段形成的意識自身的反思與否定。「這個新的對象包含著對第一種對象的否定；新對象乃是關於第一種對象的經驗」<sup>110</sup>，因此，所產生的結果也「不會變成一個空無所有的結果，而必然地要被理解為對產生結果的那個東

<sup>109</sup> “Die Rolle der Philosophie im Marxismus”, in ZRHM, S.50.

<sup>110</sup> 《精神現象學》上卷，黑格爾，賀麟、王玖興譯，北京：商務印書館，1979，頁六十一。

西的否定；每一次的結果，都包含著以前的知識裡所包含著的真理」<sup>111</sup>。

這樣的過程即是一種辯證運動的過程，哈伯瑪斯認為馬克思在面對傳統哲學時也是依照這樣的原則而將之理解為意識型態，因此，哈伯瑪斯將馬克思曾提過的，在現實中實現哲學的意涵解釋為：通過反思的批判對做為意識型態的哲學進行揚棄，進而把握能夠做為解放力量的哲學。

對馬克思而言，由黑格爾所完成的哲學假想（das proton pseudos），獨自在絕對當中（im Absolutismus）形成了一個只是表面獨立於實踐的理論，但是，這種哲學的基本內容則向馬克思顯示出理性重建的可能及必要性。<sup>112</sup>

至此我們才能瞭解，哈伯瑪斯對於科學技術能夠做為意識型態的切入點，就在於科學技術的實證性思維在理論上得到優勢，而在現實上藉以取得合理性面貌，哈伯瑪斯並預測，技術的意識和國家的統治形式相結合的傾向，將以技術統治的意識型態進入人際互動的網絡中，為國家取得新的合法化基礎（Grundlage der Legitimation）。

總之，認為科學知識具有能讓人反思到自身處在意識型態中的解放力量的說法，在今日的社會狀況已不再適用，因為科學知識和意識型態之間的對立關係在脫離了反思的力量後，又將成為一種表面的假象關係。因此，我們需要對原有的意識型態的理論內容再進行理性的重建。

## 2·科學技術與合理性

〈作為“意識型態”的技術與科學〉一文，哈伯瑪斯先從馬庫塞（H. Marcuse）對韋伯（M. Weber）的合理化概念的分析做出發，主要陳述這麼一個論點：科學技術應用在生產過程中，不只是一種合理性（die Rationalität）實現自身的合理化的過程（Rationalisierung），更同時循之進入社會子系統與各領域中、進入國家的統治領域中，為國家提供了一個統治合法化的基礎，而人們在行動的制度框架（Institutioneller Rahmen）中，無法分辨關於技術問題與實踐問題之間的差別，因而人們只有修正的可能，而沒有選擇的可能。簡言之，科學技術做為解放的力量的同時，也成為禁錮的力量，禁錮人們從科學技術所形成的支配性世界中解放。

在韋伯那裡，理性或合理性概念是用來規定資本主義的經濟活動形式，指

<sup>111</sup> 轉引自 KHI, p.18, 原出處為《精神現象學》上卷，頁六十一。

<sup>112</sup> “Die Rolle der Philosophie im Marxismus”, in ZRHM, S.50-51.

的是服從於合理決斷標準的那些社會領域的擴大。

所有這些西方資本主義的特點之所以獲得了重要意義，歸根到柢，是因為它們與資本主義的勞動組織方式聯繫著。通常所謂的商業化、可轉讓證券的發展、投機的理性化、交換等這一類東西也是與之聯繫著的。因為，沒有這種理性的資本主義勞動組織方式，所有這一切，即便有可能，也絕對不會具有同等的意義，尤其不會有與之相聯繫，而產生的現代西方社會結構及其全部特殊問題。精確的核算與籌劃（這是其它一切事情的基礎），只有在自由勞動的基礎上才是可能的。<sup>113</sup>

資本主義精神的發展完全可以理解為理性主義整體發展的一部份，而且可以從理性主義對於生活基本問題的根本立場中演繹出來。<sup>114</sup>

簡單說，韋伯從一開始就不單純將「慾望」等同於資本主義的經濟活動，而「將本逐利」也不只是資本主義才具有的特徵，資本主義的發達，特別是在西方世界，其生產方式與體制得到確立，並能夠取得空前發展，其實和追求合理性的不斷實現自身的過程相關。

合理性概念反映在各領域，一開始先是社會勞動的工業化，後來進入到其他的生活領域中，也隨之出現都市化、技術化、籌劃化的傾向，或者是我們可以看到的，各種現代設施、制度的出現與形成，而這些情況中，都涉及了目的理性行動（*zweckrationales Handeln*）的實現。因此，我們可以看到，社會的不斷合理化是與科技進步的制度化相連的，同時社會制度也受到科技影響而發生改變，因此，這種改變一方面是社會活動的合理性的增長，另一方面則是對世界的解魅、俗世化（*die Säkularisierung*）。

不過，馬庫塞則認為，這樣的合理化過程，更包括了以合理性為名，實為將未得到承認的政治統治（*die Herrschaft*）混入其中、加以實現<sup>115</sup>。這樣的目的合理性，其實是讓反思和理性的重建脫離了實際的社會脈絡，脫離了全社會利害關係（*der Interessenzusammenhang*），而僅僅以對自然、社會的有效支配為其目的要求。因此，體現在行動上，關於各種策略的「合乎理性的」選擇，以及各種技術的「合乎理性的」運用，都只著眼在有效控管之上。

由此來看，目的理性行動本身的結構就是行使控制和監督，而依此原則而

<sup>113</sup> 《新教倫理與資本主義精神》，馬克斯·韋伯（Max Weber），于曉等譯，台北：左岸，2001，頁五一。

<sup>114</sup> 同上書，頁九二。

<sup>115</sup> “Technik und Wissenschaft als >Ideologie<”, in TWI, S.49.

建立起的諸社會子系統，也是一種進行控制和監督的系統。因此，馬庫色認為技術本身就是一種統治，一種方法的、科學的、籌劃中及籌劃好的統治<sup>116</sup>。說更明白些，技術並非是如我們所想的純然無雜的東西，它同樣是一種具歷史與社會性質的設計，依此而引導著人們。當人們欲通過認識或實踐來完成它時，人們的認識或實踐就需要先行設計一番。也就是說，將權力和行使權力的工具、媒介、系統、方法、制度或其他做出切割的方式其實難以成立，因為引導我們去實現支配的那個東西，本身就被包含在實現支配的技術工具當中。

馬克思主義曾經以為的，生產力做為解放力量的假設<sup>117</sup>，在伴隨科學技術進步而出現的生產力制度化增長的狀況下出現變化，除了讓理論自身的科學侷限性被揭露之外<sup>118</sup>，哈伯瑪斯更注意的是，科學技術能得到發展與有效應用，就是因為它自身是按照著「某一種」合理性的標準——即目的合理性——而增長。這樣的合理性本身同時具有雙重面貌，一方面它是批判的（kritisch），即對既存狀況的不合理情形的批判，它揭露出既存狀況中所出現的不合理的、多餘的壓制，另一方面它卻又是辯護的（apologetisch），它對做為功能上合法的制度化框架的生產活動有維護或是修正的功能<sup>119</sup>。

就這樣的觀點來看，我們即可知道，哈伯瑪斯肯認科學技術的發展與資本主義社會的發展，都是與目的合理性緊密相關，而這種目的合理性則是主導著社會合理化的諸種過程，而得到合理性形式的科學技術即能通過在經濟領域、

---

<sup>116</sup> “Technik und Wissenschaft als >Ideologie<”, in TWI, S.50.

<sup>117</sup> 就正統馬克思主義的設想，生產力和生產關係之間辯證發展的起初動力在於生產力的提昇，既定的生產力與既定的生產關係之間有一相應關係，生產力的提昇將改變與其相應的生產關係，一旦生產力的發展到了一定水平，既有的生產關係與更新了的生產力之間會造成一種對立衝突。可參考 *A Reconstruction of Historical Materialism*, J. Larrain, London: Allen&Unwin, 1986, pp.44-49.

<sup>118</sup> TP, pp.227-229。哈伯瑪斯在針對馬克思的勞動價值理論的討論中，認為馬克思在對價值與勞動間的換算時，只放在直接的、肉體的剩餘勞動與剩餘價值之間的換算，雖然馬克思曾提到勞動的組織化、機械化因素的合理化同樣也會提高生產率，但因為「無法在經濟上進行推論」而未將之實際納入計算。不過能否或該如何「量化」計算哈伯瑪斯亦未提出，在此，他是著重於「合理化的勞動能夠改變生產的前提」，而認為馬克思的計算方式只適用於既定的技術水平上的生產活動！

<sup>119</sup> “Technik und Wissenschaft als >Ideologie<”, in TWI, S.51. 具體來說，在所謂社會現代化或工業化的發展過程中，最常指出的問題是，建設與破壞往往成爲了一體兩面的事情，不過在肯定現代化、工業化爲社會必經過程中，建設所引發的破壞性行爲，往往是被視作一種「副作用」，在「兩害取其輕」的利害衡量中，很難僅因爲副作用而放棄現代化、工業化過程，但是我們可以在可預期的範圍內將副作用降到最低。

社會領域的適當應用與擴大，成爲主導我們生活方式的指標。

### 3·將實踐問題從中排除的意識型態

但，對科學技術的合理性的承認，我們也可以看到其反面，即理性與統治是難以分離的。我們從前面可以知道，理性與宰制的內在聯繫，就是《啟蒙辯證法》中所欲展示的核心論題，而馬庫色將之結合韋伯的合理化概念，將科學技術本身與政治統治相結合，進一步點出在現代發達工業社會中，技術與統治獨特的融合現象：生活中的解放與壓制成了一體兩面的事情。

過去明顯可見的壓迫形式與來源、意識型態的階級色彩都轉爲不明顯，同時資本主義社會的生產方式也因國家的主動干預與自我修正的特色，讓它過去的可能的經濟衝突被有效控制能力範圍之內，於是我們再也無法單純的從傳統的階級立場來判斷意識型態與否，因爲在晚期資本主義社會中的每一項理性決斷的形成的時候，都是對不合乎（目的）理性的想像之壓制，於是科學技術伴隨目的合理性，形成一種新型的意識型態。哈伯瑪斯進一步將新舊意識型態的特色做出區分<sup>120</sup>：

一、舊的意識型態以階級對抗形式，由統治階級進行明確的（不論是政治、經濟或文化上）壓迫、剝削方式，而技術統治的意識則不是以階級對抗的形式施加給另一階級的壓制上；

二、新的意識型態不以特定集團的利益旨趣爲己身引導，而是以目的合理性做爲自身的辯護標準，而這種目的合理性的運用將使自身脫離人們共同生活所形成的利益關係網絡而進行策略、手段等等的考慮。

簡單說，就是在不考慮到自身的所做所爲將對他人、社會造成什麼樣的影響下，去考慮何種方法能夠最好達成自己的目標，就是循著目的合理性而完成的行動的特色。

反映在技術統治意識中的，不是道德聯繫的顛倒和解體（die Diresmption eines sittlichen Zusammenhangs），而是作爲生活聯繫的範疇——全部『道德』的排除。普通的實證論思想使日常語言的互動坐標系（Bezugssystem）失去作用，而統治和意識型態就是在日常語言的互動坐標系中，在畸形的溝通條件下形成的，而且，也可以通過反思得到清楚的觀察。通過技術統治的（technokratisch）意識

<sup>120</sup> “Technik und Wissenschaft als >Ideologie<”, in TWI, S.90.

得到合法化的人民大眾的去政治化（die Entpolitisierung），同時也是人在目的理性行動範疇中以及在有適應能力的行為範疇中的自我具體化或自我對象化（eine Selbstobjektivierung），這就是說，科學的物化模式變成了社會文化的生活世界，並且通過自我理解贏得了客觀的力量。技術統治意識的意識型態核心，是實踐和技術的差別的消失。<sup>121</sup>

#### 4· 技術 vs. 另一種技術 → 技術 vs. 選擇

從韋伯對合理性概念中的曖昧不清出發，直到霍克海默與阿多諾甚至馬庫塞那裡，終於將合理性當中的弔詭之處揭露出來。關於理性與統治之間的內在聯繫，曾被馬庫塞回溯至人與自然之間的支配關係，對主客體關係的反省，而改變之道就在於我們對待自然客體的態度轉換，也就是不將之視做利用開發的對象，而是視為共同的伙伴關係。他曾在《單向度的人》中提出一種不同的想像，即關於壓迫的控制（統治）與解放的控制（統治）的區別<sup>122</sup>，而將人類解放的可能指向一個完不同於現實狀況的想像。

不過，關於馬庫塞所提出的另一種可能的想像，哈伯瑪斯則點出其困難：一種完全有別於現有科學技術，擁有全然不同定義、全新的科學技術的實現甚至想像是否可能？

哈伯瑪斯在這一點上相較於前輩是更為務實的，他認為批判性的社會理論既是從社會歷史條件中進行反思，並通過批判再將自身落實至社會之中，就不能再落回傳統那種具沈思性質，用獨白形式而建立起的哲學<sup>123</sup>。就現階段的社會發展狀況與條件來看，不可否認科學技術與目的合理性之間具有內在聯繫，而人類的社會勞動的結構發展也與目的合理性相關連，其所遵循的邏輯規則與解釋模式（das Interpretationsmuster）皆是相符應的，如果我們要從目的合理性以外的領域去尋找一套「新科學」，光是改變我們對待自然的態度，是無法達成的，甚至，我們必須將現階段所獲得與依賴的技術成果、對現行以理性形式組成的勞動方式做絕裂，以期實際獲取這門新科學<sup>124</sup>。

總之，哈伯瑪斯認為，如果在現實社會中能得出的只有這一套科學技術的

<sup>121</sup> “Technik und Wissenschaft als >Ideologie<”, in TWI, S.90-91. 此處中譯主要參照《作為“意識形態”的技術與科學》，哈伯瑪斯，郭官義、李黎譯，上海：學林，1999，頁七〇-七一。

<sup>122</sup> 《單向度的人》，馬庫塞（Herbert Marcuse），劉繼譯，台北：桂冠，1990，頁二三〇。

<sup>123</sup> “Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis”, in TP, p.2.

<sup>124</sup> “Technik und Wissenschaft als >Ideologie<”, in TWI, S.55-57.

系統，要在這一套系統之中是難以得出另一種不同的科技觀點，就算要在這一套系統之外得出不同的科技系統，也要有相應的物質條件的提供才有可能。

不過，哈伯瑪斯認為馬庫塞所提出的觀點深具啓發性質：

在人們的溝通行動尚未擺脫統治之前，自然界的那種仍被束縛著的主體性就不會得到解放。只有當人們能夠自由地進行溝通，並且每個人都能在別人身上來認識自己的時候，人類方能把自然界當作另外個主體（anderes Subjekt）來認識，而不像觀念論所想的那樣，把自然界當作一種他物（ihr Anderes），而是把自己作為這個主體的他物（das andere dieses Subjektes）來認識。<sup>125</sup>

而這樣的論點告訴我們，從主體與客體之間到主體與主體之間的關係觀點的轉換，在落實到人對自然界的關係之前，首先應該是先在社會中進行落實，也就是說在人際之間，應該要有一個別於以目的合理性為考慮的關係。哈伯瑪斯的這種想法，也就是依照他對勞動（Arbeit）與互動（Interaktion）這兩個基本範疇框架的劃分做出發。

哈伯瑪斯依據此範疇，認為勞動，或者目的合理性的行動及選擇為一端，而認為以符號為媒介的互動，或者溝通行動為一端，前者關乎的就是主體與客體之間的支配關係，後者關乎的則是主體與主體之間的人際往來與影響的互動關係。如此，當馬庫塞描述出科學技術進步所帶來的同時是解放又是統治的社會時，哈伯瑪斯即以此範疇出發，做出更為精確的區分：

科學和技術的合理形式，即體現在目的理性行動系統中的合理性，正擴大成為生活形式（Lebensform），成為生活世界的『歷史的總體性』（geschichtlichen Totalität）<sup>126</sup>。

依據此種範疇的區分，哈伯瑪斯認為，馬庫塞所說的解放方式將不是對另一種不同的技術的構想或實現，而是以對現行技術的應用之前的選擇，也就是在以符號為媒介的互動領域中的理性討論與行動作為一可行的替代方案。

## 第七節 勞動與互動

所以，我們可以這麼說，要區分勞動與互動之不同，對哈伯瑪斯的意義而言，是爲了要區分出人類的行動中，屬於工具或策略行動與溝通行動的不同，

<sup>125</sup> 《作為“意識形態”的技術與科學》，頁四五。部份譯詞已做更動。

<sup>126</sup> 同上註，頁四七。部份譯詞已做更動。

前者隸屬於技術的、自然因果律的、經驗科學的領域，而後者則是隸屬於實踐的、道德規範的、溝通理解的領域。簡言之，兩者所遵循的內在邏輯不同，因此不可相互化約。而且，就哈伯瑪斯而言，他更進一步的要指出，以達致相互理解為目的的溝通行動，是比其他行動更為根本、重要的。

哈伯瑪斯認為馬克思理論當中所說的勞動，是將人與人之間的互動關係定義成在生產與交換中所確立的關係，因而人類的活動被窄化為工具性的生產活動。並且，在哈伯瑪斯看來，馬克思以此種侷限性的生產活動概念做為他理論的核心與基礎，並成為分析歷史與社會發展時的準繩時，不論或多或少，都成為後來為人詬病的經濟決定論的誤解來源。

就此立場來看，若我們要清楚哈伯瑪斯如何將歷史唯物論重建為更普遍的社會進化理論，第一步就是要做範疇上的廓清，其基本策略即是將勞動概念明確劃入生產領域當中，將非按照生產領域邏輯、規則的要素自勞動這範疇中抽出，也就是互動範疇概念的確立。

如此兩相對照的方式之下，我們很容易就可以明白哈伯瑪斯的用意。因為與經濟相關的生產領域已從人類的一般生活領域中相對獨立出，自成一體系，也自有一套運作邏輯規律，因此，我們就該知道，經濟體系中的勞動或生產活動並非人類社會的全部，所以支持此系統的邏輯規律就算再完善，也無法、不應該無所節制的擴及運用到人類生活其他層面。哈伯瑪斯將勞動概念完全的隸屬於目的—工具合理性行動，為的正是要突出其他非以目的—工具合理性為指向的人類行動的重要性。在此，我們也可看到，哈伯瑪斯之所以要將理性再劃出目的合理性與非目的合理性的分別，就是為了擴展理性的一般面貌。如此，即使所謂的經濟決定論或歷史發展的必然規律再如何被強調，被此種預設所鎖死的未來，也將得到不同方向的可能性。

總而言之，勞動與互動的區分，同時是呼應了哈伯瑪斯在關於對科技發展的觀察與批判所提出的，技術與實踐的不同，即強調科學技術的思維是不同於實踐的思維。McCarthy 即曾表示，哈伯瑪斯堅持勞動與互動之間的異質性（heterogeneity）或不可化約（irreducibility）這一點，就是要避免技術與實踐、技術進步與生活的理性指導的混用<sup>127</sup>，而這個憂心對哈伯瑪斯而言並非空穴來風，而是從科技做為背景的意識型態（Hintergrundideologie）的根源中發現的。

當然，像哈伯瑪斯這樣的區別其實也並非他獨有之創見。最早我們就可以

---

<sup>127</sup> *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, T. McCarthy, Cambridge: MIT Press, 1978, p.36.



在亞里斯多德（Aristotle）那裡看到<sup>128</sup>。而事實上，對有關科學的、技術的知識和有關實踐的、倫理知識的區分，關於生產活動和實踐活動、必然與自由、實然與應然的區分，時至今日，都是我們在討論人類社會的道德規範時所要強調的不同。但，若只是簡單的沿用此種傳統，也只達到一個靜態的劃分，最多只是宣示了不同的理論領域中各自有不同關心的論題。不過，在不同領域中所關心的論題之間是否互有關聯？答案若是肯定，那麼它們之間又以何種方式在相互牽連並影響著彼此？這些問題都不只是單純的劃分領域就可以解決的。

### （一） 精神型塑歷程的三個基本範疇<sup>129</sup>

哈伯瑪斯從黑格爾耶拿（Jena）時期的課堂講綱中找到啓發，他認為黑格爾早期在講述精神的型塑歷程時所提出的三個範疇：語言（die Sprach）、工作工具（das Werkzeug）和家庭（die Fammile），可以做為研究社會及社會相關成員的自我同一與發展過程的基本架構。

在馬克思對德國哲學的批判開始，經過法蘭克福學派對批判的承續發揚，哈伯瑪斯再次的回到黑格爾的傳統之中，乍看之下也許是個奇怪事情。不過，若我們考慮到一個終懷關懷：社會的全面解放必然繫於每一個個體的全體解放，這種想法就必然會將我們把個體與個體、個體與社會之間緊密相連的關係納入考慮。在此一觀點上，我們看到的就是個人與社會之間，的確存在著某種關聯性，而哈伯瑪斯就是站在這樣的立場上，認為個人自我的形成與發展，勢必是與社會的形成與發展息息相關，他認為個人化過程唯有想成是社會化，而

<sup>128</sup> 亞里斯多德將人類諸種活動的最終所要達成的目標、終點稱做至善（to ariston），「一切技術，一切研究以及一切實踐和選擇，都以某種善為目標」（見《尼各馬科倫理學》（Ethika Nikomakheia）卷一，收錄於《亞里士多德選集—倫理學卷》，亞里士多德，苗力田編，北京：中國人民大學出版社，1999，頁三）。在此，就可看出他區分技術與實踐的不同。而亞里斯多德在討論德行時，更區分靈魂探索真理的五類方式，分別為技術（tekhnee）、科學

（episteenee）、明智（phroneesis）、智慧（sophia）和理智（nous）（同上，頁一三二-一四七），並更進一步說明了技術與科學和屬於實踐的明智的不同。按亞里斯多德的區分，科學的對象是不可變動的、永恆的事物，而可變動的事物，則是被創制或實踐的對象，不過二者不同：技術是依理性而創制以及生產可以被生產的東西，而遵循創制、生產之外的目的；而屬於明智的實踐則是種策劃，對非必然的、可變事物的策劃而非創制或生產，而良好的實踐則是以自身為目的。

<sup>129</sup> 此小節內容主要參考“Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.9-47. 以下引文之中譯部份參考『勞動與互動—對黑格爾耶拿《精神哲學》的若干評論』（收錄於《歐洲思潮引介》卷二，張君勸學會編譯，台北縣：稻鄉，民七九，頁三二三-三五六）。之後引註則於原文頁數後直接加註中文頁碼。

社會化過程也唯有想成是個人化<sup>130</sup>，才能同時看出兩者之發展及其關係。

再來，從德國哲學的發展上看來，黑格爾之所以從「自我意識」的形成做為開始，或說討論精神的產生，其實即是對康德對自我意識的先驗同一之預設的回應與批判，康德的預設讓主體只是一個自我指涉的基礎，伴隨每一個經驗、現象一同出現的抽象自我，是精神、主體立於上的基礎，而黑格爾則通過自我意識的辯證形成，將精神視為一個中介環節，讓主體在這個中介之中彼此照面、並形成主體，我們可以看到，這樣的型塑過程，就恰恰說明了一件事：做為主體自我，從一開始就並非獨立自存的、先於所有經驗的抽象概念。而事實上，這種關於自我形成的探討，亦涉及了社會實踐領域的問題：到底做為實踐的倫理主體，是一個獨立於他人、社會網絡的行動主體，靠著某些預先設定好的先驗準則而行動？或是一個具有和他人相關聯、有一建構過程的行動主體，在相互誤解與瞭解、絕裂與修好的往返過程中慢慢尋出、建立起自身的行動準則？同樣的，此亦涉及我們如何看待社會發展與個人發展之間的關聯，以及如何看待一個歷史且唯物的社會進化理論的重建。

在此我們可以理解到，哈伯瑪斯之所以要處理德國哲學傳統中，關於「自我」的討論，並非要回到抽象的、觀念論式的哲學脈絡，而是著眼於個人的發展其實是與社會的發展聲息相關，而黑格爾對精神型塑的辯證關係，恰恰向哈伯瑪斯展示了一種結構的可能性，他認為由這三個實存的意識（*das existierende Bewußtsein*）的辯證模式集合而成，可以讓精神的結構變得清楚可解<sup>131</sup>。當然，哈伯瑪斯為了避免回到傳統哲學的老路上，他強調道，是這三個範疇中的中所展現的辯證模式與關聯才決定了精神的概念，而非相反：

並不是那種在反省其自身的絕對運動之中的，那種順便也把自己展現  
在語言、勞動和倫理關係之中的，精神，而是語言符號、勞動與互動  
之辯證關聯，才決定了精神的概念。<sup>132</sup>

<sup>130</sup> “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.16. 頁三三〇

<sup>131</sup> “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.10. 頁三二六。

<sup>132</sup> “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.10. 頁三二五。筆者以為，哈伯瑪斯在此的研究方法是採和馬克思同樣的方式，即從組成概念的建構去看更普遍的概念或範疇。這裡對黑格爾的觀點的反置，在馬克思對黑格爾的批判中也曾出現類似的看法，不是較上層的抽象概念（如國家）決定了、分析出其下的概念（如市民社會、家庭），而是概念源起的物質基礎決定了概念的實質涵義。不過，哈伯瑪斯也認為，黑格爾的講綱架構本身就支持了這樣的論題（可參考原文之註釋三）。

### 1·家庭—相互性基礎上的互動—倫理關係辯證法

哈伯瑪斯首先對人之間的倫理關係做了說明，他引用青年黑格爾以愛人之間的關係的說明：

在愛裡分離的東西依舊，但它不再是做為分離的東西，而是做為統一的东西，而且（筆者註：在愛中）活生生的人感覺活生生的人。<sup>133</sup>

而在耶拿講綱中，黑格爾則將愛解釋成在它者之中（im Anderen）認識到自身的認識（das Erkennen）：

每一個東西（筆者註：指認識 ein Wissen）在與它者相對的地方，都與它者相同。來自它者（vom Anderen）的它的與自身有別（sein Sichunterscheiden），因此就是同它者（mit ihm）的它的與自身同化（sein sichgleichsetzen），這正是認識……<sup>134</sup>

哈伯瑪斯認為，在這個以愛為名的關係下，黑格爾還是從做為普遍及個殊的同一性（die Identität des Allgemeinen und des Einzelnen）的「自我」概念彼此關係的確立狀況下，來解釋自我在他人之中認識自身的關係，而不是直接從互為主體性的關係脈絡中來說明的，因此，黑格爾對在愛中所形成與確立的主體之間的關係的說明，其實是運動的結果。而哈伯瑪斯則指出，此結果之所以能確立，其實就是繫於自我的同一性之上的主體，彼此的關係是處在相互承認（in reziproker Anerkennung）的相互補充的聯結上。哈伯瑪斯並認為，當我們通過彼此的對話過程而清楚看到的這種關係，同時就是在邏輯的及生活實踐的關係之中展示出來的關係。

這種倫理上的辯證關係，哈伯瑪斯指出，黑格爾在『基督教精神』（Geist des Christentums）的斷簡殘篇中，曾用宗教上的刑罰（die Strafe）來說明<sup>135</sup>。一個破壞了倫理關係的罪犯（der Verbrecher）必然會受到罪懲，因為他將自身視為倫理整體性外的特殊個體，從而經歷了由自身所激起的鬥爭與敵意所帶給他的打擊，而自身從被排擠與隔離的生活之中而有的孤獨感，即從被他人排擠的生活中經驗到自身與自身異化時，就驅使著罪犯興起一種渴望，驅使他在與

<sup>133</sup> 此處轉引自“Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.16（原文引自 Jugendschriften, ed. Nohl, S.379.）。頁三三〇，譯文有部份更動。

<sup>134</sup> 同上註（原文引自 Jenenser Realphilosophie II, ed. Lasson, S.201.）。頁三三〇，譯文有部份更動。

<sup>135</sup> “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.17-18.

陌生的存有者的鬥爭之中，重新確認被否定的存有，也就是雙方的和解、承認（die Anerkennung）。而此一過程的結果都讓彼此在「在它者之中認識自我」的對話關係中，認識他們存有的共同生活實踐之基礎。

而在耶拿講綱中，則脫離這個犯罪的詮釋，以家庭中的成員的互動為例，而以「家庭財產」（das Familiengut）來做中介。哈伯瑪斯指出，這裡的倫理關係的出發點是主體與主體之間的敏感、易受刺激的關係，主體與主體之間將以承認為目的之鬥爭視為生死鬥爭，在相互輕視的自我堅持之中鬥爭，直到他們揚棄以自身為本位的個殊性後，這樣的鬥爭才告解除。同樣，此過程的結果，哈伯瑪斯指出，是在一個相互承認基礎上（即「在它者之中認識自我」的基礎）將彼此安置，也唯有在透過彼此承認彼此的狀況下，自我的同一性才得以可能。

哈伯瑪斯以黑格爾的「以承認為目的之鬥爭」（Kampf um Anerkennung）來說明這種倫理的辯證關係：

它（筆者註：指倫理的辯證關係）重建了做為倫理關係的對話情境中的壓制和復原。在這種僅能稱為辯證的運動中，一個被暴力扭曲了的溝通的邏輯關聯，它自身正遂行了實際的暴力。正是這種運動的結果才消除暴力，並且建立了對話性的「在它者中認識自我」的無拘束性（die Zwanglosigkeit）：作為修睦和好的愛。無拘束的互為主體性本身並非是辯證的，互為主體性的壓制和復原的歷史才是。對話關係的扭曲，是站在於裂變的與物化的符號因果性之後的，也就是說：（筆者註：對話關係的扭曲）是站在從溝通聯結中撤出、並隱身在主體背後起作用同時又是有效的邏輯關係之後的。<sup>136</sup>

在此，哈伯瑪斯認為黑格爾從精神中展開的倫理關係辯證運動，是從生活實踐的經驗中抽象而出，是做為對康德的道德主體脫離主體間相互關聯與相互承認的生活網絡的批判，我們可以看到，哈伯瑪斯欲從黑格爾的倫理關係的辯證中，開啓另一道德行動的出發點<sup>137</sup>。

---

<sup>136</sup> “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.17. 頁三三一，譯文有部份更動。

<sup>137</sup> W. Outhwaite 認為哈伯瑪斯在論述倫理學中所關注的倫理規範來源之問題，可以溯回早期作品中，區分策略性行動（其中包含了康德所說的道德行動）與溝通行動的不同（*Habermas: A critical Introduction*, W. Outhwaite, California: Stanford University Press, 1994, p16）。哈伯瑪斯認為康德因為先驗主體的預設，實踐理性的自主性也在預先一致化的框架中，將主體之間的可能關係、互動加以排除，因此，道德準則之所以能夠普遍有效，不是因為主體互動的結果，而是

我們可以看到哈伯瑪斯所欲強調的重點：

一、自我的形成，是在一個與他者發生一定關係的脈絡之中才得以可能，因此自我對自身的認識，就是在它者之中認識到自身；

二、這種在它者之中認識到自身的過程，就體現在倫理關係的辯證過程之中，而這個辯證過程即是一個為相互承認而鬥爭的過程；

三、這種以相互承認而鬥爭的過程，可以從主體間的對話情境過程中體現，是一種對話關係的壓制與復原的重建。

當然，倫理關係的辯證過程，仍然只是自我在精神形成過程中的一個面向，除了倫理關係之外，還有另外兩個與精神形塑過程有關的範疇：語言與勞動，及其辯證關係：符號表述的辯證及勞動的辯證。

## 2· 語言—符號表述—語言辯證法

在這裡的語言，還是指一開始孤單的個人的符號運用，是對自然事物進行命名的動作，還未涉及到主體與主體之間為了進行溝通而使用的語言的狀況。

一開始，語言表現在對自然事物的命名（die Namengebung）上，因為命名而讓意識和意識所面對的自然事物首度產生了分離。而在此之前，哈伯瑪斯用黑格爾的話來形容，精神就仍恍如在夢中，還無法清楚意識到自己所遭遇的自然事物所形成的圖象領域與自身意識之間的分別。因為命名動作與注意到命名動作，讓精神甦醒了過來，精神在記憶（das Gedächtnis）中清楚一件事：「它有能力去辨別並且同時重新去認知那個區別的東西」<sup>138</sup>。

語言是符號運用的、命名的形式，是意識的實存模樣，而語言當中要表達的觀念，則必須要通過回憶，才能讓意識自身知道，通過語言而被表達出來的內容為何。因此，「命名和回憶是同一事物的兩個方面」<sup>139</sup>。

因此，以符號為中介的語言，在命名的動作中，讓這個作為自然事物的名

---

道德準則預先存在於每個自立自足的主體之中，在這個預先的設準下，每個主體的道德行動就能在實際的生活中與其他主體達成和諧，在這一點上，哈伯瑪斯便視之為一種以目的合理性為導向的策略性行動（strategisches Handeln）的特例。在此，我們即可看到哈伯瑪斯對溝通行動與工具目的行動的原則性區分。“Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”，in TWI, S.20-23.

<sup>138</sup> “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”，in TWI, S.24. 頁三三六。

<sup>139</sup> “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”，in TWI, S.24. 頁三三七。

字的符號就有了雙重功能。首先，命名對於被命名的對象與我們之間，是標示出被命名的自然事物與我們的關係；其次，命名對於我們，則是標示我們做為語言的意識，在命名中被表現為客觀的意識，同時在這個符號之中，我們也被經驗為主體：

語言就必須完成這重雙重的媒介：一方面，把直觀的東西溶解並保存在那種表象了這種直觀之物的符號之中，另一方面，一個意識對於它的對象所採的距離，在這個距離之中，那種在符號上而自行建造起來的「我」就同時是與東西同在也與「我」的自身同在的。<sup>140</sup>

因此，對精神的型塑而言，語言的範疇就成了第一項要件，而且即使是還未進入主體與主體之間的互動網絡，通過語言所建立起的主體，也不會是一個孤立於世界的先驗反思的主體，相反地，通過語言的範疇，自我與自然皆同時能夠在自我的世界中建構起來，形成一個整體的世界秩序。

所以語言是第一範疇，在這個範疇之下，精神就並不是一個內在的東西，反而是被想成是一個既不內在也不外在的媒介。在這裡，精神是一個世界的道理而不是一個孤單自我意識的反映。<sup>141</sup>

### 3· 工作工具—勞動過程—勞動辯證法

關於勞動，在黑格爾那裡，指的是使實存的精神有別於自然，一種欲望滿足（die Triebbefriedigung）的特殊方式。勞動與語言的表現有其類似之處：語言做為中介，打破了無中介觀念的命令，將混亂整頓為可鑑別的事物；勞動做為中介，打破了無中介欲望的命令，持續中止所謂的欲望滿足的過程。符號表述做為語言的媒介，用命名的方式將不斷流動、變換與消逝的、對事物的知覺保留在概念環節中；而工具做為勞動的媒介，以工具使用的方式將人們的欲望與享樂保留在被施予勞動的東西之中。通過符號，自我得以再認知自身；通過工具，自我得以掌握使自然順服的規則。

但，即使類似，勞動所開展的辯證與主體和客體之關係，仍是不同於語言所開展的表述（die Darstellung）辯證：

一開始的時候對自然的征服並不居於自我繁衍的符號之下，而是反過來，是對主體的征服屈居外在自然的暴力之下。勞動要求直接欲望滿足的暫停；它在那些自然加諸「我」上的法則之下，而把創造成就的

---

<sup>140</sup> “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.25. 頁三三七。

<sup>141</sup> Ibid. 同上註。

那種能量 (Leistungsenergien) 給傳送到勞動所施的對象之上。<sup>142</sup>

表述的辯證法是由主體創造出自己的符號來為對象命名，而勞動的辯證法則不同，存在著欲望的主體想要得到的滿足，是無法直接從自身創造出來，而必須從自然那裡獲得，因而要透過對自然的勞動來間接獲得。因此勞動就是存在著欲望的主體須先暫停對自身欲望的滿足，以不直接滿足主體欲望的工具為中介，順著自然因果律，從中獲取能夠滿足欲望的對象，也就是以「將自身做成物」(Sich-zum-Gegenstande-Machen) 的方式，同時將對象做成為能夠滿足自身的對象，或用馬克思的話說，這表現為勞動的對象化，即人在勞動中將自身外化為勞動產品，甚至最後人的勞動本身也成為對象<sup>143</sup>。

主體為客體命名的過程中，達成了命名的意識 (das namengebende Bewußsein)，它通過語言形式、帶著語言的形式返回自身，以建構起用符號表現的主客體之關係結構。同樣的，主體藉著通過勞動，以「技術的法則而迎接了那種非其勞動所欲求的收穫」<sup>144</sup>，讓自身從自身的物化中走出，同時也返回自身，成為狡詐的意識 (das listige Bewußtsein)，而這過程即以一開始將自身做物的方式，反過來讓自然為自身而勞動的過程，並以此建立起主體對自然世界的掌握與支配關係結構。

在這裡，哈伯瑪斯同樣引用黑格爾來解釋狡詐的意識如何在勞動的過程中，從順服於自然到征服自然的轉變：

在這裡，欲望（指存在著欲望的主體）全然從勞動之中徹離了出來。它任由自然自己勞動著，靜靜地觀看，而僅用一些力氣來支配全部的東西：狡詐。暴力（指自然的暴力）很大程度都受到來自犀利的狡詐的攻擊觸犯。<sup>145</sup>

至此，我們可以瞭解到，其實命名與勞動說的都是主體與客觀自然世界的關係，命名是思維的、認知的主體同自然的關係，而後者是則是勞動的、生產

<sup>142</sup> “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.26. 頁三三八。

<sup>143</sup> 〈1844年經濟學哲學手稿（節選）〉，節自《馬克思恩格斯選集》卷一，頁三九-四四。

<sup>144</sup> “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.26. 頁三三八。

<sup>145</sup> 此處轉引自“Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.27（原文引自 Jenenser Realphilosophie II, ed. Lasson, p199）。頁三三九，譯文有部份更動。

的主體同自然的關係，總之，此二範疇所建立起的辯證關係，是不同於倫理關係中的主體與主體之間的辯證關係的。

不過，兩者必須被區分出來，就是因為從精神型塑過程中來看，命名意識看待精神客觀性的立場和狡詐的意識是不同的<sup>146</sup>。表述的辯證中，精神以直接創造與通過符號化的語言表述而得到與理解自身客觀性的實存，意即做為客觀實存的語言，它是主觀精神力量用來維繫與理解自身的客觀性的中介（當然，若放到主體理解彼此的狀況中，就涉及了倫理關係的辯證了）；而在勞動辯證中，精神則是以通過工具將自身做成物的方式，藉由順服自然因果律的方式反過來掌握、控制自然，在這控制的歷程當中，它將自身放在與該歷程相對立的位置上：「關乎客觀精神力量的自然的狡詐性，擴張了主觀的自由」<sup>147</sup>。也就是說，在這樣的經驗中可以發現一種雙重性的結果：精神越是能夠以工具來掌握自然的運行歷程，也就是越能順服於自然律則時，自然就越是能夠為我們所用，如此，精神就越是在勞動過程中花費越少的精力與時間，能在勞動過程中佔越少的位置，也就是從勞動過程中解放出來。因此，狡詐的意識在以工具為中介的勞動過程中，即是以越順服的方式來達成自身能夠從自然、勞動過程中解放出來。

## （二）精神型塑歷程的統一

上述精神型塑歷程的三方面分析，說明了一件事，即「自我同一性」並非是這個歷程的預設，而是這個歷程的結果，也就是說，命名的、狡詐的與相互承認的意識並不是這個辯證運動的預設，而是這個運動的結果，在這裡，哈伯瑪斯在黑格爾那裡找到了一個在理論上沒有預設的開端<sup>148</sup>，因而避免了尋找一個不變基礎的、事先預設好的形上學傳統的老路。

那麼，接下來的問題就是：這個通過三個異質的型成模式而確立的精神型塑歷程的統一性（die Einheit）又是如何<sup>149</sup>？三個辯證運動所形成的自我意識三

<sup>146</sup> 此處（同上註），哈伯瑪斯也有提到，除非在某些約定俗成的極端狀況下，語言被當成工具使用，此時語言就與勞動過程中的工具是一樣的，只是它宰制的並非自然，而是人們的意識思維。這裡可以讓我們回想起意識型態的作用。

<sup>147</sup> 同上註。

<sup>148</sup> 一個沒有預設的開端，宜理解為不是在先於經驗或超出經驗領域的地方安置一恆定的基礎，比如，黑格爾將主體的自我意識形成設定在回憶的「反省」之中，而此意識則是連結到已置於現實之中的自然意識，而馬克思做為其出發的勞動主體，也是連結到既有的物質、社會及歷史條件中而形成。

<sup>149</sup> “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.31.



方面，儘管為精神的三個方面，很明顯的，這三個方面彼此之間的連繫，只單就某一側面的同一性的辯證運動之中並不能說明清楚，因而必須以更普遍的觀點來看這三方面之間的關係。

關於此一提問，哈伯瑪斯的回答有二：第一，三個模式的統一性首先展示在語言網絡之上，語言是精神形成的第一前提，同時亦為另兩個範疇之共同前提；第二，關於另外兩個範疇的關係，我們可以從自我同一性、精神的制度化展現上看到兩者間的統一，最明顯的可見的具體形式，就是法律的形，哈伯瑪斯視之為勞動與互動辯證歷程交織的結果。我們可以從這兩點之中看出：這樣的統一並不從另一個外加於三者之上的目的與律則來達成，而是以它們之間所固有的內在聯繫為條件而構成了一個社會整體。

首先，為何語言會取得第一前提？哈伯瑪斯看到的是，黑格爾在說明語言作為特定文化傳承系統，在此群體中所發揮的功能，也就是說，在一個族群、團體的文化的承繼過程中，符號化的語言文字就成為其中的傳承形式。

在哈伯瑪斯看來，黑格爾將符號化的語言有所理據地（mit Recht）引入為抽象精神的第一決定：

語言僅僅是一個民族的語言……。它是一個普遍的東西，在已承認的東西，在依自身所有方式的意識中發出回聲的東西；每一個說著話的意識，都會在這裡面直接地變成另一個意識。同樣地，它依其內容，在一個民族之中才成為真正的語言、成為每一個人所認為的這個民族的發音。<sup>150</sup>

我們若從語言這裡來看，當語言作為文化的傳承者，它就走出孤獨主體的使用、命名範圍，進入了群體之中，以哈伯瑪斯的話說，就進入了溝通性的行動網絡之中，我們若從得到承認的倫理關係這裡來看，人與人間互動的網絡也是被符號化的語言所充滿著：

作為文化的傳承，語言進入了溝通行動；因為正是這種從傳統中生出的、互為主體有效且持續的意含，才允許相互性的指向，也就是，互補的行為期待。所以，互動依賴於被熟悉了的語言溝通。<sup>151</sup>

---

頁三四一。

<sup>150</sup> 此處轉引自“Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.32（原文引自 Jenenser Realphilosophie I, ed. Lasson, p235）。頁三四二，譯文有部份更動。

<sup>151</sup> 同上註。

同理，在勞動那裡，我們可以區分兩種類型的勞動，即單獨運作的工具使用的勞動，以及在分工協作網絡下的社會勞動，前者同樣依賴於符號化的語言使用，後者也同樣被引入帶有相互性之語言符號的互動網絡之中：

工具行動，它一旦是作為社會勞動在實際精神的範疇之下湧現的，那麼它就被埋進了互動的網絡之中……那種需要工作工具的孤立的行動的施行，也是有賴於符號的，因為動物性欲望滿足的直接性不能在沒有命名意識的距離化的情況下而從可予鑑別各種對象之中突然出現。<sup>152</sup>

因此，我們可以從這一層面清楚看到，在精神當中，語言範疇與勞動、互動這兩個範疇之間相互浸透的關係。

其次就是勞動與互動這兩個範疇之間的連結問題，若抽去語言符號的使用所形成的總體性質，它們之間的關係其實難以辨識。

哈伯瑪斯認為，互動範疇中所制度化並成為持續的規範（die Normen），是在文化傳承的框架之中、在互補的行動網絡中形成的，而勞動範疇中所得出的技術性律則（technische Regeln），卻是在自然生成過程的掌握中而形成的。即使從前面可以看到，技術性律則能夠被我們所辨識、所使用，甚至建立起一套律則網絡，不能否認是一定程度地依賴語言的溝通做為形成的條件，但兩者之間使用語言溝通的法則卻是完全不同，簡言之，在互動網絡中的行動規範與在勞動網絡中的技術律則，它們所遵循的律則從內容上來看是根本不同的。也就是從這一點上，哈伯瑪斯才堅持互動與勞動之間的不可還原的異質性。

兩者之間的連結，哈伯瑪斯是從法律規範（Rechtsnormen）之中尋得。

一方面，在法律規範之下，個人與個人之間那種社會性的有來有往的互動形式，首次「通過相互承認的制度化」<sup>153</sup>，將每個人化為法人（Rechtsperson）而被確立起來。但另一方面，這樣的相互承認的制度化，卻不是將這種承認直接連結到我與他這個人身上，而是以肯認與我、與他者相關聯的「物」之上，也就是說，我與他之間是透過交換，對在交換之中所獲得的所有物（der Besitz/das Eigentum）的承認，即透過對私有財產的承認為一個中介，間接的承認了我與他這個人法律面前的平等、不可侵犯：「互動所立基於茲的相互承認關

<sup>152</sup> “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.32. 頁三四二-三四三。

<sup>153</sup> “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.33. 頁三四三。

係，是在把那種在勞動產品的交換之中被置定的相互性給制度化起來，在這樣的方法之中，才被規格化的」<sup>154</sup>。哈伯瑪斯更質言之：「自我同一性，那種被法律所認可的自我意識，它的制度化是被理解成兩個歷程之結果的：勞動和以承認為目的之鬥爭。」<sup>155</sup>

## 第八節 主體性與互為主體性

我們從上一節關於精神型塑歷程的說明中，看到哈伯瑪斯在區分「勞動」與「互動」兩個範疇概念的同時，也可以看到他建立其批判性的社會理論時所強調的幾項重點：首先是發展過程中三個範疇不可化約特性，其次即是三個範疇之間的內在關聯（同樣，在其中我們亦可看到，哈伯瑪斯會視語言範疇本身因其普遍與浸透性而能夠做為社會行動的研究起點的原因），第三則是明確揭示人與人之間的相互關係網絡為社會的基本規範結構，這是有別於實證性科學領域中被確立下來的描述性、技術性甚至是支配性的結構。筆者以為，這三個重點即成為哈伯瑪斯在重建以解放為旨趣的批判性社會理論的重要原則，亦是在重建歷史唯物論時的重要線索。

關於不可相互化約的原則，是因為自我同一性的發展歷程的三個面向，其經驗內容、中介範疇的不同，彼此雖然相互浸透交織，但是仍不可相互化約，當然，當我們注意到不可相互化約的特性時，我們就應該想到，在三者之間達到統一的過程中，如何不讓其間的差別不被消滅與壓制的問題，這是第一點提供給我們的線索。

而關於三者之間的統一關係，我們可以從符號化語言的表現中加以觀察，不論是做為獨立的主體在使用符號來指稱、辨識，或是置於相互關係網絡中的主體之間，使用符號來相互溝通、理解、認識彼此，或者又是進行獨立的工具使用的勞動以及參與社會網絡的分工合作式的社會勞動，這些過程我們都可以（甚至是必須）從各種以符號化的語言形式的表述內容中加以觀察，這是第二點提供給我們的線索。

從發展歷程中，讓我們看到以「主體—客體」為主的關係模式和以「主體—主體」為主的關係模式之不同，並且要小心不可混淆或忽略兩者之間的差異，在此倒先不用去追問哈伯瑪斯是否對這兩種關係模式誰優誰劣給出任何評

<sup>154</sup>“Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.35. 頁三四五。

<sup>155</sup> 同上註。

價，而是重在指出它們的關係模式與經驗內容就是不同，若為了理論體系的同一或完整，而忽略或化約了任何一方，都將造成範疇的混淆，或者是將不同領域中的方法原則的誤植移用，這是第三點提供給我們的線索。

而筆者以為，這三點線索若再聚焦於對社會的批判性理論的重建上，我們就必須先瞭解到，哈伯瑪斯對針對勞動與互動的範疇上的區分，一方面是要從對傳統哲學所預設的主體性的反思中，指出此一預設的侷限，特別是當我們在討論與社會及社會成員相關的實踐性問題時，即會明白看出此一預設所產生的副作用；另一方面我們也將從哈伯瑪斯通過語言結構所欲呈現在我們眼前的，即通過主體性向互為主體性的過渡中，建立起一個「基於相互性的社會互動」為社會的基本規範結構的理論。

### （一）傳統主體性哲學

當然，主體意識的覺醒，我們可溯及笛卡爾（R. Descartes）為代表的理性主義的出現，他最有名的一個命題：我思故我在（Cogito ergo sum），做為傳統形上學與知識論的出發點，「確立了人以其『自然之光』為主體的思維」<sup>156</sup>。若從歷史的軌跡發展上來看，我們甚至可以說，從十四世紀起，自文藝復興（Renaissance）開始，接著馬丁·路德（M. Luther）的宗教改革，直到啓蒙（die Aufklärung/ Enlightenment）運動的開展，一脈相傳的是對於理性主體的重視與提昇，至今我們所強調的理性，一直都是與主體緊密相關，理性之於人類一直都是使人與動物有別的一項特徵，而這一點明顯亦是哈伯瑪斯所重視的。

在〈現代性：一個未完成的方案〉<sup>157</sup>一文中，哈伯瑪斯將現代性（Die Moderne）一詞視做一個與古代相對立的新時代的意識，並將理性當做現代性的標誌，他視現代性的哲學意義就在於人從蒙昧之中解放的進步過程。不過，在社會發展的過程中，我們就會看到一個之前所提過的問題，若這個社會即是依照人類理性，或者說依照合乎理性的認知、組織方式而發展實現，在經過韋伯、法蘭克福學派對「合理性」的一體兩面性的分析後，似乎就會對以理性為中心判準的世界觀產生懷疑。不過，對於哈伯瑪斯而言，這種批判的態度，將批判的矛盾指向理性自身的方式，其實正是理性的特性之一，是理性對自身的不斷的反思與批判的過程，但在反思批判的過程中，若是因此完全的否定或拋

<sup>156</sup> 〈「現代性」議題的兩個面向〉，曾慶豹，*哲學與文化*，第十八卷第十二期，台北，1992。

<sup>157</sup> “Die Moderne, ein unvollendetes Projekt : philosophisch-politische Aufsätze“, in *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt : philosophisch-politische Aufsätze*, J. Habermas, Leipzig: Reclam, 1994, S.32-54.

棄理性做為社會發展時的核心判準，我們可能會付出「將嬰孩與髒水一併潑出」的代價，或說付出轉為「一種新的非理性主義」的代價。

在此我們尚且不論關於哈伯瑪斯為了捍衛現代性的論辯，而是要指出，對於哈伯瑪斯而言，理性主體這個核心絕對應予質疑、批判，但對理性主體的批判轉為徹底的懷疑、甚至是拋棄理性核心，則將落入另種極端。

更簡單的說，哈伯瑪斯是一個對合理性觀念有所批判的支持人，首先，他所批判的是實證性科學的理性觀點，也就是視自身為「唯一」有效的知識形式的那種無反思性的理性觀點，那種強調主體以自身的理性能力來描述、解釋世界，以此連結起外部世界的觀點，可以說就是主體哲學或意識哲學（philosophy of consciousness）的片面表現；其次，他也認為前述這種本來只為方法論上的認知觀點，卻超過其限制，無所反思的實現在整個社會之中，導致合理性的實現自身過程中，將合理性片面化理解為工具或目的性的理解，在自然上強調了對自然的駕馭，在人際上轉為支配控制的關係<sup>158</sup>。

筆者以為，在《知識與人類旨趣》中，哈伯瑪斯從康德、黑格爾及馬克思的知識批判的考察中，即試圖展示目前的實證性科學思維背後的旨趣，即是以理性思維主體的能力為確定不疑的出發點開始，但同時哈伯瑪斯所欲指出的，卻同樣是從這一理性的批判中可得出的另一面啟示，即理性通過自我批判而實際展示出自身的侷限性與自身所欲達成的理念<sup>159</sup>。未能識清這樣的侷限，可以說就是理性的片面且無所節制發展的結果。當我們在討論實踐問題時，若不能走出源於認識方法上所設定的，主體對客體的單向支配關係，進入一個有既定的歷史文化條件所決定的社會網絡，即一個包含著由此背景灌溉而成的每一位具體實存的主體成員所組成的社會網絡，則我們將無法解釋，在社會真正循著某一個合理性軌跡著實現著它自身的進步時，為何人們又將對這樣的實現過程要繼續進行批判與否定，而我們更無法解釋，這樣的批判與否定的來源並非來自理性的對立面，而是來自於理性自身。

我們知道，首度提出批判概念的康德，曾在〈答「何謂啟蒙」？之問題〉一文中對啟蒙做一定義：「啟蒙是人之超脫於他自己招致的未成年狀態（self-incurred minority）」<sup>160</sup>。所謂的未成年狀態，意指依靠他人的指導，而非以

<sup>158</sup> *Understanding Habermas*, Erik O. Eriksen and Jarle Weigard, London and New York: Continuum, 2003, p.2.

<sup>159</sup> KHI, pp.3-5.

<sup>160</sup> 〈答「何謂啟蒙」？之問題〉，康德（I. Kant），李明輝譯，*康德歷史哲學論文集*，台北：聯經，2002，頁二七。

自身的能力來獨立求知，而之所以為自己招致，是指這樣的未成年狀態，並非是因爲「缺乏」獨立求知的能力，而是在於「沒有勇氣去使用」本身就已具備的能力。從這裡可以看出，主體的能力且是理性的能力，在一開始便是肯定的，相對地，我們所面對的對象是否爲真或爲假，則非肯定的。因此康德的批判路徑是取「認識主體在獲得知識前，要先了解主體的認識條件」這個方法，也就是說，當我們要開始認識東西時，就必須先知道我們的認識何以可能，若更精確一點來說，便是我們獲得知識如何可能，同時還要確定自身所獲知的知識亦是普遍必然有效的。

先不論這樣的開端是否穩固，使用理性轉回針對理性自身的批判方式，在哈伯瑪斯看來，其積極意義就在於理性對自身進行批判性的反思的開始。這種理性對自身進行批判的過程，即辯證的過程，哈伯瑪斯同時指出兩面的結果，一方面是讓我們看到人類的理性在認識或實踐能力上的界限，一方面也向我們展示理性的理念，就是要將自身朝向一個更加透明清楚的全面合理性趨近。

不過，康德爲了從主體這一方保證知識的普效性，其論證路徑是將認識條件的奠基在一個先驗的認知主體之上<sup>161</sup>。當然，這說明了我們對客體的認識即知識的構成，在一定程度上涉及主體的主觀性條件，也就是確認了我們理性認識的界限，但另一方面我們也看到，在此所確立下來的普遍必然性，其實是藉由客體通過此一先驗主體的改造後而成爲一種嚴格的知識，因此對於知識的普遍必然性的保證，不在於我們對於對象的現象或本質的認識，而是這個先驗主體的認識條件與能力的確立。若再更簡單一點說，主體成爲自然的立法者，這代表了先驗主體對客觀對象的全面征服，這在哈伯瑪斯看來，實證性科學所承繼、發揚的即是這一側面，即主體的能力的不斷膨脹。而康德的知識批判的缺陷，在黑格爾對康德的批判中被揭露了出來。

首先，黑格爾認爲康德的批判路徑將陷入一種循環（circle）：一個「正在認識的」主體要知道所獲得的知識是否穩固，要先知道自身認識成爲可能的條件，但是，當「批判」本身也是一種認識時，我們又如何用批判的認識來認識批判呢？在此，黑格爾以游泳爲例，認爲要在認識之前先認識認識的能力，就像在下水游泳前先學會游泳一般，這種要求無法達到，因爲這種要求本身就包含在目的之內。哈伯瑪斯贊同這種看法，因爲這種試圖找出最原初的基礎的嘗試，最終將導向一個絕對的、終極的起始奠基，但這樣的最終論證將落入一種

<sup>161</sup> 而康德這樣的批判路徑，同樣也應用在關於實踐的批判性考察上頭，哈伯瑪斯對於康德在談到道德行動時，引入一種抽象普遍的道德律的方式，同樣將其錯誤的根源指回此一先驗主體的設定。此部份說明可參考 TWI, S.20-23.

自我矛盾的困境中<sup>162</sup>。

因此，這種在知識批判中所出現的困境，黑格爾放到反思經驗之中，以現象學經驗形式來加以說明<sup>163</sup>：我們在意識中所意識到的，即是認識活動所形成的一種循環，這說明了此一認知主體的認識總是依賴著先前的東西。因為，人們是從「回憶」之中，意識到自我意識在反思中形成，同時也意識到這樣的回憶就是與那先前的東西，不論是與自然意識相連，或是從感覺確定性得出的經驗相連。

簡言之，康德對認識批判的追問中所形成的、先驗性的認知主體的預設，黑格爾則藉由反思活動的說明轉成爲一個在意識中進行反思的認識主體。在這裡，哈伯瑪斯認爲黑格爾的對認識批判的批判，並不應該讓「批判自身」被放棄，應該被放棄的應該是錯誤意識（false consciousness）<sup>164</sup>，也就是說，哈伯瑪斯認爲「自己批判自己」這樣的要求不應該被放棄，應該被放棄的是，通過批判自身而顯露出（在先前被假定的）自身有誤的部份，否則黑格爾的批判最後也只是落入一種絕對的懷疑的立場。

對知識預設的批判固然有其合理性，不過黑格爾用在意識之中的回憶與自我反思的批判路徑，卻將知識批判的理論推向極端：黑格爾最後用絕對知識來等同批判意識，但他自身卻未曾證明這樣的論斷是否成立<sup>165</sup>。哈伯瑪斯認爲，在黑格爾那裡所出現的最大問題，則是用一個超越在知識批判之上的「絕對知識」做爲不斷重覆上升的反思活動的最終結果，因爲黑格爾的批判總是在自我意識之中的自我反思，那個先前所依賴的東西最後成了一個凌駕批判的東西，成爲包含批判於自身之中的東西，因此批判得以可能，總是在意識之中，以回憶與反思的方法進行，那個無預設的起點成爲終點，精神成爲封閉的體系。

哈伯瑪斯認爲黑格爾在耶拿時期之後便放棄前節曾提及的理論架構，即放棄主體形成的三種不同範疇，就是因爲黑格爾屈服於「同一性哲學」（Identity-philosophy）的設想，即主體與客體、思維與存有一致的預設<sup>166</sup>。他設定了一個人類與自然的最終統一，或說將主體與客體的統一導向絕對精神主體，如此，當我們通過精神現象學的反思經驗的辯證軌跡，依此而形成的批判意識或精

<sup>162</sup> KHI, p.7.

<sup>163</sup> KHI, pp.8-9.

<sup>164</sup> KHI, p.9.

<sup>165</sup> KHI, p.19.

<sup>166</sup> *The Restructuring of Social and Political Theory*, Richard J. Bernstein, London: Methuen & Co Ltd, p.191.

神，就在這個絕對的目標預設下前進，直到「現象學真正達成其宣稱的目標，絕對知識時，它就使自己成了多餘的。並且它還反駁了由知識的批判所提出的進一步的追問，即使此追問的觀點是它唯一合法化的過程。」<sup>167</sup>

當然，我們在前節可以看到，哈伯瑪斯從早期黑格爾的作品中看到一個別於康德的先驗主體的預設起點，即關於精神形塑的三個範疇的辯證發展，就哈伯瑪斯看來，黑格爾放棄了繼續發展一個有別於傳統哲學預設（即建基在主客關係之上的預設）的相互主體性的倫理性網絡（即主體與主體之間爲了承認而進行鬥爭的相互關係的預設），轉而選擇發展一個絕對精神邁向同一的自我辯證歷程，就在於這種精神與自然的同一做爲其預設及運動之結果，此一預設就成了錯誤理解之根源：

在黑格爾那兒出現了一個不幸的誤解：反對僅只是理解的抽象思維之哲學理性所提出的宣稱的理念，這種理念等同於奪去獨立學科們的合法性（legitimacy），即它們被宣稱爲獲得一個普遍科學知識立場的哲學奪去其合法性。<sup>168</sup>

哈伯瑪斯認爲，馬克思對黑格爾的批判的積極面向，就在於他沒有接受黑格爾的最終預設。在黑格爾那裡，自然消失在精神所構築起的真理世界之中，精神成了絕對的、第一位的東西，但馬克思則指出，兩者相比，自然界才是人類的自我意識、精神形成的來源，一個不可化約到精神之中的物質性條件。

但，若有一個自然對象的出現，似乎又出現了主客之間的對立如何調和的二元問題。不過，馬克思的批判比前人更往前一步的地方在於，雖然強調自然之於人類有其客觀自存性，但他也未曾忽略到傳統唯物論者在談論自然世界時的問題，即對於人類的主觀能動性的考慮在傳統唯物論者那裡付之闕如。因爲在傳統知識論的討論中，之所以有自然與人類或說主體與客體之間的對立調和的問題，就在於一開始我們是以從客觀的經驗角度來理解對象，而不是把它們「當作感性的人類活動，當作實踐，主觀地」<sup>169</sup>來理解對象。這一點可以說就是黑格爾對康德的知識批判中帶給我們的啓示，主體對客體的認識一方面爲客觀的，一方面又是主觀的：一方面是客觀的，是因爲主體通過認識活動，將自身對客體的認識外化爲可辨識、再確認的客觀概念；一方面又是主觀的，是因爲我們對客體的認識即是客體展示在我們的主觀認識之中。再更簡單點說，在

---

<sup>167</sup> KHI, p.23.

<sup>168</sup> KHI, p.24.

<sup>169</sup> KHI, p.27.



認識過程中的概念是主觀認識，又是客觀對象。

當然，這種關於認識的辯證循環過程，就是馬克思從黑格爾的理論中所承繼而來的核心精神之一，但馬克思不單單將之視為抽象精神的辯證活動，而是具體化地在人類整體的歷史性、社會性活動之中進行考察。因此馬克思所說的自然，一開始就不是自然科學所說的那種自身無涉及中的純粹觀察對象，而是一個「從自然內裡引出人的自然本質，同時又包圍著人」<sup>170</sup>的自然界。簡單一點來說，我們一開始所討論、所關心的自然，就是一個已經在實際的生活中與人類相遇的自然，我們在這個環境之中一方面改變自己來適應著它，同時也改造它來與自己相適應，這個自然就是在我們實踐活動中開展出來的自然；同樣的，主體在一開始也不是先驗的主體或是在僅僅在意識之中自我反思的主體，而是一個在既定的自然與歷史條件的世界之中、構造世界的主體，或者說是在歷史之中勞動著的主體，即類主體。哈伯瑪斯指出，馬克思通過社會勞動揭示了「客觀上為主觀自然的人與做為包圍人的客觀自然的綜合」<sup>171</sup>，換句話說，這種綜合，指的是「在歷史中生產自身的類——主體的完成，是經驗的且先驗的完成」<sup>172</sup>。

哈伯瑪斯認為，馬克思抓到人類精神型塑歷程中以社會勞動為中介的辯證關係，展示出通過勞動而達到同一的勞動主體，不過，這樣的勞動主體僅仍未走出意識主體的範圍：

他（筆者註：指勞動主體）在自己的生產中意識到自身，或說是在類一般的自我—生產活動中意識到自身，而且是在知道自身是由「全部迄今的世界歷史的勞動」所產生的時候，才能意識到他自身。<sup>173</sup>

由此而更進一步引發的問題是，馬克思未能進一步的從社會勞動中辨識出由單一主體網絡出發、並工具為中介的生產活動，以及由主體之間的相互影響、溝通的網絡關係出發、並以符號化的語言為表現形式的互動為中介的溝通行動，這兩者之間的不同，因此當馬克思將勞動歸結為生產活動，而社會勞動的辯證運行被放到生產力與生產關係的辯證運動之中來理解時，關乎社會實踐問題或關於人類解放的提問，會歸結至經濟決定論甚至機械論之中做解決，便不難想像了。

<sup>170</sup> KHI, p.26.

<sup>171</sup> KHI, p.30.

<sup>172</sup> KHI, p.31.

<sup>173</sup> KHI, p.40.

## (二) 互為主體性哲學的語言轉向

至此，我們看到幾個要點：

首先，我們可以從康德那裡看到，對理性的批判自始至終都是一個不可忽略、放棄的原則，但我們不應為其尋一先驗根基，此一根基將造成理論上的自我矛盾，在實踐上的先驗要求，也將成爲一個外加於個體之上的抑制，並排除與其他主體相互溝通的可能。

第二，從黑格爾的批判中可以看到，理性對自身進行批判的過程，始終是一個辯證的運動，這個循環告訴我們對理性自身所進行的批判總是依賴著先前的東西，以之做爲一個無預設的起點而在反思之中進行，但此一起點並不能抬昇爲一個絕對的、凌駕理性的起點與終點。同時，黑格爾放棄了早期精神型塑歷程的三重辯證模式，而將精神與自然同一在絕對精神之中的結果，就是個體差異與自然共同消失在這一整體之中，辯證運動即成爲一個在不可逾越的封閉整體之中的絕對運動，在此之中，解放旨趣所引導的理性批判最終將成爲多餘，喪失推動的能力。

最後，在馬克思那裡，他以唯物論觀點來改造黑格爾理論只存在於絕對精神之中的辯證運動，將批判的理性能力、主體與自然從同一性哲學中解放而出，馬克思將整個人類歷史做爲辯證過程的先前成果及起始點，主體不再被設想爲抽象的絕對者，而是歷史中進行勞動生產的類主體，而勞動爲此一辯證運動的中介。不過，以勞動重新確立與聯繫起人與自然之間的統一關係，雖然不是一種絕對的統一，但仍是以前一種主體對自然的成功佔有而達成的統一，而這種主客統一每一階段的擴大，皆繫於人類生產力每一發展階段的更新，而主體對自身的認識與確定，也是在整個生產歷史之中才意識到自身。

因而出現在馬克思理論中的侷限性，就在現代社會的發展與新型意識型態的出現之下曝露了出來，一種缺少諸個主體之間交互往來網絡的考慮，使得社會合理性的發展只沿著主客之間的支配控管的實踐軌跡而發展。因此，哈伯瑪斯回到黑格爾早期的精神三重辯證模式，就是爲了找出在生產爲主的勞動辯證運動之外，另一種對社會主體的諸種活動的詮釋。在這三個辯證模式中，我們亦可看到關於主體與客體的辯證關係與主體與主體的辯證關係之間的差別，當哈伯瑪斯批判黑格爾以精神與自然的絕對同一性的預設而且不加說明地將精神型塑的統一歸於絕對精神之中，那麼哈伯瑪斯自身又如何處理其間不抹殺彼此之異質性的統一？

雖然在〈勞動與互動〉一文之中，哈伯瑪斯並未提出具體解決方案，不過

筆者以為，哈伯瑪斯在此已視「符號化的語言使用結構」為一適宜的出發點則是無疑的。從之前對理性批判的考察所得出的原則，我們可以看出，語言使用的特徵在哈伯瑪斯看來是滿足於上述諸條件。

首先，當哈伯瑪斯在解釋黑格爾所使用的「我」的範疇概念時，欲說明「我」同時指的是一抽象普遍性的我與個別特殊性的我，並非從先驗或是絕對意識的角度出發說明，而是從以語言使用的角度下加以說明的：

「我」的同一，因而根本不是單單一個抽象的自我意識的普遍性，而是同時是特殊性。「我」是個別性，其意義不僅僅是一個內在於可予特殊化的對列之局之中的「此」的可重覆的同一化，而是一個專有名詞，指的是一個全然的個體。「我」作為特殊性範疇，就排斥了對於最終元素數量，例如，對於已知的繼承實體的基本構成因素數目，的化約。<sup>174</sup>

在此即可看出，語言的特徵就在於它每一個個別主體所使用，卻又脫出只為特定個體的使用，它的意義形成過程裡，每一個個別主體都涉及其中，卻又不僅僅由某一特殊個體所決定。我們從哈伯瑪斯對黑格爾選用「精神」的進一步詮釋中即可看出，他認為表現共通精神的語言（在實踐層面上則表現為行動的規範）結構做為辯證之媒介，是一個同時保留了普遍性及特殊性的媒介：

「精神」，這個我們在日常語言中用為民族精神、時代精神、團隊精神的字，一直是超乎孤獨的自我意識的主體性之外的。這種作為普遍同一性與特殊同一性的「我」，只讓它自己從精神的統一性中來理解，而這種精神的統一性，則把「我」的同一性和一個不與我同的「他」給一起包含了進來。精神是在一個普遍性的媒介之中的溝通特殊性，這種普遍性媒介對於說話的個人就成為一種語言的文法，對於行動的個人則成為一種有效的規範系統，它並不突顯出對立於特殊性的那種普遍性環節，而是允許二者之間特別的關係。<sup>175</sup>

在此即可看出，哈伯瑪斯對於以符號表述的行動（或言說行動）之重視，不只是它做為知識理論的研究，還在於它更涉及了在社會當中的道德、實踐行動的表述詮釋。當然，關於這一點，我們在前頭就已提過，哈伯瑪斯認為自我

<sup>174</sup> “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.14. 頁三二九。

<sup>175</sup> “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.15. 頁三二九。

的型塑歷程中，以符號形式來表現的語言為第一個決定條件，不論是在單一主體面對自然時或是在與他人相遭遇的狀況時，語言做為溝通或是命名的行動都是需要的。

即使在進入了互動網絡之中的社會勞動與互動關係之間產生聯繫，是通過需求的產品、等價物的交換行為模式而產生，但就哈伯瑪斯而言，兩者之間的關係真正的落實、制度化，則是經過「契約」而確立，而契約亦是一種語言的符號表現：

等價物之交換就是相互性行為的模型。交換之制度形式是契約，契約因而是標準的相互性行動之形式的確立。……在交易中而實化的相互性，它的制度化，是由於被用來說話的字取得了規範性力量所致；互補的行動，則是透過那種把強制的行為期望給規定下來的符號，而媒介起來的……互動所立基於茲的相互承認關係，是在把那種在勞動產品的交換之中被置定的相互性給制度化起來這樣的方法之中，才被規格化的。<sup>176</sup>

因此，哈伯瑪斯才會視「法律」中所承認的個人，是勞動與互動的歷程的結果。換句話說，我們看到，契約或法律的成立，在形式上，它是以符號化的語言概念表現出來的，但此一語言使用方式及意義內容的制度化，其實就是勞動及互動網絡之中共同滋養出來的結果。

在黑格爾或馬克思那裡，他們都看到了人與人之間的關係首度的確立，即是通過由自身勞動而生產出的所有物，即勞動產品的交換而確立，通過這樣的交換活動，讓彼此的地位得到承認，至此我們可以想像，為何私有制出現是具有指標性之意義。不過，哈伯瑪斯在法律制度的形成中，看到的不是一個抽象的法人的承認之確立而保障了個人的財產、生命等權利，或是相反地以私有財產的承認的確立而保障了個人生存的權利等等，他看到的是，這種同時包含兩重意義的生產暨交換活動，在以符號語言為表現形式的白紙黑字的法律中（即關於人們的道德實踐性領域的規範經過制度化的形式），同時被確立下來。

筆者在此欲陳述的是，一如黑格爾在精神的辯證運動中告訴我們的，辯證的開始總是依賴著先前已有的東西，若經驗性科學的知識和行動依賴的是在主客體之間已形成的認知、勞動結構或說類歷史，那麼關於規範性的道德知識和行動，亦同樣依賴一個立基於互為主體、相互承認的關係網絡之上的倫理性結

---

<sup>176</sup> “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser >Philosophie des Geistes<”, in TWI, S.34-35. 頁三四四-三四五。

構。我們從法律的出現，看到它做為社會發展或自我同一性的制度化結果，當可識別出這（至少）是由勞動與互動的辯證模式所共同型塑出的結果<sup>177</sup>，而這兩個辯證模式可以讓我們得知，個體在社會之中，共同歷經社會化歷程同時亦是個人化的過程當中，我們除了依賴於一個與自然客觀界產生的主客體關係網絡之外，我們同樣是依賴一個與其他社會成員相互影響、產生關係，並共同組成此一社會的互為主體的關係網絡。

但我們同時不能忘記，即使我們，身為擁有一定批判能力的主體們，的確一定程度上受限於實際的物質條件，因而也使理性批判有其實際界限，但我們正應該識清此一侷限，才能在此一有限的基礎上，通過已有的理論論證與實踐成果，對此一起點與相應結構進行更進一步的追問與提出解決方案。筆者以為，從哈伯瑪斯對技術統治的意識型態的考察到對合理性的進一步追問，再到勞動與互動兩大範疇的區分上，除了展示兩個不同預設的關係網絡做為解決問題的重建方案之外，哈伯瑪斯更向我們展示了「以理性對理性自身進行不止歇的批判」來為其重建方案的開放度來保持其可能性。

---

<sup>177</sup> 若就哈伯瑪斯的分析來看，勞動有分單獨的勞動與一定程度的分工合作的勞動（即社會勞動），單獨的勞動依據的是技術法則應該是確定的，而社會勞動的分工合作是否是完全依據技術法則，或是也一定程度依賴互動溝通，似乎是未做進一步釐清。但筆者以為，此處明顯可見的是，哈伯瑪斯將勞動（或說生產活動）與交換活動做一切分，因此，就最極端的狀況來說，我們在勞動之時可以完全不須依賴他人或考慮他人的需求而逕行勞作，僅考慮工具、技術法則而生產或完成產品，但最後「交換」的活動，終是要建基在互動關係之上。



## 第四章 社會進化理論之規範結構的重建

在經過勞動與互動兩個基本範疇的廓清之後，我們即可以此種原則區分進入哈伯瑪斯在構思社會進化理論時的基本理路。

對於做為批判性的社會理論的實踐可能性，即將邁向解放的旨趣包含在批判之中的理論，在面對到既有的社會發展的進程被詮釋或化約為經濟決定論傾向時，除了如前面曾提及的反思之外，即對此種不加反思的立場做出批判之外，還是必須面對此一理論本身存在的合理性之問題。因此，當哈伯瑪斯面對馬克思及其擁護者所奉行的歷史唯物論，他的務實立場即是帶有批判態度的肯定歷史唯物論，認為歷史唯物論若能適當的進行重建，以之為研究社會進化理論的核心，除了提供一個更能詮釋社會進化問題、整合諸種社會理論的理論框架之外，也為人們的行動提供了一個規範結構。

哈伯瑪斯首先認為，馬克思和恩格斯（F. Engels）僅視歷史唯物論為一種具啟發性的學說（Heuristik），而未真正將歷史唯物論視做一種理論，那時還是要求人們從具體的社會情況、關係出發來看歷史的唯物史觀（materialistischen Geschichtsauffassung）。哈伯瑪斯指出，馬克思除了在〈德意志意識型態〉第一卷，以及一八五九年一月所寫的〈《政治經濟學批判》序言〉中，有對歷史唯物論做出基本相關原則的闡述外，通常時候馬克思是直接以歷史學家的立場來使用歷史唯物論的理論範疇，不過，在這兩篇作品中，馬克思都未將此觀點安上「歷史唯物論」的稱呼。

「歷史唯物論」一詞的正式提出，是一八九二年恩格斯為〈社會主義從空想到科學的發展〉英文版所寫的導言中出現：

我在英語中……用『歷史唯物論』這個名詞來表達一種關於歷史過程的觀點……。這種觀點認為一切重要歷史事件的終極原因和偉大動力是社會經濟發展，是生產方式和交換方式的改變，是由此產生的社會之劃分為不同的階級，是這些階級彼此之間的鬥爭。<sup>178</sup>

<sup>178</sup> 〈《社會主義從空想到科學的發展》1892年英文版導言〉，節自《馬克思恩格斯選集》卷

因此，哈伯瑪斯可以將唯物史觀與歷史唯物論相等同，並直言恩格斯視歷史唯物論為理論的指導與方法<sup>179</sup>。

不過，哈伯瑪斯則認為，歷史唯物論不應僅視做一種啟發，讓我們能用系統性的意圖來看歷史。也就是說，哈伯瑪斯不認為歷史唯物論僅僅是一種看待歷史的方法或綱領，不僅是啟發大家以不同的角度來看待歷史的方法或指引，而更是一個理論，關於社會進化的理論，而且是一個可以經由批判、通過反思而不斷推進向前的理論。哈伯瑪斯並認為，歷史唯物論若做為一個具反思性的理論，是可以對政治性行動的目標起作用，即對實踐目的起作用，亦能和革命性理論及策略相連繫。哈伯瑪斯更進一步指出，馬克思對資本主義發展所做的分析研究，其實就包含在歷史唯物論之中，是做為歷史唯物論的部份理論而具體展現出來的成果<sup>180</sup>。

當然，隨著馬克思主義的發展，原本做為一種分析世界、歷史的方法的唯物史觀，是一種尚未形成完整體系、假設的世界觀，在列寧（V. I. Lenin）那裡，這種觀點被宣稱為一種已經過科學證明的真理，他認為馬克思對資本主義社會的經濟形態與運作邏輯的分析，證明了此觀點的客觀自明性，所以歷史唯物論已經達到科學的嚴格性質而成為一門科學理論。一直到了史達林（J. V. Stalin）的手中，他更將歷史唯物論的基本原理編纂成文（kodifizieren），將物質力量對社會發展的影響絕對化，如生產力對生產關係的決定性作用，並使這些原則結果上昇成為一種社會普遍的規律<sup>181</sup>。

爲了要將歷史唯物論從上述僵化的框架中解放，除了批判之外，哈伯瑪斯更認為歷史唯物論應該要加以重建。當然，哈伯瑪斯的策略即是回到最初理論形成之時，回到馬克思的理論當中，將關乎歷史唯物論的核心概念與基本預設加以重建與修正，以期成為社會進化的理論結構。

因此，首先最基本的工作，就是回到馬克思的文本當中，瞭解他對歷史唯物論或說唯物史觀的系統看法和基本原則。其次，再跟隨哈伯瑪斯的腳步，對馬克思的理論中與歷史唯物論相關連的基本概念與假說做一批判性的考察，最後，筆者則依據先前哈伯瑪斯對勞動與互動範疇的劃分，去瞭解其所欲重建的歷史唯物論，即社會進化理論的規範性結構為何，對達成馬克思主義中所指向的實踐目標有何進一步的發展。

---

三，頁七〇四-七〇五。

<sup>179</sup> “Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus”, in ZRHM, J. Habermas, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976, S.144.

<sup>180</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.144.

<sup>181</sup> 《勞動·交往·實踐——論哈貝馬斯對歷史唯物論的重建》，賀翠香，北京：中國社會科學，2005，頁十四。



## 第九節 馬克思的唯物史觀

本節即依循哈伯瑪斯的說法，以〈德意志意識型態〉及〈《政治經濟學批判》序言〉為主要文本，來考察馬克思所提出的唯物史觀或歷史唯物論的觀點，以下將就理論之基本立場、主要概念、基本假說三方面來呈現。

### （一）實踐的唯物論

之前我們已經知道馬克思受到費爾巴哈（L. Feuerbach）的影響，而對以黑格爾為代表的德國哲學批判，因為唯物論的立場，讓馬克思選擇從由物質所構成的人與世界的考察做為出發點，不過在此我們還是必須再強調一次，馬克思的立場是不同於傳統的唯物論者，因為他並非從一個二元對立的直觀世界出發，而是以「實踐」的觀點來看人與世界之間的關係。

當傳統的唯物論者以訴諸感性直觀的方式來解釋自然感性世界時，他們就忽略了包圍於人類四周的環境，並非一個始終如一、永恆不變的世界，他們沒看到這個發展至今的世界的模樣是包含了人類活動於其中的：

感性世界……是工業和社會狀況的產物，是歷史的產物，是世世代代活動的結果，其中每一代都立足於前一代所達到的基礎上，繼續發展前一代的工業和交往，並隨著需要的改變而改變它的社會制度。<sup>182</sup>

就因為沒有將人類的實踐性的活動納入考慮，不將人類活動列為考察對象，那些唯物論者使用直觀而看到的感性世界，也只是眼前的、表面的結果，他們看不到呈現在我們眼前的世界或社會事實，是在漫長的歷史中，人類經由實踐改變與被改變這個環境與制度後的結果。所以，馬克思指出傳統唯物論的看法只會造成人類的主觀能動性的喪失。

從馬克思對以費爾巴哈為代表的傳統唯物論者的批判中，我們可以知道馬克思是以「實踐」——即具體、感性人類的活動——這個概念為出發而形成「實踐的唯物論」<sup>183</sup>的立場而與那些直觀的唯物論者以及觀念論者或唯心主義者有別。它與唯心主義者有別，在於「實踐」是具體指涉到各個在世界、社會中生活的人們如何用他的實際活動來介入世界、社會，而不只是一個純粹抽象的樣板概念；它與傳統唯物論者有別，在於「實踐」又是從個別人在介入社會、世界時所採行的諸種活動所抽象出的總和，表現了一定程度的社會關係與結果，不是一個僅具直觀形式的感性活動。

而最重要的是，通過「實踐」這個概念，我們同時可以看到不論是唯心或

<sup>182</sup> 〈德意志意識形態（節選）〉，節自《馬克思恩格斯選集》，卷一，頁七十六。

<sup>183</sup> 同上，頁七十五。

唯物論者皆未能看到的事實：所有既定的結果，不論它是經由抽象或直觀而被我們所感知到，都是在一定的客觀條件狀況下所呈現的結果，包括人的本質在內，它「不是單個人所固有的抽象物，在其現實性上，它是一切社會關係的總和」<sup>184</sup>。

總而言之，馬克思與恩格斯所言的唯物史觀，即是以「實踐」為基本立場來看待構成世界整體的社會與人類，也就是說，個人與世界、個人與個人之間的關係，即是通過諸種可被稱做實踐的活動來建立、影響、改變彼此與彼此的關係，因此，通過人類的實踐活動來改變世界，即成為理論最終之目標。

## （二）勞動與生產

筆者以為，馬克思在談及實踐時，是做為一種相對於過去對現實世界的改變無所做為的理論而使用的概念，是側重於指明意向、強調人的主觀能動性部份，若再更進一步具體談及人的實踐活動形態時，馬克思即是以「勞動」做為理論的核心概念，不過，馬克思除了在描述當時社會中的工人的工作過程或各式經濟性活動的泛稱時會使用勞動（如異化勞動、剩餘勞動等）的概念外，關於對象或生命的「產出」與「延續」時，亦常使用生產（如生產與再生產活動等等）來指涉人類活動。勞動與生產這兩個辭雖有如上述部份的不同使用之處，但就馬克思的理論發展脈絡來看，兩者的意義內容則多有類似與重覆部份，而最大重覆的部份，就是它們同樣多是在描述做為上下層建築中，屬於基礎部份（即物質經濟領域）的範疇概念。在此，我們也可看出哈伯瑪斯為何會將馬克思的勞動概念等同於工具性的勞動過程的線索。

### 1. 肯定自身到喪失自身：勞動與異化勞動

從「勞動」概念出發，對馬克思而言並非一任意選擇的結果，他視之為回到現實考察的當然前提。所謂的現實前提，其實就是對現實的人和他們既有的物質生活條件（此包括人自身的物理性條件與外在世界所提供的資源）來進行考察，而現實的人與外在世界條件這兩者之間，馬克思亦非以靜態的眼光來看待，也就是說不是以素樸的主客二元觀點來看待，而是一開始就從歷史變遷發展的角度上，去考察人與世界的關係。簡單說，人類是通過標誌著人之為人的「勞動」來達成自然的人化與人的自然化，以勞動為中介而連繫起兩者。

在此應予注意的是，馬克思視人類的勞動為別於其他生物勞動的特點雖由「肉體組織」所決定，但除了生物性的物理組織之外，他亦將人類「意識」涵括其中，正因人具有意識，才讓人能夠區分自身與勞動、與勞動的現實化或對

<sup>184</sup> 〈關於費爾巴哈的提綱〉，節自同上，頁五十六，六十。

象化之別：「一個種的全部特性、種的類特性就在於生命活動的性質，而人的類特性恰恰就是自由的有意識的活動」<sup>185</sup>。

所謂的「自由的」與「有意識的」，在馬克思看來，正是使人類的活動與動物的活動有別，進而使人與動物有別之處。因為光是說生命活動，並不把人與動物之間做出區別，因為兩者都有維持自身延續的衝動與本能，但因為有意識<sup>186</sup>，讓人能意識到自己與自己的活動有別，讓人能意識到自己的生命活動是自己意志與意識的對象，也因為人有意識的進行勞動或生產活動，他才能進行自由的生產、創造、改變世界的勞動，也就是說能進行思考、反省、選擇各種實踐的方式，而這些實踐的方式，就反映了人類看待自身與世界的方式。

因此，正是在改造對象世界中，人才真正地證明自己是類存在物。這種生產是人的能動的類生活。通過這種生產，自然界才表現為他的作品和他的現實。因此勞動的對象是人的類生活的對象化：人不僅像在意識中那樣在精神上使自己二重化，而且能動地、現實地使自己二重化，從而在他所創造的世界中直觀自身。<sup>187</sup>

在這裡我們可以看到「勞動」做為一種涉入世界與證明自身的實踐方式，是具有積極的意義，在這種積極意義中的勞動或生產活動中，人將自身的類特性對象化在勞動的現實化之中，建立起人與自然、人與自身本質或類本質的關係。當然，同樣不可忽略的是，這個屬於類本質的人類的意識，並非以抽象精神的方式展現，而是外化在人類的勞動外化結果之中，外化在世界之中的。因此推而廣之，整個社會歷史的所呈現在我們面前的模樣，從生產力、關係到政治、法律制度，可以說是迄今為止的人類勞動的具體展現。

也就是因為對人類的勞動有此種積極意義的陳述，才能對映到當（大部份的）人類成為工人而在進行勞動或生產活動時，勞動不再能讓自身得到肯定、自我實現的現實狀況，而這種僅讓勞動成為一種維持自身生命的手段的事實狀況，也就成為馬克思所揭示與批判的異化勞動。

如果我們從理論承傳的脈絡上來看，馬克思對勞動概念的分析與批判之根源，亦是對古典政治經濟學與黑格爾哲學的反對與批判<sup>188</sup>，〈1844 年經濟學哲

<sup>185</sup> 〈1844 年經濟學哲學手稿（節選）〉，節自同上，頁四六。

<sup>186</sup> 當然，此處的意識亦非指向抽象、純粹性的傳統說法，馬克思仍是不改其原則的將之連結到人們具體可感的物質：即語言。馬克思視語言為一種「實踐的」意識，更稱語言與意識在歷史中是同樣長久的，同時馬克思亦將它們還原到因著實際的需要而產生的東西。此處參考〈德意志意識形態（節選）〉，節自同上，頁八一。

<sup>187</sup> 〈1844 年經濟學哲學手稿（節選）〉，節自同上，頁四七。

<sup>188</sup> *From Hegel to Nietzsche*, Karl Löwith, New York : Columbia University Press, 1991, pp273-282。另，哈伯瑪斯的訪談中，亦曾表示 Löwith 對他理解哲學、左派理論有一定程度的啟發（“The

學手稿〉中的「異化勞動」即是一結合哲學概念及經濟生產活動概念的標準示範<sup>189</sup>。

簡單來說，馬克思在此是從「工人所生產的產品並不屬於他自身」這個勞動、生產結果來分析整個勞動過程中所產生的四重異化狀況：人與勞動對象（即產品，或說勞動的現實化或對象化）、與（勞動）自身、與類本質、與其他人的異化關係。在此，馬克思應用哲學概念來說明異化勞動，即是為了指出私有財產制的出現是「工人與自然界和對自身的外在關係的產物、結果和必然後果」<sup>190</sup>。在這裡，我們就可以看到，馬克思將私有制的產生與人類勞動的外化過程相連結，將在古典經濟學中所揭示的，創造社會財富來源的勞動，和黑格爾在絕對精神中表現為自我異化與揚棄、返回的過程中所呈現的運動，做了具體化的考察。

若古典政治經濟學與黑格爾哲學是以一種無關具體人類活動的純粹抽象化的結果來解釋人類社會制度與歷史的形成，那麼馬克思所做的就是將人類社會制度與歷史的形成放到具體事實中做分析，特別是放至經濟事實中做分析，並將諸種制度的形成還原為人類的勞動、生產性活動的過程結果。諸如，將產品與勞動的外化相連結、等同，將私有財產制視為異化勞動的結果、是異化勞動的現實化，並將人類在主觀上感到不自由與客觀上受他人所限制的異化勞動經驗連結至人類與自身類本質的異化、貶低之上等等。

當然，將勞動與異化概念相連結，除了是將工人在實際的生活經驗結合哲學概念，使之成為一種歷史觀點外，更重要的便是以異化勞動做為歷史發展的中介與動力，對異化勞動的揚棄，就成了馬克思設定以私有制為核心制度的社會邁向以共產制為核心制度的社會的歷史環節。

## 2·生產：人類歷史前提

全部人類歷史的第一個前提無疑是有生命的個人的存在。因此，第一個需要確認的事實就是這些個人的肉體組織以及由此產生的個人對其他自然的關係。<sup>191</sup>

一當人開始生產自己的生活資料的時候，這一步是由他們的肉體組織所決定的，人本身就開始把自己和動物區別開來。人們生產自己的生

---

Dialectics of Rationalization”, *Autonomy and Solidarity*, Peter Dews ed., p.96.)。

<sup>189</sup> 〈1844年經濟學哲學手稿（節選）〉，節自《馬克思恩格斯選集》卷一，頁三九-五三。

<sup>190</sup> 〈1844年經濟學哲學手稿（節選）〉，節自同上，頁五十。

<sup>191</sup> 〈德意志意識形態（節選）〉，節自同上，頁六七。

活資料，同時間接地生產著自己的物質生活本身。<sup>192</sup>

這兩段話除了說明馬克思認為一個唯物論者的理論考察起點為具體、活生生的個人，而且是在進行著感性、物質性活動的個人之外，同時也表明迄今全部人類歷史的前提，即是人為求生存而進行的活動。也就是說，人類為求生存而進行的生產活動，不只是使自身有別於動物，更是人類歷史的前提。

若從理論脈絡來看，此一觀點正好是批判與轉化費爾巴哈將唯物論與歷史分離看待的觀點。馬克思認為費爾巴哈這種分離就造成他在看到現實的社會現象時，無法考慮到社會現象是由迄今為止人類的歷史活動（即勞動、生產活動）所構成，因而對現實社會的改變問題上，又轉而求助於抽象觀念。因此馬克思認為必須結合兩者，以唯物史觀的角度來考察人類的歷史。

因此，唯物史觀的重點與意義在於考察與說明迄今為止的歷史發展時，必須先確立我們歷史觀的事實基礎為何，即確定構成歷史的人類活動的意義與範圍，因此，首先是要注意到人類歷史的出現的前提，這個前提推動了第一個人類歷史活動的產生。

馬克思則提出了四個方面或要素：第一個是「人們為了能夠創造歷史，必須能夠生活」<sup>193</sup>，也就是說，歷史的前提範圍，就在於人們為求生存、為了生活而生的需要，因為需要而有的生產活動，就成了最原初的歷史活動。

第一個歷史活動就是生產滿足這些需要的資料，即生產物質生活本身，而且這是這樣的歷史活動，一切歷史的一種基本條件，人們單是為了能夠生活就必須每日每時去完成它，現在和幾千年前都是這樣。

<sup>194</sup>

但我們不能簡單的將需要和需要的滿足的活動視為一個對象，而應視為一種活動的連續，因此，馬克思即強調，需要與需要的滿足、滿足之後又產生新的需要與新需要的滿足，這之間連續不斷的活動，做為人類歷史發展的前提與全部範圍：

第二個事實是，已經得到滿足的第一個需要本身、滿足需要的活動和已經獲得的為滿足需要而用的工具又引起新的需要，而這種新的需要的產生是第一個歷史活動。<sup>195</sup>

而除了生產物質生活之外，馬克思並提出人類歷史發展中，同時有因為生

<sup>192</sup> 同上註。

<sup>193</sup> 〈德意志意識形態（節選）〉，節自同上，頁七九。

<sup>194</sup> 同上註。

<sup>195</sup> 同上註。

產活動而在人與人之間的原初關係的建立：

每日都在重新生產自己生命的人們開始生產另外一些人，即繁殖。這就是夫妻之間的關係，父母和子女之間的關係，也就是家庭。<sup>196</sup>

當然，前述關於歷史三個要素，馬克思認為並非各自分離或是前後次序的三階段，是從人類的社會活動的三個方面來看，簡單之，就是從「生產」這個活動中，同時看到這三方面的具備：生產是一種因著生存與生殖需要、滿足需要而生的活動，並且是一個不論在個人或在整體之中都是一個連續的活動，即創造歷史的活動，而個人在生產活動之中就包含與建立了與他人之間一定程度的關係。

馬克思並進一步指出，不論是通過勞動或繁殖而達到自身與他人生命產出的生產活動所形成的關係，這種關係立即就表現出雙重性，即自然的關係與社會的關係，我們在此即可看到，馬克思已將人與人之間所建立起的關係網絡納入考慮，在此他稱做社會狀況，有時，他則用交往（Verkehr）形式、交往關係或生產關係來說明。

社會關係的含義在這裡是指許多個人的共同活動……一定的生產方式或一定的工業階段始終是與一定的共同活動方式或一定的社會階段聯繫著的，而這種共同活動方式本身就是「生產力」；由此可見，人們所達到的生產力的總和決定著社會狀況，因而，始終必須把「人類的歷史」同工業和交換的歷史聯繫起來研究和探討。<sup>197</sup>

在此就可以看到，要區分自然與社會的關係，即是爲了要從具體的個人的生產活動納至許多個人的共同活動之中做考慮，以便再從許多個人的共同活動方式中抽繹出「生產力」的總體概念，而這個概念則用以做爲每個人共同生活其中的社會狀況的考察基礎，因此簡單來說，在個人與個人之間關係的確立，可以回到具體的生產活動中看到，而在社會中的人們之間的社會關係的形成，同樣是有其物質聯繫，即一定的生產力發展的階段就有相應的關係與制度。

所以，馬克思在〈《政治經濟學批判》序言〉即說道：

人們在自己生活的社會生產中發生一定的、必然的、不以他們的意志為轉移的關係，即同他們的物質生產力的一定發展階段相適合的生產關係。<sup>198</sup>

<sup>196</sup> 〈德意志意識形態（節選）〉，節自同上，頁八〇。

<sup>197</sup> 同上註。

<sup>198</sup> 〈《政治經濟學批判》序言〉，節自《馬克思恩格斯選集》，卷二，頁三二。

在這裡我們就可以看到，馬克思如何以生產這一概念串起個人與個人、個人與社會的關係，簡單說，人們共同活動的方式，即生產力，與人們之間所形成的關係，即生產關係，兩者之間是有結構上相應的關係。

在此我們亦必須注意到，馬克思在考慮人類的生產活動時，除了生活資料的生產、種類生命的延續之外，亦考慮到人類還有意識、精神活動，馬克思視之為人類生產活動一部份，只不過他仍試圖以物質性因素來做解釋：

人還具有「意識」。但是這種意識並非一開始就是「純粹的」意識。

「精神」從一開始就很倒霉，受到物質的「糾纏」，物質在這裡表現為振動著的空氣層、聲音，簡言之，即語言。<sup>199</sup>

在此，馬克思將語言視為一種實踐的、現實的意識，或者我們可以說意識的現實化就表現在人們使用的語言之中。同樣的，馬克思認為意識和語言的產生也是源於需要而有的產物，即為了與他人的交往之需要而生，不論是物質的或精神的交往需要，因此意識一開始就是社會的產物，即相應於實際生活的需要與活動的反映。因此不消說，人類的意識的發展也是緊隨著其生活方式的發展而形成，至少在「分工」產生之前，人們的意識或精神都還是物質的生產活動的直接產物，還沒有自行擺脫物質世界而構造的能力。但依照馬克思所考察的基本原則，人們的意識與精神活動即使在與基本的物質生產活動脫鉤之後，能夠獨立構造著他們自己所觀察到的世界、理論，我們還是應該分辨其構造之源起處，畢竟人們的生活方式決定了人們的意識方式，它仍是唯物史觀的考察原則。

### （三）歷史發展之假說

至此我們可以瞭解到，勞動或生產活動是馬克思考察歷史的核心概念，接著我們則還需要理解馬克思對於迄今為止的歷史發展，還發現了或說預設了什麼樣的理論假說。

#### 1. 不平等的歷史之起源：私有制

我們從馬克思對異化勞動的批判中，看到他所欲推導的事實結果，工人在外化從而異化的勞動中，看到工人在異化勞動中所確立的生產關係的另一端：即在異化勞動的關係中不從事勞動卻擁有勞動對象的他人。

面對古典政治經濟學的結論，即外化、異化的勞動為私有財產制度的結果，馬克思則進一步分析出，私有財產制其實才是勞動外化的結果，只是由於

<sup>199</sup> 〈德意志意識形態（節選）〉，節自《馬克思恩格斯選集》，卷一，頁八一。

兩者的交互影響、互為因果的關係下的誤解<sup>200</sup>。馬克思並直言道：「私有財產只有發展到最後的、最高的階段，它的這個秘密才又重新暴露出來，就是說，私有財產一方面是外化勞動的產物，另一方面又是勞動借以外化的手段，是這一外化的實現。」<sup>201</sup>

而這樣的秘密在人類歷史的發展中，馬克思則從「分工」與「分配」的出現做為一指標。當然，就像意識、生產在最初還是與自然、人類需要有直接聯繫時的狀況，分工的出現在最開始亦是如此，如生殖的分工、在原始勞動上自然出現的分工。而馬克思認為，真正分工的出現則是在「物質勞動與精神勞動分離的時候起才真正成為分工」<sup>202</sup>，所謂的物質與精神的分析，即是指人類的意識能真正脫離物質勞動而有屬於自己的活動，也就是說它能自行構成抽象的理論。而同分工一起出現的還包括分配，並且是「不平等的」分配，馬克思將其來源指向家庭關係、奴隸制，而推論為所有制的起源，而馬克思並認為這種所有制是與私有制之意涵相符合，意即對他人勞動力的佔有與支配，因此，馬克思將整個分配的活動（包括了對產品的分配，以及生產過程、生產資料的分配）同樣納入了勞動或生產過程做考察，也就是說，分配歸根到底還是以生產活動本身的設計與物質限制為其實際前提與條件<sup>203</sup>。

馬克思即認為人們之間的關係表現，是取決於他們的生產力、分工的發展程度，生產力在量上的提高即會引起分工的出現，如農業與工商業的分工、城市與鄉村的分離，而同分工一同出現的分配問題，決定了個人與勞動的工具、資源、產品之間的關係，以及相關的與他人之間的關係，因此馬克思就能用所有制的發展來確立迄今為止的人類歷史發展之階段。

當然，分工的出現固然是因為人口增加、需要與生產的提高而產生的歷史結果，但筆者以為，馬克思特別將分工，而且是「真正的」分工現象提出，其思考模式是類同於勞動的外化到異化的過程，最初人為了生活而必須勞動、生產生活的事實上，人必須一定程度的將自身的勞動對象化、現實化，而當人通過勞動的對象化而產出一個不屬於己的勞動對象，而且不只是不屬於己，還成為對立、甚至反過來被勞動對象所控制的關係時，此一過程就總結了勞動的外化、異化過程。「分工和私有制是相等的表達方式，對同一件事情，一個是就

<sup>200</sup> 馬克思以宗教為例，宗教崇拜或迷信的出現並非人類喪失獨立理性思辯的原因，而是結果，但此一結果則成為加強這宰制關係的原因。筆者以為這種意見即是馬克思在分析人類勞動與勞動結果、勞動對象、勞動關係之間交互影響的主要觀點。

<sup>201</sup> 〈1844年經濟學哲學手稿（節選）〉，節自《馬克思恩格斯選集》，卷一，頁五〇。

<sup>202</sup> 〈德意志意識形態（節選）〉，節自同上，頁八二。

<sup>203</sup> 可參考〈《政治經濟學批判》導言〉中，關於「生產與分配」小節的討論。（《馬克思恩格斯選集》，卷二，頁一二一六。）



活動而言，另一個是就活動的產品而言。」<sup>204</sup>

因此，在社會中真正分工的出現，就意謂著前述從個人的生產中所考察得出的諸歷史發展要素的正式分離，當然，這也就表示人們共同形成的活動方式即生產力的改變，而連帶的其他關係、結構也將隨之轉變。

生產力、社會狀況和意識，彼此之間可能而且一定會發生矛盾，因為分工不僅使精神活動和物質活動、享受和勞動、生產和消費由不同的個人來分擔這種情況成為可能，而且成為現實，而要使這三個因素彼此不發生矛盾，則只有再消滅分工。<sup>205</sup>

## 2· 歷史動力之起源：生產力與生產關係的矛盾

馬克思將分工的出現連結到矛盾出現的必然性，因為分工的出現也代表彼此利益的分離，進而產生對立、矛盾，而這個矛盾的產生即是讓前一階段的社會往下一階段推行的個動力因素。當然，這個矛盾我們可以從勞動的異化中看到，或從私有制度中看到，前者是勞動者與自身勞動之間的疏離與對立，後者則是從勞動產品的喪失與擁有者之間關係的疏離與對立。但，若社會歷史整體的角度來看，就是人們的生產力與生產關係之間從相應的關係到相矛盾的關係的自然與必然的發展<sup>206</sup>。

之前，我們已經從生產的原初考察中知道了生產力的意義，而馬克思在談到生產關係時，也是連結回最初的、人與人之間的交往形式、社會關係的產生與確立，簡單說，起初也是受限於個人與環境的物理性條件，同樣的，隨著社會歷史的變遷發展，人與人之間的關係亦隨之產生變化。而當我們考慮到在勞動過程中的異化狀況與社會的勞動分工的出現時，我們同樣就可以得知，與之相應的人們來往互動的方式與關係也將出現疏離與對立。

個人相互交往的條件，在……矛盾發生以前，是與他們的個性相適合的條件……是個人的自主活動的條件，並且是由這種自主活動產生出來的。<sup>207</sup>

這些不同的條件，起初是自主活動的條件，後來卻變成了它的桎梏，

<sup>204</sup> 〈德意志意識形態（節選）〉，節自《馬克思恩格斯選集》，卷一，頁八四。

<sup>205</sup> 同上，頁八三。

<sup>206</sup> 馬克思曾嘗試用所有制的不同形式發展來區分不同的社會發展形式，如部落所有制、封建或等級所有制，它們都因為不同的生產力與分工階段而有不同的人際關係與制度（〈德意志意識形態（節選）〉，節自同上，頁六八-七一）。另，他亦從勞動分工的觀點上來說明生產力的發展與生產關係或階級的改變有何內在關聯性（〈德意志意識形態（節選）〉，節自同上，一〇三-一一五）。

<sup>207</sup> 〈德意志意識形態（節選）〉，節自同上，卷一，頁一二三。

它們在整個歷史發展過程中構成一個有聯繫的交往形式的序列，交往形式的聯繫就在於：已成為桎梏的舊交往形式被適應於比較發達的生產力，因而也適應於進步的個人自主活動方式的新交往形式所代替；新的交往形式又會成為桎梏，然後又為別的交往形式所代替。<sup>208</sup>

馬克思所謂的「桎梏」，若放到現實狀況來說，最先是因為人口增加引發需求提高，從而導致生產力的相應提昇，而生產力的提高就意味著生產資料與產品的重新分配的必須，一旦生產力（包括了生產資料的取得與分配、生產方式的更新與擴大、產品的質與量的提高與增加等等）超出現階段社會能夠容納的量時，多餘的、溢出的生產力的處理就成為人與人、人與群體、群體與群體之間的利益問題處理問題，因而人與人之間藉由生產、產品而確定下來的關係就必須做重新相應的調整，在未得到改變之前的關係、交往形式或制度，就將是反過來制約生產力繼續提高與擴大的阻礙。

馬克思亦曾在〈《政治經濟學批判》序言〉中提及：

社會的物質生產力發展到一定階段，便同它們一直在其中運動的現存生產關係或財產關係（這只是生產關係的法律用語）發生矛盾。於是這些關係便由生產力的發展形式變成生產力的桎梏……隨著經濟基礎的變更全部龐大的上層建築也或慢或快地發生變革。<sup>209</sup>

在這裡我們即可看到，馬克思所描述的生產力與生產關係之間的矛盾衝突（若延伸至法律政治領域之上，就是階級之間的矛盾衝突），就成了社會整體發生改變的動力來源，也是每一階段的歷史分野之原因，一定程度上，可以說這是人類社會發展的基本規律之一。

當然，所謂的生產關係，同樣是以產品，即勞動的現實化為基礎，通過分工而形成的一種關係。也就是人們從不斷重覆往來的生產活動與交往活動中所確立下來的關係，但我們也必須記得這樣的關係絕非是一個平等自主的關係，若用馬克思的話來說，它最明顯表現出來的形式就是「階級關係」，即由於勞動的分工開始，社會中的人因著他們本身進行的勞動而分離成一群群不同的階級團體，在這些階級內部的個人所進行的生產決定他們的交往方式與關係，同時也決定與外部的人、其他團體的人的交往方式與關係。而其中即有一個特殊階級即是以佔有其他階級的勞動產品、統治其他階級為其特徵，而其餘的階級團體即是受此特權階級所統治。因此，在馬克思的分析之中，勞動分工、生產活動同時製造出兩個對立而不平等的階級團體，一個是佔統治地位的階級，一

<sup>208</sup> 〈德意志意識形態（節選）〉，節自同上，卷一，頁一二三-一二四。

<sup>209</sup> 〈《政治經濟學批判》序言〉，節自同上，卷二，頁三二-三三。

個則是受統治的階級。

那麼，為何這個不平等的關係為何會出現，並得以維持？除了再引回異化勞動概念與整個人類生產歷史中的必然規律外，我們同時也回憶起「意識型態」在既定的社會結構中所起的穩定與反動的作用。

一個階級是社會上占統治地位的物質力量，同時也是社會上占統治地位的精神力量。支配著物質生產資料的階級，同時也支配著精神生產資料，因此，那些沒有精神生產資料的人的思想，一般地是隸屬於這個階級的。<sup>210</sup>

因而，那些喪失自主活動、不能佔有與支配生產資料與生的人，自然地他們的活動就隸屬於另一批人，而被生活所決定的意識同樣也將喪失了屬己的、自主的意識，從而受到另一批人所構築出的世界觀所控制。

馬克思並未否認人們的生產力與人們的生產關係或交往形式有相互制約、影響的可能與事實，這樣的看法我們可以清楚在〈德意志意識形態〉中看到<sup>211</sup>，不過，筆者以為，馬克思所要指出的是，正是在這種相互制約的結構關係中，傳統所有的理論都倒因為果，也就是應該受物質條件所影響的活動結果，卻成為解釋社會歷史發展時獨立且普遍抽象的原因，意即那些看似獨立於實際的生活、生產活動的觀念、精神或是政治制度與法律制度，其實都是在歷史中的人類代代延續的活動之結果，沒有一定的物質條件提供，其上就生不出所謂的普遍、抽象的社會制度。

若再進一步來說，我們同樣可以從生產力和生產關係之間的辯證性關係中看出，生產力的擴大在其中所居的啟動性因素是明顯的，在馬克思看來，所有歷史、理論的原因若都應該回溯至歷史、社會中的經驗事實中做考察，而且亦要回到具體有生命的個人身上，因此，為了求生存而進行的活動，即滿足生活需求，就成為最基本的前提假設與考察原則。所以，人口與需求的增加這一自然事實首先就與生產力有直接的連帶關係，而生產力的提高至某一程度，就會帶動生產關係的改變，甚至與之產生矛盾衝突的狀況，而生產力與生產關係的改變，就會再引起其他所謂的上層建築的改變。

但也就是這樣的歷史考察，讓這樣的唯物史觀帶著後來者所批評的內在必然性與目的性的觀點。就馬克思的批判邏輯來看，若我們從歷史中得知分工、私有制的出現即是社會發展過程中所自然形成的結果，而生產力與生產關係之間矛盾衝突的出現即是社會發展過程中的動力來源，那麼，若我們繼續依照其發展邏輯或規律，似乎就能看到未來的發展狀況。

<sup>210</sup> 〈德意志意識形態（節選）〉，節自同上，卷一，頁九八。

<sup>211</sup> 〈德意志意識形態（節選）〉，節自同上，頁六八、七七、八七-八八、一〇七。

因此，在馬克思批判了傳統哲學只是在腦中發現世界發展的規律時，我們也可以發現馬克思對歷史事實的具體分析上，其對歷史發展規律的抽象與預測其實亦與黑格爾所提出的預設結果有異曲同工之妙，可以說是為之增添血肉。在黑格爾那裡，異化做為辯證運動的必要因素，是意識過渡到自我意識時所必須經過且需要被揚棄的環節過程，也就是絕對精神為了達到自我認識而進行的安置與返回的過程，而在馬克思這裡，異化勞動也是成為一個必然會出現的現象，同時它亦是一個必然會被消滅的現象，同樣的，分工與私有制的出現是歷史的必然，但它們的消逝與被另一種所制度亦是必然。

因此，馬克思在提到異化、分工的揚棄時，就指出在迄今為止的社會制歷的發展都是自然形成的發展，因此由自然形成的分工就不是出於個人的意志或意願所決定，因此這種活動都成為一種不屬己、與己相對立的力量，成為壓迫人進行活動的力量、侷限人進行活動的力量，那麼這種活動就與自主活動無關聯性，而僅成為維持生活的勞動手段，在這裡我們就可以看到，馬克思對於異化勞動或社會分工的揚棄，不在於「不要勞動」或「不要分工」，而是「不要違逆自身意願的勞動」或「不要侷限自身活動範圍的分工」。

通過馬克思的角度，這個從過去歷史發展中所考察到的運行規律就可以讓我們進一步的預知其發展結果，即現行體制的毀壞，同時在此一階段所達到的歷史、社會成果之上過渡至另一個新體制之中，在勞動而言，即是對異化勞動、分工的揚棄，在產品而言，即是對私有制的揚棄，在生產關係而言，就是對階級的揚棄，在制度而言，即是對資本主義的揚棄。因此，我們可以從經濟制度的內在規律中得出一個樂觀的社會藍圖，我們將邁入一個——沒有異化勞動，只有自主意願下的勞動，沒有因分工造成的不自主活動，只有自行安排組織的活動，沒有統治與被統治的關係，只有大家階平等解放的關係，沒有剝削與被剝削的不平等制度，只有合作共有共享的制度——理想社會，即共產主義社會。不過，這樣樂觀預測的歷程，仍是涉及許多問題，最基本的，就是對社會發展規律的預測仍需要經過後來的歷史事實所檢證，也就是說，是否對現行的異化勞動或分工制度、私有制的揚棄，就必然指向一個無壓抑、自主性的勞動與社會制度的出現？關於理想的解放藍圖，包含在理論之中的解放性旨趣如何保存與實現，始終都是一個需要進行釐清的問題。

## 第十節 哈伯瑪斯對歷史唯物論的之批判性考察

從前面對於馬克思主義所面臨的現實社會的變化而產生的困難中，我們可以知道，對於正統馬克思主義的發展以及法蘭克福學派的批判所呈現的困境，哈伯瑪斯試圖給出一個更為務實的理論方案，即區分出勞動領域與互動領域，

藉由人與人之間互動向度的開啓，除卻一直受制於客觀化思維或主客支配性關係的理論框架，將指向人類解放、而且是每個個人的解放的達成的社會理論，保留在以互為主體性語言結構所建構起的網絡之中。

因此，哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建出發點，即是對既有概念進行批判性考察，目的亦是為了讓社會進化理論通過更為普遍的理論之建立而得以可能，而社會進化的可能，就是讓批判性的社會理論中仍能保留住其實踐之意向。簡單來說，哈伯瑪斯的重建方案可以說是重點的轉移，也就是說，過去用以評價社會發展程度的標準，不論是從經濟領域面向為判準的尺度，或是以片面性的理性化過程為判準的尺度，都是錯置了評價的重點。哈伯瑪斯站在社會中的個體是在互為主體性的網絡上開展其倫理關係的基本預設之上，認為社會發展的解放最終是繫於對此一領域的行動規範結構的發展。

在此，筆者先以 David Ingram 對哈伯瑪斯的重建策略的簡述做為開頭：「哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建的核心在於將馬克思的諸範疇概念—社會勞動、生產力、生產關係與生產模式的再概念化 (reconceptualization)」<sup>212</sup>。所謂的再概念化，筆者以為，就在於哈伯瑪斯是依據「勞動」與「互動」這一組相互補充與影響的範疇概念來對歷史唯物論的幾個核心概念與假說進行重建。以下，筆者即主要以〈重建歷史唯物論〉<sup>213</sup>一文來理解哈伯瑪斯對傳統的唯物史觀或歷史唯物論的批判考察。

### (一) 社會勞動

若提到歷史唯物論的基本概念，就是勞動或生產活動，而哈伯瑪斯首先也鎖定在「社會勞動」(gesellschaftliche Arbeit)上。在此，我們可以看到，哈伯瑪斯聚焦的不單是勞動，更是「社會性的」勞動。

就因為人類的「勞動」之概念的討論切入角度不只一種，比如說從生物學的角度或從物理的能量轉換角度，甚至是以經濟學的角度，因此就該加以界定人類勞動概念的切入點，「社會性的有組織的勞動是一種特殊方法，一種讓人與動物有別、讓人再生產其生命生活的特殊方法」<sup>214</sup>。這就劃定了哈伯瑪斯所欲聚焦討論的範圍，也就是聚焦於一個讓人類有別於動物的特殊勞動形式，而這樣的特殊之處，就是人與他人有一定程度合作與關聯性的勞動、生產活動。哈伯瑪斯並以為，這一點必須從勞動過程的階段上去看，看人在勞動過程中與

<sup>212</sup> *Habermas and the Dialectic of Reason*, David Ingram, New Haven and London, Yale University Press, 1987, p.119.

<sup>213</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.144-199.以下相關概念之中譯為參考「重建歷史唯物主義」，哈伯瑪斯，郭官義譯，*重建歷史唯物主義*，北京：社會科學文獻，2000，頁一三八-一九二。

<sup>214</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.145.

環境之間的關係的表現，而以哈伯瑪斯的觀點來看，則認為社會勞動過程之中，仍是以具目的性的工具行動規則為其主要的特徵。

除了在強調理論的出發點是從單個具體個人的勞動出發外，馬克思大部份多是以人們共同活動與生產的方式，即「生產力」(Produktivkraft)做為解釋(階級)歷史發展的主概念，而生產力的概念其中就包含了人們在一定的條件、目的與方法下而進行的生產活動。在此，哈伯瑪斯除了將社會性的勞動劃定為遵循工具性行動規則的行動外，他並未忽略馬克思對勞動或生產活動過程的描述所提及的，一定程度的、人與人之間的分工合作，哈伯瑪斯稱之為「社會性合作」(gesellschaftliche Kooperation)，不過，這種合作的方式在哈伯瑪斯看來，因為仍不脫社會勞動的目的範圍，因此其合作方式是依據「策略行動規則」(die Regeln strategischen Handelns)而形成，哈伯瑪斯並認為此二種行動規則，正是勞動過程的必要組成<sup>215</sup>。至此，我們可以看到，哈伯瑪斯從勞動過程上將「社會勞動」詮釋為遵循目的與工具行動規則和遵循策略行動規則的組成。然而，哈伯瑪斯之所以要如此界定，就是為了清楚劃分馬克思原本對勞動所做的意義內容的廣泛劃定而出現的模糊之處，這樣的模擬兩可之處在哈伯瑪斯看來，就是仍有另一部份是無法完全或主要以生產概念原則來解釋的領域。

因此，哈伯瑪斯是為將關乎生產、勞動與關乎消費、分配這兩個領域劃分開來，不同於馬克思將分配亦放到源頭的生產資料取得、勞動的過程的分配，用一以貫之的態度，即用異化勞動或私有制來解釋不平等的分配，哈伯瑪斯則認為產品的生產與產品的分配所依據的規則是不同的，「分配規則所涉的不是物質的處理過程，也不是關於東西的目的性協調行動，分配規則涉及的是相互期待或旨趣的系統聯結」<sup>216</sup>。簡言之，哈伯瑪斯同意分配也是關乎既定的社會網絡中的人，但不同於勞動時的資源或組織分配，他將勞動產品的分配從中切分而出，認為此種分配依據的是「互動規則」(Interaktionsregeln)而非目的、工具性或策略性的規則：

產品分配要求的是互動規則，而這個互動規則在互為主體性地語言理解的基準上，在每一次個別溝通行動的情況中，它做為得到承認的規範或規則，會被替換或是能夠持續的維持下去。<sup>217</sup>

先不論這樣的區分是否仍有其粗略不足之處，可以確定的是，哈伯瑪斯先將馬克思所談的勞動，以社會學的角度切入，將之與不同的理性行動規則做連

<sup>215</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.146.

<sup>216</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.146.

<sup>217</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.146.

結與劃分，其次再以生產與分配兩個領域去突顯兩種不同目的、規則與範疇依據的行動領域，這是對我們現行經濟系統就行動規則而做的劃分。這樣的澄清對哈伯瑪斯而言，就是依據其勞動與互動兩範疇而做的區分，一塊是按照勞動或說工具性與策略性行動規則而進行的生產領域，一塊則是按照需求而進行交換、分配的消費領域，遵循的則是相互期待與溝通的互動規則，而兩個領域中所依循的規則都是會在實際狀況中隨行動而同時被檢討修正或是續用。

簡言之，哈伯瑪斯將這個包含了勞動與分配的經濟系統，詮釋為馬克思在說明人類為了維持自身生存、延續後代時所提到的生產與再生產形式，是人類發展階段上的特徵，即讓人類有別於動物的特別生活形式。不過，哈伯瑪斯雖然認為社會勞動在做為考察歷史社會進化階段在過往的研究中是一個被低估的重要概念，但不認為馬克思對社會勞動概念的分析與歷史階段的劃分有達到這樣的效果。

在此，哈伯瑪斯特別提出生物進化與社會進化之不同，生物的進化是從靈長類生物到直立人的進化，在此時物種的進化與社會的進化是同時進行，「在邁向現代人（*homo sapiens*）的階段上，進化的生物—文化性混合形式才完全變為社會的進化」<sup>218</sup>，也就是說，我們所考察的從一開始就是原始社會到現代社會的各階段劃分，如果只是談與動物有別的社會勞動，還不足以突顯原始人及其生活方式到現代人及其生活方式及其社會構成方式的階段不同。簡言之，哈伯瑪斯即認為馬克思所談的社會勞動只做到區分了原始人（*Hominiden*）與靈長類（*Primaten*）的不同社會發展階段，但關於原始人到人（*Menschen*）的發展階段上，在生活上所進行的特殊再生產形式的區分則仍屬不足<sup>219</sup>。

因此，所謂特殊再生產形式，除了要對社會勞動的生產形式進行考察外，哈伯瑪斯同時也提出與社會勞動有一定相應的社會結構（*Gesellschaftsstruktur*）來做補充。當然，我們必定不會忘記馬克思亦曾提到的生產關係，但不可否認的，關於生產關係的界定上，馬克思總有回溯至生產條件的傾向，即生產關係是在一定的物質水平與生產方式等條件下所形成的關係，而當我們憶起馬克思對家庭出現的說明主要就指向所有制的最初形成時，就可以大略明白馬克思所指陳的生產關係，的確就是由整個生產過程所決定。當然，就算我們知道其中的關係並非能以所有制或生產活動來一語蔽之，但總是起決定性的。

加上就哈伯瑪斯的劃分來看，以勞動來決定分配和關係的敘述，即是偏向於人對自然的使用與佔有的向度，甚至擴及於人對人的支配關係，因此就哈伯

<sup>218</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.147.

<sup>219</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.149.

瑪斯而言仍是不足的，這其中即缺乏另一個向度的說明，即關乎人與人之間的互動向度的揭示，而此一範疇的提出，其意並不只要從區分動物與人之間分別的社會進化階段，更是要揭示以互動為基礎的基本社會結構，以此結構的形成來區分出遠古時期的原始人社會過渡到現代的人類社會的進化階段。

哈伯瑪斯同樣從原始社會的考察開始，他指出在此時的人已經有了和動物不同的生活方式，如初步的社會勞動（有打獵的工具、技術與組織合作，即已有策略性行動的出現）與勞動產品的分配原則與簡單的溝通方式（有肢體語言、呼叫的暗號），這些都是關於生活的再生產的經濟活動形式<sup>220</sup>，而這樣的原始社會雖然在經濟上已有了再生產的形式，但在社會的結構上則還未進入屬於現代人類所具有的再生產形式，因為尚未形成家庭結構。

家庭的出現，哈伯瑪斯同樣是視為在社會勞動的各部份的分工發展的同時，為因應出現的「新的一體化之需要」（*neuer Integrationsbedarf*）<sup>221</sup>而產生的新社會關係的基本結構，也就是說，社會勞動中負責打獵的男子子系統與負責採集、照顧子女的女子子系統之間，產生出需要受到控制的交換的必要性，也就是通過婚姻、傳宗接代而形成的家庭系統的出現。

在這裡，哈伯瑪斯將「社會角色」（*soziale Rolle*）概念引入，來說明人類從原始社會發展至現代社會的初步階段，而家庭的出現即是一標誌。在家庭制度出現之前，除了生理性機能之外，身為打獵成員的男子是無法打入女性及兒童所形成的圈子，產生一穩定的聯繫，而男子與女子及兒童之間，其所從事的活動也沒有一協調的機制，唯當男人在家庭中取得父親的角色時，才與女子及兒童產生聯繫，而他在外頭所從事的活動也能與撫養、採集的活動相互聯結起來：「當狩獵經濟通過家庭的社會結構而得到補充時，我們才能從現代人的角度來說這已達成人類生活的再生產。」<sup>222</sup>

家庭以及伴隨而出現的社會角色的特殊性，就在於它與動物世界中的地位系統產生了分別，在動物世界之中，一個個體在群體之中，不論在任何方面、任何領域中只佔據了一個地位身份，而這個群體的維持則是倚賴於當頭者的力量；而在人類社會中，則產生了一個個體在不同的地方擁有不同的地位身份的可能，以及不同的個體在同一個領域中佔據了相同的地位身份的可能，而這個社會的維持，不再是以帶頭者的力量，而是以「基於有規範性的行為期待的 *dee* 為主體性承認」<sup>223</sup>來維繫。因此，我們可以說，此一社會角色的出現，就

<sup>220</sup> 即從這三點來看，哈伯瑪斯即認為勞動和語言是比人和社會還要更古老的東西。„Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.151.

<sup>221</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.149.

<sup>222</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.150.

<sup>223</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.150.



標誌人類社會中「行為動機的道德化」(Moralisierung der Handlungsmotive)<sup>224</sup>。因為社會角色的形成，人們在社會中的行動不再是出於暴力威脅的壓迫而服從，而是用一種設身處地的假想狀況來考慮到其他人的觀點與需求，而他們行動的考量與動機就會超出此時此刻的自身立場，而能顧及更多更廣的面向。

當然，在此哈伯瑪斯亦醒我們，不論是動物世界的等級系統或是人類社會的社會角色出現，都一定程度地建基於符號性的互動媒介上，也繫於人類的符號語言的先行形成與越形完備，只是社會角色的出現與發展突破了動物的等級制度，產生了一種唯人類社會才有的道德性的規範。因此，哈伯瑪斯所欲指出的是，社會勞動與符號性的互動此二系統幾乎是同樣的久遠存在於物種進化到社會進化的各階段之中，所謂的「勞動與語言比人類與社會更為古老」<sup>225</sup>，就是因為遠在人類社會形成之前的動物世界或原始社會都已經有基本的維持生命與互相辨認的活動，而唯有以家庭為基本單位而進行勞動、繁衍與分配、溝通的行動出現時，才開始進入屬於「人類」的歷史，而標誌著社會角色出現的家庭結構與狩獵的社會勞動能夠相互補充、達成新一階段的一體化與穩固時，才開始進入了「人類」的社會進化階段。

最後再以哈伯瑪斯對社會勞動的考察歸納做為此段之小結<sup>226</sup>：

一、社會勞動是社會進化的基本概念與背景成果，而因著勞動需要而出現的語言溝通則是另一項社會進化的背景成果；二、將社會勞動與家庭結構相連結起，才能標誌出特殊的人類生活方式；三、角色行動之結構標誌了社會進化的新發展階段，同時，其中的溝通行動規則（即互為主體性有效的行動規範）是不能化約到工具或策略行動規則之中的；四、生產與社會化，即社會勞動與後代青年人的扶養對再生產活動而言都是重要的，因此家庭的社會結構是基本的。

簡單說，哈伯瑪斯從馬克思的勞動概念進一步分出兩類依據不同規則而形成的理性行動與系統，他從二個子系統的相互補充而新形成的社會結構，即新的社會一體化形式的出現得論一人類社會進化的模型。

## （二）類主體的歷史

哈伯瑪斯認為，馬克思的唯物史觀第一個批判的，即是對傳統哲學預設的反對：即反對主體的或反思的哲學（Subjekt- oder Reflexionsphilosophie）中意識先於存在、精神高於自然或理念先於旨趣的預設<sup>227</sup>，這對知識與旨趣、理論與

<sup>224</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.150.

<sup>225</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.151.

<sup>226</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.151-152.

<sup>227</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.146-147.

實踐之間的關係或是歷史唯物論的基本立場的重建皆具指標性的意義。不過，除了反對觀念的先在性與強調理論的實踐意向外，基本上馬克思在基本的概念與邏輯運用上，如人類社會邁向解放過程的必然性預測，是類同於黑格爾<sup>228</sup>。

我們從前面得知，哈伯瑪斯認為馬克思超越黑格爾之處為拋開同一性哲學的預設，因而沒有落入以絕對精神為其起點與終點的封閉性的抽象運動，但在馬克思以唯物史觀對人歷史發展而進行的考察中，仍未能走出主體性哲學的預設。一方面，在歷史考察中，進行勞動的主體，即類主體（Gattungssubjekt），要通過「在自己的生產中意識到自身，或說是在類一般的自我—生產活動中意識到自身」<sup>229</sup>，而非主要通過與他人的直接往來而意識、認識、肯定自身，在此，勞動主體就表現為獨白的（monological）、前語言的（prelinguistic）的歷史主體<sup>230</sup>，而在主體性的突顯的同時，個體性的差異也就被忽略、消融於其中；另一方面，勞動主體是通過對物、對象的佔有和生產而與他者相連結，從而表現兩者之間的地位關係，因而人與人之間的關係是通過物的擁有或喪失而表現為政治與經濟中的階級與物化關係，這種僅通過勞動過程而確立勞動主體與自身、與外在自然、與他人的關係，就成為哈伯瑪斯所批判的，對人與人之間以互動為基礎的倫理關係的化約。

因此，哈伯瑪斯認為，以類主體為社會進化的承擔者並不適用，「進化的承擔者是社會及與其一體化的行為主體」<sup>231</sup>，也就是說，哈伯瑪斯將歷史社會進化的考察對象，轉為能合乎理性的構成個人的自我同一性（Ichidentität）和社會的群體同一性（Gruppenidentität）的結構之上。能夠如此援引，即是因為在哈伯瑪斯的設想之中，這個承擔社會進化的結構，就表現在個人的意識結構與社會的世界觀之中，兩者之間是同源同步且相應的，哈伯瑪斯在〈導論：歷史

<sup>228</sup> Axel Honneth 曾清楚指出，黑格爾的哲學立場是從康德的對立面出發，他以為現代的社會哲學所出現的問題可說是源於從個人出發的原子論式（atomistic）的基本預設（即康德哲學的基本立場），也就是設想社會是「複數的統一」（unified many）的抽象模型，個人與個人之間無法有機地形成發展彼此往來影響的關係，因此無法產生一倫理共同體（ethical unity），而只能從外加上諸種對個人本質、衝動的規定或強制力。黑格爾不同意此種設想，他認為社會並非是外加的框架或是量上的集合體，而應是在人與人之間既定的關係網絡上所固有的、持續進行的互動、衝突與和解而形成的社會、倫理共同體，而隨著此關係網絡的深化與擴大，社會的內聚力與人與人之間的相互承認與尊重是同時發展成熟的（*The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*, Axel Honneth, Cambridge: Polity Press, 1995, pp.11- 15.）。也就是說，在社會發展過程中，一方面是共同體聯繫的加強，同時另一方面又是個體自由的增長，這是對社會越形解放的同時，社會之中的個人也能隨之共同解放的預設。在這一點上，筆者以為，馬克思在尋求人類的全體解放的出發點上，亦同於上述之追求社會暨個人的同時解放的共同體之設想，只不過黑格爾與馬克思在追求共同體的解放時，最後亦發生個體之間的不可忽略的差異性的消失在抽象概念或歷史的目的之中的問題。

<sup>229</sup> KHI, p.40.

<sup>230</sup> 《哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建》，羅曉南，台北：遠流，民八十二（1993），頁二六九。

<sup>231</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.154.

唯物論與規範結構的發展〉一文中，即明白表示個體與群體之間是有一相似的對應關係且系出同源（Homologien），即源於同一個意識結構，而此結構即是通過語言而建立起來的互為主體性的結構<sup>232</sup>。因此，要在類主體中才能意識到自身的主體性哲學的缺漏，即在主體意識活動中解消了個體間差異，以及相互往來、影響之可能性的缺漏，哈伯瑪斯轉以符號語言所構築起的互為主體性的語言語用結構來重建。

當然，哈伯瑪斯也強調這個結構並非一種靜態的結構，而是一個能夠變為越加廣闊全面的結構，而在此其中的個人與群體也隨之改變。而此一結構的特色即在於，在社會進化的過程中並不特別突顯主體，而是會形成一個自我生產的、更為高階的與互為主體的共同性（Gemeinsamkeiten）。在此即可看出，哈伯瑪斯提出同時構成個人與群體之同一性的結構為社會進化觀察與重建的對象，即是為了避免過去因突顯主體而喪失了保留個體差異性的結果。若連結至先前的社會勞動與社會角色的概念，即可理解到這個承擔社會進化各個階段區分的結構，不論是關注於勞動或生產方式與分配方式所形成的經濟系統的改變，或是涉及與形成具道德意向的相互期待的規範的社會角色系統的改變，它們皆是以能夠自我再生產的、以符號表現的語言為前件而形成的社會結構。

哈伯瑪斯並認為應區分社會結構轉變時所涉及之兩種因素，一是「發展邏輯」（Entwicklungslogik），一是「發展動力」（Entwicklungsdynamik），前者是不斷合理地擴大的結構的層級區分，後者則是運動過程的推動力量<sup>233</sup>。哈伯瑪斯認為，社會結構的構成是在一定的活動範圍內、按照一定的邏輯（即合乎理性原則的）而建立起發展層級的順序，而這樣的順序是指一個社會結構越能以合乎理性的方式重建自身的順序；而結構的形成過程則是一個關於實際經驗內容的問題，因此，是否能夠且在何時或在什麼條件之下能讓既有的社會狀況過渡到新的社會狀況，這取決於偶然的邊緣性條件（Randbedingungen），以及實際的學習過程（Lernprozess）的觀察研究<sup>234</sup>，哈伯瑪斯認為這樣的過程在真正實現出來之前，是以潛在的形式累積在個體及其相應的社會結構之中。

他認為此種區分，可以解決在傳統馬克思主義那裡所呈現出的問題，也就是歷史發展特徵的問題，他們依照生產方式而區分出六種歷史社會階段似乎告訴了我們，歷史是單一直線的，並且是必然的、連續的、不可逆轉的與有內在

<sup>232</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.12-13.

<sup>233</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.183-186. 在此，哈伯瑪斯指出在結構主義（Strukturalismus）的問題在於只以靜態、既定的狀況下來研究社會結構，而未慮及結構自身的發展形成過程的運動問題，哈伯瑪斯即以此侷限性上引入皮亞傑（J. Piaget）的發生學的結構主義（genetischen Strukturalismus）。

<sup>234</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.155.

目的性之傾向，但這些特徵在實際的考察上都出現了爭論，如實際的社會情況是曾出現所謂的倒退（Rückschritte）現象，不論是在民主發展上或是社會經濟上，而且亦非每個國家或區域都必然歷經相同階段的生產方式或經濟制度<sup>235</sup>。

哈伯瑪斯以為，若將邏輯順序與實際運動過程相區分，就能解釋歷史中確實發生的倒退狀況或不同的發展進程與形式上更為普遍的社會結構做一連結，也就是說，在一定狀況下，社會發展上的倒退是可能的，這與社會結構是往越形完備的方向發展是不衝突的。因此，哈伯瑪斯認為將社會結構的發展邏輯與發展動力的區分，就能夠說明表面看來是不相容的事實：

最後，在進化中倒退是可能的，而且也是經驗可證明的；不論如何，一個社會在沒有被迫逆行的現象出現時，就不會掉回到一度建立的發展水準之後的。法西斯德國就是一個例子。假如截至目前的社會是被視為是在進化中的話，不可逆轉的就不是進化過程，而是它必須要經歷的結構順序。<sup>236</sup>

之前，我們已經確定了哈伯瑪斯在考察人類社會進化階段的起始點，即家庭與當時的社會勞動相互補充的結構出現，至此，我們即進一步瞭解，哈伯瑪斯認為應評估社會進化階段的兩個方面的區分。也就是說，在評估一社會進化階段時的結構分析，要包括在生產力的發展水準與人們在不同領域中的社會角色的形成，前者繫於社會勞動中的依照工具性規則與策略性行動規則的行動結構，後者則繫於以相互主體性的符號語言為基礎的溝動行動結構，而此結構的更新發展過程，則是取決於實際狀況中的條件與學習積累的過程。

依照這樣的看法，關於辨識社會進化程度之標準，也就是劃分社會進化層級的標準亦成為考察重點，在馬克思那裡，分工曾是一個指標，不過哈伯瑪斯同樣認為在馬克思那裡所談的分工，因為仍是在社會性勞動範疇下的指涉，也就是各個部份的系統在功能上的劃分，也就是說仍侷限在勞動、生產的層次上的進步，所以在此觀點下，社會自身的複合性（Komplexität）的提升，或說各種部份系統的分門獨立，只能說明人類社會對外在世界的駕馭能力的熟練與增強，或說更能維持社會成員的得以存活的可能性，但無法說明在文化道德層面

<sup>235</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.166-167.

<sup>236</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.155. McCarthy 即曾指出，哈伯瑪斯區分結構與內容的不同，而解決歷史發展的單線性（unilinearity）、必然性（necessity）、連續性（continuity）與不可逆轉性（irreversibility）問題，但他並未拒絕歷史目的論（teleology）的看法，因為哈伯瑪斯以進化（evolution）來形容社會的動態狀況（Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, Cambridge, MIT Press, 1978, p.239.）。的確，哈伯瑪斯在此處曾清楚表明，所謂的進化是一種帶有方向的漸進過程，因而從這點上來看，哈伯瑪斯對社會與歷史的理解仍是有一目標在行進，即便這個目標就是發展方向本身。

上人類社會之中的相處、往來形式（Verkehrsform）的成熟，亦無法從中得出能增進社會成員生活品質的可能性，意即生活方式的量上增加與質上增進只憑社會分工或複合性概念來解釋是不足的。簡言之，哈伯瑪斯在此仍是認為辨識社會進化階段的指標必須同時從兩方面來看，若一方面是生產力的發展程度，另一方面就是社會性往來形式的成熟程度：

生產力的發展取決於具技術實用性知識的使用；一個社會的基礎設施則具體化為道德—實踐性知識。此二面向中的進步程度，則是通過它們的普遍的有効性宣稱（Geltungsansprüche）來衡量，我們也以這兩個領域中的普遍有効性宣稱為標準，即以命題之真與規範之正確性為標準，來衡量經驗性知識和道德—實踐感的進步。因此，我要護衛下述觀點：歷史唯物論用生產力發展與社會交往形式的成熟來標誌歷史進步之標準，對一個系統的證成（Rechtfertigung）而言是適足的。<sup>237</sup>

### （三）基本假說：上層建築&生產力與生產關係的辯證法

關於這兩個假說之間的關聯，我們可以簡述為：生產力與生產關係是做為基礎，而法律與政治則做為上層建築。這是一般對馬克思主義中這兩個原理的理解，隨之而來的批評與反省，就是這個假說中在理論中的經濟決定論色彩，以及在現實經驗上實踐所遭遇的困難。

筆者以為，對於這樣的假說的批判與重建，哈伯瑪斯的策略首先是降低其「經濟」決定論的色彩，以及降低基礎決定社會結構的比例與強度；其次，對於生產力與生產關係之間的辯證運動，哈伯瑪斯也將此運動的生發與經濟系統做切分。也就是說，哈伯瑪斯從傳統歷史唯物論的基本假說中進行內容與形式的切分，因而能夠得到抽象的結構與運動過程。我們若對應至哈伯瑪斯將社會進化的階段劃分的考察做「發展邏輯」與「發展動力」的區分，就更加清楚了，在上下層建築的重建上，哈伯瑪斯將之理解為依照以某一系統或機制為核心而開展出的「社會一體化的形式」（eine Form der sozialen Integration），而生產力與生產關係的辯證運動，即既有的社會結構向新一階段的社會結構過渡的過程，哈伯瑪斯則理解為「危機」（Krise）的產生與解決，而解決則取決於學習過程（Lernprozess）中知識的累積到使用。

#### 1· 上層建築

我們從之前的討論可以得知，馬克思關於基礎與上層建築的關係假定可回

<sup>237</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.156-157.

溯至「存在決定意識」此一基本命題，因此，人們的意識結構即是人們生存狀態的反映，甚至是倒置的反映（即意識型態），而上下層建築的劃分<sup>238</sup>與從屬關係的確定，同樣是依此一原理，因而做為基礎的生產與生產關係佔了決定性的位置，它決定了做為上層建築的政治、法律制度的形式結構。

當然，隨著社會背景的改變，馬克思的假說也遇上需要檢討反思的時刻，哈伯瑪斯即簡單歸納幾種後來對此原理的幾種解釋<sup>239</sup>：其一，即認為做為基礎的經濟系統決定了社會其他子系統，其間的關係為因果性的，其二，則是對經濟系統做了比較弱的解釋，認為經濟系統對其他的子系統的形成是起「最終」（in letzter Instanz）的決定作用，或者說經濟系統做為基礎，是做為一種其他系統在其內形成、變化的區域，而第三種解釋，則是反對將社會的總體性概念用這種一層層的建築模式劃分來理解，他們則是將整個社會表象關係指向經濟結構，也就是說在社會中可供觀察、批判的現象，都可以指向其後的經濟發展模式。

這三種詮釋方式的共通點在於，都一定程度的重視經濟領域發展與社會發展的關係，也就是說，對於勞動或說生產活動在社會的發展過程中擔任的核心位置，或說做為解放契機的可能性，仍是他們主要關注的點。因而，對於之前曾提過的，社會整體的勞動中，人類在勞動過程中所居的關鍵位置已慢慢的發生改變，即因為科技的進步讓主要生產力的來源從人類的直接性勞動而轉移至科學技術為主的勞動方式，就成了他們所要面對的問題。但不論是繼續視勞動為人類解放的關鍵，或是視勞動為加深對自然與人類自身宰制的雙面刃<sup>240</sup>，至多是保留住馬克思理論中的實踐意向，但都不足以解決哈伯瑪斯所看到的問題，即馬克思的勞動概念與經濟理論的解釋能夠說明當時的資本主義社會發展，卻不足以解釋現在的發達工業社會發展，即生產技術的不斷革新、抽象化，卻與人類生活的解放不再有內在必然的關係。因此僅以勞動、生產領域為核心概念而成立的歷史唯物論無法更普遍地解釋不同階段的社會狀況。

哈伯瑪斯對基礎與上層建築的理解，是將之與實際內容相區分的，因此在結構方面，他首先解決的問題就是兩者間在結構上的從屬關係。他理解馬克思談上下層建築之間的關係，不是把基礎當作社會的存有性狀況來看待，而是將基礎看做在社會發展的進程中，對上層建築起前導角色（Führungsrolle）的作用，也就是說，基礎對上層建築而言並不是一直都起著決定或限制作用的，只

<sup>238</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.157. 原文引自〈《政治經濟學批判》序言〉，《馬克思恩格斯選集》，卷二，頁三二。

<sup>239</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.157-158.

<sup>240</sup> 《哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建》，羅曉南，台北：遠流，民八十二[1993]，頁二二六-二三七。

當我們觀察到社會逐漸向新的發展水準邁進的過程當中，基礎結構即是可以溯及的、首先發生改變的地方，它是做為帶動其他的社會現象的肇發處。因此，哈伯瑪斯詮釋馬克思的基礎概念「是為了給一些問題劃定範圍，一個進化性革新的解釋就必須連繫到此範圍」<sup>241</sup>。劃定了問題的範圍，在當問題在基礎領域內發生時，我們才能與提出革新方案的觀念相連繫，意識到一個進化性革新的解釋與解決方案提出的必要。因此，我們就可以看到哈伯瑪斯不否認結構之內有根本存在性的相互影響、決定的可能性，只是將兩者之間產生決定性影響的狀況放鬆。

其次，哈伯瑪斯將建築結構與所謂實際內容相區別的方式，就是將基礎與經濟系統及其機制、制度切開，這樣的切分即一別過去視基礎即為經濟系統的說法。在此，哈伯瑪斯並不否認有一個影響社會結構形成的基礎領域的可能性，不過他則不認為基礎就直接等同於（如資本主義的）經濟系統，這樣的狀況只在資本主義社會中是適當的。

在資本主義社會中，統治階級與被統治階級的區分，以及人們之間的生產關係的建立，是通過物的生產與分配與交換而建立，即從生產資料的分配到勞動產品佔有與分配的過程來決定。而哈伯瑪斯則指出這樣的狀況，放在原始社會中來看的話，我們就會發現確立人們之間的生產與分配關係或社會位階穩定的基礎，是通過親屬系統（*Verwandtschaftssysteme*），而高度文明社會則是通過政治的統治系統（*Herrschaftssysteme*）來達成<sup>242</sup>。

在這裡，哈伯瑪斯將「生產關係是由生產力所決定」的公式中，同將生產力拆解為生產與分配兩個面向，並將分配（即從原初資源分配開始）視為先於勞動生產的主要決定角色，而上述的系統皆是從資源分配面來影響、決定了勞動過程與社會財富的分配，從而確定社會中人們之間的關係。由不同系統的功能所確立下的社會關係，則同樣為社會既定的機構制度所服務。

哈伯瑪斯將基礎概念轉譯為某一社會中佔主導功能的系統，而將其他的子系統與社會中人們的生產關係形成視為被影響決定的派生物，好似馬克思理論中的所指的上層建築，而同樣地，在既定的社會狀況中，不論是系統的運轉或生產、社會關係的確定，也都有穩定社會結構的功能，因此哈伯瑪斯在此整體的框架上，提出「社會一體化的形式」的概念，並將之理解為「關於價值規範的社會生活世界的統一的保障」<sup>243</sup>。

<sup>241</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.158.

<sup>242</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.158-159.

<sup>243</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZHRM, S.159.

易言之，哈伯瑪斯以更抽象的「社會一體化」形式的概念取代了以經濟系統為基礎的上下層建築的概念，若連結至之前所澄清的概念，而這個社會一體化中即包含了既定的經濟形式與相應的關係結構而成，而決定此一社會中經濟與關係模式的是這個社會中佔主要地位的系統所執行的分配功能（此處我們就不能忘記，哈伯瑪斯所強調過的，主導分配的理性原則即是基於互為主體性網絡而形成的溝通行動規則），這個社會就是依著此一系統或制度為核心，發展出確定的社會一體化形式，一方面它穩定了社會各方面的結構，另一方面也保障了其中的個人與群體之間在生活實踐或說倫理道德上關於相互期待與要求的規範有效性。

## 2· 生產力與生產關係的辯證

依照前述得知，哈伯瑪斯將社會中社會結構的邏輯順序與社會進化的實際動力的問題拆分而談，也就是說，哈伯瑪斯將社會實際上要在何時、如何向新一階段過渡，劃入實際的經驗內容的分析取證中，以此方式來解決研究社會進化在歷史事實上的抵觸之處。不過，假定社會有一結構與假定社會正在進化之間，首先就會遇到前後結構之間的改變如何完成的問題，因此，哈伯瑪斯即引入了發生性的概念，即社會結構並非一靜態既定狀況，而是在一體化與進化之間有同步的相應關係。

因此，處於發展中的社會，其發展的動力來源亦成為解釋社會進化時的一項關鍵。雖然哈伯瑪斯說社會歷史的發展動力是涉及偶然條件與經驗研究的問題，但筆者以為哈伯瑪斯還是試圖尋出一個普遍的動力機制來源，欲以之連結起社會結構的動態變化與實際經驗間的分隔。因此，若將之放入馬克思主義的理論脈絡當中，就是對辯證運動表現在歷史與社會進程中的探討了。

如果我們還記得馬克思關於生產力與生產關係之間辯證運動的說明，就可以知道，兩者之間從相應的關係到相矛盾的關係，就是因為當物質生產力的發展到了一定的水準後，會與既定的生產關係產生不相容的狀況，因此反映到經濟制度與政治制度中，就產生了變革的實際需要，這個矛盾衝突的狀態的產生與解決，傳統馬克思主義即將之指向政治中的階級矛盾與鬥爭，並以無產階級視為理論與實踐的答案，也是這個辯證發展過程中的實踐主體。

不過，這個立基於辯證運動的歷史唯物論觀點所給出的結論，在哈伯瑪斯看來，仍僅是一個描述性的（deskriptive）回答，也就是說馬克思站在歷史唯物論的觀點上，為我們指出未來的可能遠景，但他並沒有說明，社會「為何」會有進化性的進步，以及我們要「如何」去理解這樣的進步：在既定的狀況下，



社會鬥爭能夠引導出新的社會一體化形式，以及引導出新的社會發展水準<sup>244</sup>。

哈伯瑪斯是站在社會進化的角度來看社會的辯證運動，他看的是既有社會到新一階段社會之間，發生了什麼事。在此，他將社會的發展與「危機」概念相連結。

關於危機概念，哈伯瑪斯曾在〈哲學與科學之間：作為批判的馬克思主義〉一文中，從「批判」(critique/ Kritik)與「危機」(crisis/ Krisis)的語源著手，這樣的連結，是從理論與實踐之間做認識層次上的連結，也就是將主觀批判與客觀危機理論相連結。原本批判即是隸屬於危機，視為一種對危機狀況的判斷，危機的發生到解決中的環節，也就是說，在歷史中的自然、經濟等問題成為危機的客觀叢結(objective complex)時，批判是無法視自身為外於危機的主觀能力，而是被捲入其對象(即危機)，是這客觀關係的組成部份，也因此批判在視危機為對象整體而進行的反思，也並非外於危機，批判始終是用危機本身的組成部份為手段、媒介來干預危機。因此，批判唯有將自身轉化為實踐，實際的介入危機並超越危機，批判才能成為有效的批判<sup>245</sup>。

哈伯瑪斯在此種意義下看待馬克思對政治經濟學的批判，視之為屬於當時社會(即資本主義社會)的危機理論，當然既然說是當時的，就哈伯瑪斯所欲重建的普遍理論的目標，就仍是不足的，但是仍有所啟發。如，哈伯瑪斯即延續馬克思藉由揭示政治經濟學本身理論上的矛盾所引發的危機與危機解決的思考，在《合法化危機》中嘗試以危機原理來說明晚期資本主義社會發生的四類危機。

不過在此可以注意到的是，哈伯瑪斯以危機角度來應用在社會問題的分析之上，認為危機的成立在於系統一體化(system integration)到社會一體化(social intergration)之間出現持續性干擾或失調，而所謂的干擾狀況，起初是在社會結構中的系統之間的再也無法相互協調或適應而造成，但此時還尚未可稱為真正的危機狀況，直到原僅存於系統之中的失序狀況進一步的威脅到社會一體化時，也就是危及到整個社會的規範性結構的常識性基礎時，才會發生危機的問題。說更簡單一些，在子系統內所出現的狀況與狀況解決，有時會被識做子系統自身的改革(最明顯的，如技術的革新等)，直到社會的機構、制度的問題嚴重到讓社會可能面臨解體的狀況，就是危機發生的狀況<sup>246</sup>。

從對晚期資本主義的危機的實質分析中，可以看到哈伯瑪斯同樣將構成社

<sup>244</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZHRM, S.161.

<sup>245</sup> “Between Philosophy and Science: Marxism as Critique”, in TP, pp.213-214.

<sup>246</sup> *Legitimation Crisis*, J. Habermas, trans. by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, pp.1-5.

會整體的部份原則性的切為兩大部份，即系統部份與社會部份，前者是以功能取向而形成的機制，如經濟系統、政治系統，後者則是指向人們平常生活作息來往時所會遭遇、活動的範圍，依照哈伯瑪斯的切分原則，我們即可將按工具及策略理性規則執行的行動與前者相連結，而將互動性或溝通性的行動與後者相連結。因此，若回到馬克思對生產力與生產關係的定義上，哈伯瑪斯即指出馬克思是最為技術性的意義上來理解生產力與生產關係之間的辯證，而一般或正統馬克思主義者在理解生產力的自然增長或改變，以及理解既有的生產關係反成為生產力增長時的限制時，也是從工具行動層面去思考其間的關係，並未進一步辨別生產力的增長源於何處。

就哈伯瑪斯的看來，在生產力的增長上，不管是生產方式因為效率在量上的提昇或是技術在質上的革新進步，都涉及了學習過程。這種由內部引起生產力發展的原因，他視之為一種從內生長起的學習機制（Lernmechanismus），這個機制運用在生產力發展中，能夠說明人類在生產過程中能夠將過往學習到與累積而成的潛在知識做進一步的轉化應用，而被應用在勞動生產領域中的技術性知識便能帶動生產力的發展與提高，因此哈伯瑪斯進一步的認為，這個學習機制即有可能解釋系統問題的產生。

預設的學習機制能夠解釋認知性潛能的增加，也許還能夠解釋在有助生產力提昇的工具暨策略中，認知潛能的轉變。它能夠解釋系統問題的來源，也就是當生產力和生產關係之間的結構差異變大時，生產方式就威脅到既定的狀況。<sup>247</sup>

因此，哈伯瑪斯也將生產力的發展，理解為產生問題的機制，但同時他也指出，它僅只於問題產生，也就是說它僅能解釋生產力如何的提高與如何的造成生產力與生產關係的失衡，但它無法解釋問題如何解決，也就是說「是引起，而非導致」<sup>248</sup>生產關係的變化和生產方式的革新。

為何無法解釋？此處就涉及前頭哈伯瑪斯認為馬克思對生產力與生產關係的辯證只以技術面來考慮的問題，即生產力的發展只侷限於工具性或策略性行動層面的知識增長，但未能考慮到關於人們互動性的溝通行動層面，或說是建基於互為主體性的符號語言之上、關於相互期待的道德—實踐性知識與行動範性問題。也就是說，關於生產關係甚至是人們之間的倫理關係的「如何」變革或說改變方式，它是關乎新的社會一體化形式的重建與確立，即屬於互動範疇中的問題。哈伯瑪斯即以原始社會到國家社會中主導社會分配與組織原則的核

<sup>247</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.160.

<sup>248</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.161.

心制度的轉變來說明，即用從「親屬系統」到「統治系統」的轉變來說明，其變革方式所依據的即是實踐性知識的應用。

因此，此一新制度性框架的產生與確立，才能從學習過程中同時看到兩個面向中的知識積累與應用之可能性，而知識的積累與應用亦是社會進化（即生產力的提昇與社會結構的更新）得以可能的條件。至此，我們可以看到哈伯瑪斯所欲描畫出一個社會進化的辯證發展歷程：當補充了既定社會勞動的社會結構出現時，往新一階段邁進的社會一體化形式也就相應出現，同時這也是讓過去處在既定的生產與社會關係的人們，將過去從學習過程中所積累下來的潛在知識得到更充份的轉化應用的變化過程，新一階段的社會一體化形式能夠帶動生產力進一步的發展，而生產力的提昇則又將引起源於核心制度（即前面所說的基礎）的新一階段的系統問題，而此一危機所帶來的威脅與解決，則同樣是繫於新一階段的社會結構對系統的補充，繫於過去所積累的知識得到具體使用的過程，繫於學習過程中的既定學習基準的提昇與擴大。

哈伯瑪斯對生產力與生產關係的辯證的批判性考察中，得出四點小結<sup>249</sup>：一、系統問題是從基礎中發生的；二、新的生產方式可以理解為新的社會一體化形式，它會以新的制度核心而得到鞏固；三、學習機制能解釋知識的增長與應用在系統問題的解決上；四、知識的越加擴充與應用在生產力發展上，是跟著與新的制度框架與社會一體化的新形式的完成而完成的。

## 第十一節 哈伯瑪斯的重建方案

簡單來說，哈伯瑪斯要對歷史唯物論進行重建，是要將之重建為更為普遍的社會進化理論，我們從哈伯瑪斯重建過程中可以看出，他想要將達成社會暨個人解放的動力保留在溝通合理性取向的行動之中，而歷史唯物論的重建，正是透過將兩種不同範疇的人類理性行動的劃分來進行，並藉此切分出屬於目的取向的與屬於達成相互理解取向，這兩個不同層面的規範結構。哈伯瑪斯自身對重建的定義，即是一種將理論拆解，用新的形式加以重組的方式<sup>250</sup>，這意味了他並不否決理論原先的目標，而是認為達到目標的路徑需要加以整修，要以一個更適於現代社會狀況的分析方式來達成。

意即在馬克思理論中，關於改變現存社會的不合理狀態，以達到人類的全面解放這個目標是確定的，但是關於「如何」達到人類全面解放的社會，是否只繫於經濟面的勞動或說生產活動的解放，則是成問題的。

<sup>249</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.162.

<sup>250</sup> „Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen“ in ZRHM, S.9.

他對研究對象的範圍定義，即是屬於群體人類所處的社會整體的變遷發展的軌跡，因此，從他對人類勞動或歷史發展的概念釐清上，我們都可以看出，他是從已經初步進入了社會化狀況的勞動與歷史概念的定義出發，也就是說，哈伯瑪斯是從人類社會之所以成為別於其他動物社會的人類社會，在社會的組成特徵上是有其獨特之處。

此節將從哈伯瑪斯對馬克思的重要概念的範疇性區分出發，來看哈伯瑪斯重建歷史唯物論為一個更適宜解放與達成其目標的社會進化理論的脈絡。簡單說，哈伯瑪斯的重建脈絡，是將馬克思的批判性理論放入依照合乎理性原則與規範的發展脈絡之中，將其擴為同為遵循理性的兩個面向的發展，並將關於社會進化的可能性，從勞動面向轉而繫於人類理性的相互理解、承認與尊重的溝通向度。在評估人類社會發展層級的基準，即從生產方式的進步轉為實踐、道德規範的完備；而引發社會發展、運動的動力來源，也從源於經濟匱乏而產生的階級衝突，轉向源於因為被工具理性取向的行動或系統的過度擴張，讓以相互理解與達成共識為取向的網絡的扭曲而產生的危機、社會衝突。因此一個能夠以邁向全面解放為目標的社會，除了是建立在物質基礎的不斷提昇之外，同時也要看到關於道德、實踐層面的發展水平的提昇，也就是關乎人類實踐的規範結構的轉變。

### （一）從社會勞動到理性行動的範疇性區分

筆者以為，哈伯瑪斯的社會進化理論的基本模型的設想，可以從他對黑格爾耶拿時期所提出的精神型塑歷程的詮釋中看出其設想之雛型。

從精神的型塑的區分來看，哈伯瑪斯即把握一基本原則，即建構起個人自我意識又同時是群體的共同意識有三個基本側面，其中語言做為不同於另外兩個範疇但又交織其中的特殊結構，通過它，各自有其不同運作邏輯與脈絡的勞動與互動的範疇才得以清楚的展現。哈伯瑪斯即依此而認為馬克思未能識別這兩個範疇領域，犯了過度化約的錯誤，甚至其後的正統馬克思主義者，更是不加反思的將馬克思的理論做了片面而僵化的發展。

當然我們不可忘記，這樣的區分於哈伯瑪斯而言，即是為了將批判性的社會理論所擁有的實踐意向保留在理論之中，即人類社會的全面解放同樣繫於社會發展之中，而他認為若依照馬克思原有的理解，社會的進化或說解放的程度單從勞動、生產的方式來評估或劃分階段，已經不再適用。哈伯瑪斯會得出此一觀察結論，自然是與現實社會中的勞動狀況發展狀況相繫。

若我們回到馬克思的勞動概念中，就可發現勞動原本兼有兩層的含義，在積極面上，他認為勞動是人類在實踐中與外界自然、與他人發生關係、以及產

生自我肯定的行動，在此一意義上，勞動即是人類藉以建立起自身及其世界觀的活動，但另一方面，馬克思則藉由人類在資本主義中所進行的勞動（即異化勞動）的批判，揭示了人類勞動在現實歷史中的發展是如何的被抽象成與自身相疏離、異化的勞動，而唯當這異化的狀況被人意識到，成為客觀且無法忍受的壓迫經驗時，就成為階級鬥爭甚至是革命行動的導火線。

在 Axel Honneth 的〈勞動與工具行動〉（Work and Instrumental Action）一文中，就是將勞動概念的發展放到現實社會狀況中做一考察，他認為馬克思對勞動的考察的經驗基礎，是立基於當時社會中還同時存在手工業與工業兩種勞動型態，此時的資本主義社會剛剛進入工業化階段，因此馬克思對勞動意義的觀察模型，即是從尚未被切割成一塊塊的機械式操作的傳統獨作性的勞動中得出，因此勞動者的本身的素質或學習能力（如技術提昇或熟練度增加）與產品生產有直接的關係，而勞動過程也的確與勞動者自身意識（亦包括了非生產面的、即道德實踐意識面的學習）的建立有一定的關聯<sup>251</sup>。

不過，隨著新科學技術的研發、新能源的開發與有效應用至生產過程，再直到社會的生產模式進入「泰勒化」（Taylorization）發展，原本做為一個整體的勞動過程，在以追求一定時間內獲至最大效率的生產狀況下被切割、原子化為一個個簡單的操作行為，這些改變都打破了馬克思時代對勞動概念的原初定義，也不符合馬克思對解放圖象的想像。意即生產力的發展所衝破的生產關係，不是帶來勞動者從勞動過程的解放，而是進入更加細緻控管的生產組織過程，簡單說，與生產力提昇相關的知識、科學技術被集中至少數的管理階層，而勞動者所進入的更加細緻控管的生產過程，進行技術性操作的生產領域後，也與原本能從勞動過程達到自我實踐、肯定的學習過程更加疏離了<sup>252</sup>。

這種勞動過程的泰勒化，在當時的社會研究一定程度上將此詮釋為社會的理性化過程（rationalization）<sup>253</sup>，也就是說，隱含在勞動概念中的解放意涵以及現實狀況中勞動以異化形式的展現，隨著資本主義制度同工業化發展過程，關乎人類實踐層面、關乎解放面向的勞動消失了，取而代之的是一連串被認為是經過合理研究與設計後的操作程序，這種經由嚴格的科學研究、設計、試錯過程所得到的結論，一方面確實革新與提昇了勞動效率與生產，但它帶來的不

<sup>251</sup> Axel Honneth, "Work and Instrumental Action", *New German Critique*, no.26 (Summer 1982), p.36.

<sup>252</sup> *Ibid.*, pp.37-38.

<sup>253</sup> 如韋伯對西方資本主義的形成與合理性概念的相連（曾慶豹，*哈伯瑪斯與現代性的哲學研究*，台北：政治大學哲學研究所碩士論文，1993，頁四十），而關於哈伯瑪斯對這一種理性化過程的批判，即是科學的價值中立的預設從方法論成為目的自身，並過度擴張至人類生活實踐的領域（吳季樹，*論哈伯瑪斯前期作品中的「理論」與「實踐」*，台北：國立臺灣大學社會學研究所，1992，頁五三-五四）。在此可看出哈伯瑪斯接受合理性概念做為理論與實踐的批判基準，但同樣認為關乎道德、實踐領域的價值判斷最終是不能以科學的方法所取代。

是人類從異化勞動過程的解放，而是將更細緻的對勞動者的控制，以及讓既有的勞動內容更加抽象、空洞化。

這種弔詭性在霍克海默與阿多諾那裡發揮得更加淋漓盡致，勞動原初的解放意義消失在異化勞動的展現中，並且轉為理性或說啓蒙精神的展現過程中，也就是將整個西方資本主義與工業化社會的發展回溯至人類啓蒙精神的展現，隨人類的文明化過程，理性一方面是表現為對外在自然的控制的增加，一方面也是對內在自然控制的增加，而這也是他們將以理性解放為目標的啓蒙精神與人類的對象化支配結果視為一體兩面的過程。

在此種背景中，哈伯瑪斯承接了將馬克思的實踐概念中的生產性勞動與解放性勞動概念的區分，並將生產性勞動視為人類依照理性規則設計、組織過後的理性行動，或者更精準的說，是工具理性行動，它也是為了達成目標而進行設計的目的理性行動，此類型的活動的特徵，即是立基於主客關係的網絡上而進行的活動，因而是落至哈伯瑪斯所定義的勞動範疇之中，而他將真正與人類解放相關的概念，同漢娜鄂蘭（H. Arendt）的區分<sup>254</sup>一般，放在屬於互動範疇的溝通行動的概念中。

當然，另一個先前提過的策略理性行動，它除了在經濟領域中進行之外，最常就是在政治領域中進行著，而哈伯瑪斯則基於同樣的理由，即策略理性行動所依據的是以達成某一目標為前提下而進行的選擇或是協商行為，而被劃入勞動範疇中，將策略理性行動視為屬於基於主客關係網絡上所進行的行動。在他的劃分標準看來，只要不是立基於互為主體性網絡之上，並以相互理解為前提目標與結果而進行的活動，都是與溝通行動相對的目的合理性行動。

在此，我們舉哈伯瑪斯的〈論權力概念〉（On the Concept of Power）一文為例，從韋伯與漢娜鄂蘭對政治中的權力概念的不同定義，來看兩種理性行動之差別，即工具理性行動與溝通理性行動的差別：

韋伯所定義的權力，是強將自身的意欲——不論它是什麼——加諸於他人的行動之上的可能性。漢娜鄂蘭相反，她將權力理解為在無強迫的、針對某些共同行動的溝通中達成一致同意（agreement）的能力。<sup>255</sup>

因為韋伯將權力的展現視為一種無關他人與自身的關係的自身意欲的擴張，就符合了所謂的工具或目的理性行動模型，甚至在以達成共識為手段好間

<sup>254</sup> 漢娜鄂蘭即將人類的活動區分為勞動（labor）、工作（work）與互為主體性的活動（intersubjective activity）。

<sup>255</sup> Jürgen Habermas, trans. by Frederick Lawrence, *Philosophical- Political Profiles*, Cambridge, MIT Press, 1983, p.171.

接達成符合自身利益的行爲（如策略性的行動）都屬於此一範疇：

目的性的行動模型則只考慮到心嚮自身的成功而不是想著達成一致同意的行動者。而似乎只有在為了達到成功的結果，而從功能上需要參與者時，行動者才容許聚焦於一致同意的過程。然而，這類的一致同意，也就是在對某人自身成功是有工具上效用的狀況下才有的單邊性的一致同意，嚴格來說是不包含在一致同意內的；它不符合無強制下達成共識的條件。<sup>256</sup>

因此，對哈伯瑪斯而言，以達成一致同意為其意向的溝通理性行動，或者以建立參與者之間的共識為目標的行動是有別於此種類型的理性行動，說更簡單一點，溝通與相互理解本身就是目的，而不能被其他目的給工具化、變成手段<sup>257</sup>。

進一步而言，哈伯瑪斯認為溝通理性行動與工具理性行動的不同，其一就是立基的網絡不同，工具性的理性行動所立基的網絡是以主體為中心所展開的世界，其中主體即是以觀察、認知、涉入的方式與外在世界（客體對象）發生關係；而溝通的進行是以互為主體地共享的生活世界為其活動範圍，即是我們一開始就進入其中並有所遭遇的生活範圍。其二，工具性的行動是從單一主體出發的思考，因此主體考慮的是如何運用其他事物而達成自身的目標或意欲；而在溝通理性行動中，每個人都是活生生與獨特的存有，每個人的個體與主體性都得到承認，同時每個人也承認與他們有相同地位、相同（包括相異）特徵的他人。此外，溝通理性行動之能夠成為可能，亦預設了每個參與其中的行動者都是擁有能夠以溝通或說言語的論述表達方式來互相達成理解、甚至協議的能力的存有者<sup>258</sup>。

至此，我們即可以看到，哈伯瑪斯是將馬克思的勞動中關於生產性的活動部份與關於有助人類解放的活動部份相區分，並依照勞動與互動範疇的區分而加以概念化。他並將之結合行動理論，將位居歷史唯物論的核心勞動概念區分為兩大類型的理性行動，即工具理性行動和溝通理性行動。

因此，在哈伯瑪斯所構思的社會進化理論中，歷史唯物論中關乎生產與解放意含的勞動概念，他重建為兩個類型的理性行動及其模式，因而，原本在馬克思那裡，通過勞動的異化的發展與通過勞動的解放之間所帶的必然連結，就在這樣的劃分中，成為兩個各具運作邏輯，但有一定程度關係的行動範疇。

<sup>256</sup> Ibid, pp.171-172.

<sup>257</sup> Ibid, p.172.

<sup>258</sup> Ibid, p.174.

就一如哈伯瑪斯曾說過的，「從饑餓和苦難中解放並不必然地和從壓迫和墮落中解放相聚合」<sup>259</sup>，單純依據自身所欲達成目標而採取的行動，即使能夠改變自身、促進社會物質生活條件的提昇，但卻不一定能讓所謂的自由、平等、尊嚴等等道德上的要求能夠進一步伴同落實。因此這樣的區分，讓哈伯瑪斯能夠將解放性旨趣從經濟性的生產領域或說工具理性行動領域提出，轉為將之納入關乎人們之間相互理解、期待所形成的關係網絡與道德、實踐性行動的規範中加以考慮。

## （二）從類主體到以符號語言建立起的理性結構

若我們再次回看哈伯瑪斯所詮釋的精神型塑歷程，其本身就包含了兩種面向，一是精神的發展歷程，另是整個過程的自我同一，而決定精神概念實質內容的三個層面，即是統一在精神發展之中的三面過程以及這三個層面在整個發展過程中的同一。筆者以為，此一模型即可大略勾勒出哈伯瑪斯對社會進化上所欲關照的層面與結構。因此，從精神型塑歷程的模型對映哈伯瑪斯的社會進化理論，其理論研究模型即是社會發展歷程與整個過程的中的社會同一性<sup>260</sup>。

關於對象範圍的確定，哈伯瑪斯定義社會進化理論的研究對象，即進化中的社會，應與物種的進化（即人類機體上、基因上的變化）相區別，所謂的社會進化即是以社會成員及其社會各層面的複合發展程度為研究對象。

這麼來看，他所劃定的對象似乎包含了個體以及群體，但精準來說他研究切入點是同一個對象，即以符號化語言在互為主體性網絡上建立起的意識結構，當然，此一意識結構的特色，讓哈伯瑪斯得以比傳統所謂的以主客關係為基本指向的主體性哲學往前跨出了一步：

從語言上所建立起的互為主體性的結構，即能對組成要素的語言行動為原型加以研究的結構，它對社會系統（Gesellschaftssystem）和個人系統（Personlichkeitssystem）而言都是以同樣的方式組構起的。……如果人們按照一般特點去觀察社會的機構制度（gesellschaftliche Institutionen）及社會化了的個人的行為能

<sup>259</sup> 哈伯瑪斯，孫善豪譯，〈勞動與互動〉，引自《歐洲思潮引介》卷二，張君勱學會編譯，台北縣：稻鄉，民七九，頁三五三。

<sup>260</sup> 關於社會發展以及同一性，可參考“Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen”，in ZRHM, S.9-48. 哈伯瑪斯在此即從個人與群體所具有的結構上的相符合的特徵上為切入，如援引個體發生學的（ontogenetische）理論觀點，認為自我發展的觀念即是從個體的認識的（kognitiv）、語言的（sprachlich）及互動的（interaktiv）三方面發展的統一，他並認為，在一定程度上個體的發展與世界觀的進化是有共通可類比之處，基於相同的理由，他亦認為個體及群體的同一性有其共通處。筆者欲指出的是，即可看出此一研究模型即是將黑格爾耶拿時期的精神型塑歷程的三方面的進一步發展，同時也與知識與旨趣的三類型的分類有了一定程度的相應關係。



力，那麼我們在同一的意識結構上相遇。<sup>261</sup>

在此還可看到，哈伯瑪斯以這個具同源性（Homologien）的結構連結起個別的行動與社會諸多的系統運作，因此，不論是從個體的不同面向能力的發展或成熟度切入研究，或是從社會的不同面向的分化或完備切入，哈伯瑪斯會認為兩者皆是建基於同樣的、發展中的、以互為主體性為基本特徵的、由語言符號表現與建立起的結構，因此他就能夠在這個層面上說「社會的再生產和社會成員的社會化是同一個過程的兩個方面，它們都取決於同一個結構」<sup>262</sup>。也就是說，社會的進化與個人的發展，不論是否同步發生改變，皆是從此一結構的改變出觀察而出，而且也是直到此一結構的改變發生時，我們才能夠明確知道此一發展的歷程，一方面是表現為社會的延續發展，一方面則是表現為個體的成熟。

不過，另一方面我們也可以看到，哈伯瑪斯將歷史唯物論重建為社會進化理論的基本進路，即將生產性的勞動領域與實踐性的互動領域做出區別，兩者之間仍是有其相連的關係，蠟就是同樣來自於一個同源的理性結構之中<sup>263</sup>，如此便使兩者在社會的進化過程上有一相應與相互補充的關係。依此一模型，過去佔據社會發展主導地位的經濟領域，便成為社會發展的一個面向，而馬克思所謂由生產力與需求的提升而導至的分工現象，就被哈伯瑪斯劃入社會的局部系統或子系統的形成與更加完備，亦即社會的複合性的增加。

依此劃分，社會的複合性的增加涉及的是系統中依照目的理性規則而有的知識增長與應用，即涉及以工具、成功為導向的合理性行動，因此複合性的增加是社會其一面向的發展，那麼另一個面向的發展，即非以目的合理性為導向的領域就被開放出來。在此，哈伯瑪斯則將之指向一個新的社會一體化形式的形成可能。關於社會一體化，哈伯瑪斯將之理解為「與確保生活世界之統一有關的價值與規範」<sup>264</sup>，也就是說，其所涉及的是道德、實踐行動的規範結構的形成，涉及的是人們生活於其中、由互為主體的語言符號所建構起的世界觀的

<sup>261</sup> “Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen” in ZRHM, S.12-13.

<sup>262</sup> “Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen” in ZRHM, S.13.

<sup>263</sup> 此處的理性結構，即是指以語言所表現出來的結構，此一結構既關乎表現主觀意向的意識結構，亦關乎表現客觀對象的認知結構，同時也表現了人們實際採取行動時所涉及的規範結構。當然，在大部份情況中，哈伯瑪斯會以勞動與語言為不同的基本範疇，如他曾說過社會的「發展是在勞動和語言的結構中實現自身」（„Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.151.），此處的語言即是指以符號語言為媒介所表現出的人際間的倫理關係網絡，用以別於以勞動、物為媒介的領域，但我們同時也應記得，這些領域中的對象媒介，亦同樣涉及以語言表現的形式

<sup>264</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.159.

形成，以及那些關於行動規範制度化後的結構<sup>265</sup>。

哈伯瑪斯在考察社會的進化過程，即析出了兩個基本面向，一個是關於生產力提昇之面向，其中即涉及工具合理性行動及其相關的技術知識的面向，另一個則是關於人們之間的交往、互動關係的規範結構的發展，其中即涉及了以相互理解、達成共識或一致同意的溝通行動及其相關的道德、實踐性知識的面向。在這裡，決定社會一體化形式的來源，也不再是由經濟生產面為主導，而是從後一領域範圍中所形成的制度或說社會組織原則所決定。而所謂的社會組織原則，他則是以生產方式概念為對象，做進一步的抽象而得出的概念。

哈伯瑪斯以為，在傳統的歷史唯物論的觀點中以生產方式的不同來對社會發展各階段進行劃分，雖然深具啟發性，但是不夠普遍亦不夠抽象。他進一步分析指出，生產方式之所以能夠對社會型態進行初步區分，其實是因為生產方式涉及了對生產者與生產手段、生產資料的支配與結合方式的比較，而這些是更廣泛的涉及整個社會中每個人的關係與系統運作的方式<sup>266</sup>，也就是說，僅以「是否」佔有生產結果與生產資料來劃分社會發展進程，事實上僅能劃分出有無階級之分的社會，而進一步的區分，其實更要對「如何」的生產、佔有與支配進行研究比較<sup>267</sup>。

進一步來說，人們之間的合作方式、生產資料與產品的分配方式亦一定程度上是涉及了遵循互為主體性的溝通行動的規則，也就是說亦關涉到人們對彼此意圖期望的承認與被承認，以及行動上的相互期待及其規範的限制，在這一點上，哈伯瑪斯所理解的人們間的關係，就不再只是因為生產過程而形成的關係，而是涉及到由互為主體性的語言符號所形成的規範結構所決定的各種關係。因此哈伯瑪斯進一步抽象出的社會組織原則（Organisationsprinzipien），即是確定一個社會中參與成員的活動範圍與各式基本的形式規則，在此範圍內與規則之下，社會暨其中的參與成員就能在既定的生產力水準與結構中，以既有的條件為基礎而進一步的發展<sup>268</sup>。簡言之，社會的組織原則決定了一個社會的核心制度（如原始部落的宗族制度、封建制度、資本主義制度等），此核心制度決定了社會一體化的形式，即人們之間的（權力）關係，包括了各式資源的

<sup>265</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.172。在此，哈伯瑪斯即嘗試區分一般的行動結構、世界觀結構以及制度化後或產生凝聚力的結構（如法律與道德的形成）來劃定社會一體化的不同階段。關於個人在道德層面上的發展及同一性的關係，亦可參考“Moralentwicklung und Ich-Identität”, in ZRHM, S.63-91。

<sup>266</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.168。

<sup>267</sup> 當然，關於人們之間的組織方式的改變，如生產過程中的分工合作方式，或者也包括了新的系統、新的一門專業學科的形成，哈伯瑪斯是將之劃入社會複合性的增加，尚不是他所欲指向的社會組織原則。筆者以為此可以暫時做為理解社會組織原則的起點。

<sup>268</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.168-169。

分配與生產，決定了生產與勞動組織方式與生產力的提昇可能性。

在此，我們就可以看到哈伯瑪斯將上下層建築模式的修正，將所謂的基礎轉為社會組織原則所形成的核心制度，與動力的區分方式來源並以其生產方式改變歷史唯物論，進一步重建為合乎理性的社會進化理論。

### (三) 生產力到危機與學習過程

不論是歷史唯物論或社會進化理論而言，推動社會進化的動力來源都是一個必須處理的問題，這個動力來源在馬克思及正統馬克思主義那裡，問題就是要解決：是誰推動了社會的發展。當然我們都知道，「無產階級」即是此一動力的承擔與執行者。隨著生產力的提高，勞動或生產過程的異化程度亦隨之加深，或者說勞動者受到剝削與壓迫的程度也隨之提高，一旦此種狀況在客觀及主觀方面都成為不堪忍受的狀況時，即階級之間的利益衝突越形尖銳、無法解決時，受到壓迫的階級會成為改變現行不平等體制的驅動力。

不過，當實踐革命的主體在已發展的資本主義社會中被宣稱失去其客觀與主觀上相符的位置後，不只是「誰」成為問題，動力來源也成為問題，因此也間接影響到批判性的社會理論對社會解放可能性的分析，所以社會進化的動力來源就必須重新進行考察。對此，哈伯瑪斯的重建路徑首先是將社會進化與合理化過程相繫，欲從社會的合理化過程中汲取屬於人類實踐的、即屬於人類解放部份的合理化過程。

哈伯瑪斯從歷史唯物論的觀點中關於生產力的發展與階級鬥爭出發，做了進一步的分析。他指出生產力的發展，可以看成關於行動與行動選擇的合理化過程<sup>269</sup>，而此合理化過程，即涉及了既定知識的應用與持續累積的過程，也就是說人們在既定的社會領域中所採取的理性行動，同時涉及知識的應用與可能知識獲得積累之學習的可能性，可以看出來的是，哈伯瑪斯將之劃入與技術知識的增長和應用相關，因此我們可以將此處的生產力的提昇理解為關於對外在自然與社會世界及個人內在本性的控制，是關於目的合理性的合理化過程。因此，追問是否有其他的合理化過程，而且是會對推動與解釋社會進化更為重要的合理化過程，就是哈伯瑪斯欲揭示的重點。

在這一問題上，哈伯瑪斯即認為馬克思將生產力的發展與政治上受壓迫的階級進行組織鬥爭皆視為生產力的發展時，其實是混淆了兩種不同取向的理性行動<sup>270</sup>。當然我們必須注意，不能直接把階級鬥爭等同於哈伯瑪斯所認為的另

<sup>269</sup> “Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen” in ZRHM, S.32.

<sup>270</sup> “Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen” in ZRHM, S.32.

一種合理化過程，我們可以從前文所引的，哈伯瑪斯對韋伯的權力概念的分析看到，一種以達成共識為手段，但仍是以自身的意欲的擴張為最終目標的策略性的行動，此一行動仍是不同於以社會成員所公認的某些規範之上而進行的溝通理性行動，因此對哈伯瑪斯而言，馬克思所言的階級鬥爭，即是一定程度上屬於遵循策略理性規則的行動類型，同時哈伯瑪斯才能進一步去區分在所謂階級鬥爭中不同取向的行動類型。

而哈伯瑪斯對於溝通行動與策略行動的進一步區分，就在於策略行動對於某些公認的規範——即對真實性（Wahrheit /truth）、正確性（Richtigkeit/rightness）與真誠性（Wahrhaftigkeit/truthfulness）<sup>271</sup>的要求——並不納入考慮。

溝通行動遵循的是互為主體性公認的規範。這些規範把相互的行為願望連結起來。在溝通行動中，公認的基礎是講話的前提。……這類公認的要求使承擔共同行動的共識有了可能。策略行動缺少對背景的這種共識：人們對所表達的意向的真實性不抱期望，並且，表述的意向與規範的一致性（以及作為基礎的規範本身的正確性），不像在溝通行動那樣，而是在另一種含義上，即以偶然的方式作為前提的。……策略行動對其動因條件不感興趣，而溝通行動的共識前提則能夠保證動因，所以策略行動必須制度化，也就是說，必須被限制在互為主體性上有約束力的規範範圍內，這此規範能夠保證動因條件的實現。<sup>272</sup>

因此，按照哈伯瑪斯的理解，馬克思所言的階級鬥爭的衝突，其中除了有受到目的合理性規則影響而有的策略性行動，即關於技術性知識與行動使用與選擇的合理化過程，但之中亦應該有按照溝通合理性規則的合理化過程，即以公認的行動規範為前提，為自身關乎實踐、道德層面的行動進行辯護的合理化過程，而後者才更能說是在社會衝突發生時，能夠讓問題得到解決的領域。這似乎是告訴了我們，以階級鬥爭形式表現出來的矛盾衝突的解決，將不在於某一階級、集團的意志得以壓過另一階級、集團的意志為目的，而是衝突中的雙方或是多方重新回到以遵循既成的規範之中（即保證雙方至少都符合溝通行動中所應具備的前提要求），為了達成一致同意、共識而進行討論。

<sup>271</sup> 真實性指的是所說的內容為客觀上的真，對映的是與外部的客觀自然世界的相符，正確性指的是所說的內容時空條件下是適當的，對映的是與外部的社會歷史世界的相符，真誠性指的是所說的內容是出於主觀認知為真，對映的是與內部的主觀世界的相符。在『何謂普遍語用學』（“What is Universal Pragmatics?”, in *Communication and Evolution of Society*, J. Habermas, trans. by McCarthy, Thomas, Boston, Beacon Press, 1976, pp.1-68.）一文中，還有一基本條件為可理解性（comprehensibility），即所說的內容是可讓聽者理解的。簡言之，這幾個形式條件是溝通行動得以可能的有效性要求或說前提。

<sup>272</sup> 《重建歷史唯物主義》，郭官義譯，北京：社會科學文獻，2000，頁三十。

所以，哈伯瑪斯對社會進化的判斷重點，不再是正統馬克思主義者所著重的，在經濟上的生產力的發展與政治上的階級鬥爭，或者說，他不是單純的同意或反對此二點，而是更進一步的解析這兩部份，將此二部份帶回到人類一般的行動，且是理性行動上進行討論，如此就達到他的重建目的——發掘出不同於目的合理性行動類型的理性行動，也就是他所提出的，以達成相互理解與形成共識的溝通合理性行動。

至此可以得知，在哈伯瑪斯的重建方案中，特定或具體的承載者在其社會進化理論中不再是關心的重點，在面對到由誰來承擔起社會進化動力這個問題時，很明顯的，這個主體（即承載者）便不再是由某一個特定階級或集團所承擔，或者說「是誰」這個問題，在不同階段的社會中會由不同的集團所承擔，而這部份正是關涉了具體的歷史條件的分析。

因此我們會繼續追問，社會的合理化過程又與社會發展動力源起之間有何關係？這裡筆者以為，哈伯瑪斯將社會的發展過程連結到社會合理化的過程，是爲了進一步指出社會發展，即社會的合理化過程中包含了人類行動中兩種不同取向的理性行動，如此，哈伯瑪斯才能澄清，馬克思及正統馬克思所關注的生產力的發展，其中的人類理性行動所遵循的原則，並不同於人類在道德實踐上所遵循的、互為主體性的規範，而在階級鬥爭中所運用的策略性行動，亦對那些互為主體性的規範不抱期望，不視之爲鬥爭的前提或欲達成的結果。

不過，即使消去了社會進化的承載者的問題，社會發展的動力來源仍是哈伯瑪斯必須回答的問題，沒有了動力來源，便沒有進化、沒有了動態過程。

之前曾提過，哈伯瑪斯在重建歷史唯物論的重點之一，即是對社會進化的「發展邏輯」及「發展動力」的區分，我們將發展邏輯理解爲依照不同組織原則而形成的社會之階段性發展模型與順序，而發展動力則是用以解釋在既定的條件的社會階段向下一階段過渡時的內在機制。這樣的區分一方面是能對社會的結構做橫向的分析外，另一方面也顧及了社會進化過程中的動態發展的結構變化。而黑格爾與馬克思那裡所提到的辯證發展過程，在哈伯瑪斯對社會進化的詮釋之中，轉爲個人暨社會的學習過程，此一過程中即是對知識的潛在積累到具體應用的過程。

當然，哈伯瑪斯視發展動力爲關涉實際的歷史經驗材料的分析，也就是說他認爲不同類型、條件的社會是有不同的發展歷程，即是在這一點上讓他以爲歷史的發展是具有偶然性。不過，他仍然嘗試指出社會進化過程是有一內在的機制，即學習與累積的機制，這是繫於個體的學習過程中對知識積累到實際應用的機制，而他亦從引申的意義上去說明社會的學習過程：

社會的進化意義上的學習過程有兩方面的基本條件：一方面是尚未得到解決的體制問題（體制問題是對體制的挑戰）；另一方面是新的學習水平，這種水平是在世界觀形成時獲得的，並且是潛在的，但還沒有融化在行為系統中，因此在制度上仍然不起作用。<sup>273</sup>

因此，從類比層面來看，哈伯瑪斯即將社會進化的學習過程視與個體的學習過程有一定的關聯，簡單來說，社會的學習過程中總的提昇，在於社會化了的個體學習能力能夠被整體社會所系統性應用，同時個體的學習水準的提昇，也是以個體融入以互為主體性的語言符號所建立起來的意識結構的程度為前提，即與個人的社會化程度相關<sup>274</sup>。

在此即可看出，這裡的學習過程中所積累的知識與能力的增進，是與互為主體性的語言語用結構緊密相關的，也就是說，能夠解釋「如何」解決危機或體制問題的學習過程，是繫於人與人之間的來往與溝通互動的網絡之中<sup>275</sup>。

因此，關於社會進化的發展動力問題，也可以看到哈伯瑪斯嘗試從生產力與階級鬥爭中劃分出兩種不同層次的問題，一個是關於危機的產生（或可理解為阻撓社會合理化過程的問題），即危及現行社會一體化的問題（如威脅到現行國家統治的正當性的問題）的出現，另一個則是關於能夠解釋問題如何得到解決的學習過程。當然，這樣的過程同樣是一個連續的過程，既存問題解決的同時，可能同時意味著另一個新問題的引發，哈伯瑪斯提醒我們「新的學習層級不僅是更廣的選擇空間，而且也意味著新問題的出現。生產力與社會一體化的更高的發展階段儘管讓人們擺脫了某個已超克的社會形態中的問題；不過，在新發展階段上所出現的問題，與老問題相較，其問題強度可能增加。」<sup>276</sup>

這樣的看法，便不再將推進社會發展水平的引發來源繫於某一階段或集團身上，而是轉為危機的發生與解決。以此觀點，哈伯瑪斯解釋社會的進化與被視為一種倒退的剝削壓迫問題，其間的關係，即是社會進化至新一階段的同時，在一個新的社會結構中所出現的新的進化動力（理解為一種匱乏、不足）。因為隨著既存的問題的解決，亦意味著社會控制能力與範圍的擴大，也就是新的學習水準的確立，在這個新的層次上，同時又會引發出新的需求，因此就有了新的動力的產生。

<sup>273</sup> „Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen“ in ZRHM, S.36.

<sup>274</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.169-170.

<sup>275</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.170-171. 這裡哈伯瑪斯略述了人類溝通行動的三個階段，行動、約束行動的規範與建立規範的原則三者的分離特色，在於後者會以落後於前者的方式與之分離。筆者以為，哈伯瑪斯所指出的特徵即可在個體為自身行動、與行動所遵循的規範進行論辯澄清時清楚看出其表述之特徵。

<sup>276</sup> „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, in ZRHM, S.180.

簡單來說，歷史唯物論中生產力所引發的社會矛盾以及階級鬥爭，哈伯瑪斯將之區分為引發危機與解決危機兩個不同的層面，生產力只能視為引發危機的系統，而無法說明社會得以解決危機的方式，但階級鬥爭則仍屬於策略行動類型，即一種以溝通、達成共識為手段的行動，唯有策略行動重新放到溝通行動所涉的有效性宣稱的前提之中，才能讓其前提與結果被公認的效力限制。因此，哈伯瑪斯在這裡就揭示一個非建立在目的合理性行動之上的、解決危機的線索，他指出新的社會一體化的形成，是與社會互動的基本網絡所形成的道德與實踐性的規範結構相關的，而社會一體化中所展示出的社會結構，即新的社會組織原則所形成的核心制度，也必須在這個道德、實踐性的規範結構上解釋危機如何得到解決（並產生何種新的需求或制度性問題）。

至此我們可以得出這樣的觀點：哈伯瑪斯將社會進化重建為合理化的過程，而在社會合理化過程中，哈伯瑪斯將引發社會發展進化的發展動力區分為危機的發生與解決的連續過程，而此過程是繫於學習與累積的內在機制之中，社會的學習過程可說是個體學習過程的一種延伸類比，社會得以解決體制中所發生的問題並過渡至新一階段的可能，是取決對社會中諸個體的學習能力的有效掌握，這樣的發展即是社會的學習水準的提昇擴大，而個體的學習能力亦是隨著個體的社會化程度而增加，而社會與個人的學習水平的提升，即學習與累積的內在機制的實際應用，是與具互為主體性特徵的語言語用結構相關的。

因此，我們可以看到：第一是哈伯瑪斯將人類的社會勞動重新安置於「理性」之下，重新肯定人類以合乎理性而行動的特點，並依勞動與互動的基本疇的區分，將人類的理性行動劃出兩種基本類型，工具理性的與溝通理性的；第二，哈伯瑪斯所言之理性，及其所指涉之主體，其根源有別於傳統哲學中從主體出發的哲學，不論是先驗自我或絕對精神甚至類主體，而是根源於具互為主體性的語言語用符號結構，這一點可以從他所引述與分析的精神型塑歷程中清楚看到；最後，哈伯瑪斯將正統馬克思主義者所強調的社會發展的動力來源，即生產力發展及階級鬥爭進一步做出分析，並指出唯有將原屬工具目的合理性類型的策略性行動放回到具互為主體性的規範之下，才能使（鬥爭）結果得到具約束性的效力，危機得到解決。因此，哈伯瑪斯所重建出的社會進化方案，主要所依賴的，不再是由經濟、階級或任何只以主體達成自身欲望為目標的行動，而是以接受公認規範為前提而進行的行動，並且一次次的危機的解決（以及新的危機的出現）亦是學習及累積的內在機制的不斷擴大與應用的結果。





## 第五章 結論

本章將從哈伯瑪斯對馬克思的理論基礎的批判考察開始，進一步瞭解哈伯瑪斯的理論重建方案，並將以哈伯瑪斯所提出的可能方案為出發點，對其所中值得保存的理論要素與以及值得繼續探討的問題，嘗試做進一步的反思。

### （四）哈伯瑪斯對馬克思主義的反思路徑

最先可以看到的是，關於馬克思主義做為批判性的社會理論，哈伯瑪斯如何為其給出理論上的正當性位置。他是從理性與批判之間的等同連結開始，視理性批判為知識與旨趣的統一，並且在理性的範疇之下看待理論與實踐之間的相互關係，若實踐做為介入世界的解放性行動，批判的理論就同時是引導行動的旨趣，而理論對自身內容起源的關注，又是受到以實踐為旨趣所引導。

從對世界的可能性進行不斷的探問，直到追問的目標轉向自身，開始追問自身的可能性時，這就是人類運用理性對對象進行批判的顯著轉向，這一整個過程，被普遍視為人類運用理性進行批判的過程，即理性對包括自身在內的所有事物進行批判的過程。哈伯瑪斯正是從這樣一個過程中看到，人們獨立自主的運用自身理性進行批判的能力，他將這種為了追尋更進一步的解放而進行無止息的追問與批判，視做批判性的社會理論的最大特徵，也就是這樣的特性，才讓批判理論自身成為具有反思性、批判性，並與過往一般的傳統理論有別，而這也是哈伯瑪斯對法蘭克福學派前輩之立場的承繼起點。

哈伯瑪斯以「不掩蓋知識與自身旨趣之連結」作為具批判性的社會理論之特徵，他強調，即是內在於理性之中的、以尋求「解放」的認識旨趣為引導的理性，才能對自身進行更進一步的批判。從這之中，我們更可以看到哈伯瑪斯所詮釋與定義之批判的社會理論，是理性遵循內在於自身的旨趣，即欲從蒙昧不明的狀態中解放出的批判過程。在此即可瞭解到，理論與實踐之間的關係，與包含其中的認識旨趣密不可分，我們可以從自然科學在知識上不斷追求解放的結果，以及當代各種理論對傳統哲學或傳統理論預設總是先抱持著健康的懷疑態度<sup>277</sup>看出來，而此種健康的態度，即有所肯定的否定態度，即是哈伯瑪斯

<sup>277</sup> *Habermas on Historical Materialism*, Tom Rockmore, Bloomington Indianapolis: Indiana

認為批判性的社會理論所應具備的要件。

在此，我們就可以看到哈伯瑪斯對於人類理性的肯定，就在於能夠不昧於任何被固定下來的種種理論前提，徹底地對自身的立場及其源起進行反思。因此，相對於傳統哲學總是習於為自身找到一個確定無疑的起點，或是某種不變的永恆本質而進行理論推演的方式，事實上才是值得懷疑的，而這也是哈伯瑪斯肯定康德對傳統哲學的理性批判之處。他對康德的肯定之處，在於康德點出主體認識的構成問題，康德指出吾人在認知事物時不只是受客體的影響，而事實上，更是先受到一定的主觀條件所限制或影響。即是在這一點上，哈伯瑪斯肯定康德將理性從面對客體轉為對自身進行批判的折返。不過，哈伯瑪斯亦同時指出，康德為了解決人類認識、行動與判斷的可能性問題，求助於一個先驗主體的結果，反而會讓主體對事物的「真正認識」變成不可能，讓主體與客體之間出現一道理性無法跨越的鴻溝。「先驗主體」之預設所產生的問題，經由黑格爾對康德的批判而被揭示出來。黑格爾指出，人類實際上對自身與對世界的認識，就是同時開始於我們能夠意識到，以記憶的形式再現於我們意識中的一切，因此，已經在世界之中從事各種活動同時也適應著外在世界的自己與世界，就成了我們進行反思時的既定條件。

在此，似乎理性的運用最終就是會遇到一個困難，也就是理性自身是否能夠超過它自身而進行批判。通過康德到黑格爾，哈伯瑪斯讓我們進一步的看到此一事實：人類的行動與認識，從一開始就不可避免會受到若干條件所限，不過哈伯瑪斯所欲指出的是，諸種限制的形成並不足以使我們放棄理性。對哈伯瑪斯而言，即使承認理性與其他事物或能力同樣都具有侷限性，也不代表我們就應該、或是能夠因此放棄運用理性，放棄遵循理性的內在旨趣而為自身立場進行辯護或批判，因為理性對事物甚至是自身的批判，其目的並不在於尋得一個更為穩固的起點，毋寧說是要讓為自身提供肯定或否定的理據變得更加清楚，因此，哲學能夠通過反思及批判，以放棄預設立場的方式而讓哲學自身得到一種立場。簡言之，不論此次站得住腳的理據在下一回是否能夠繼續有效，透過對對象及自身的批判而讓自身的理據更加透徹清晰，這才是以理性進行批判的目的。

哈伯瑪斯認為馬克思即是以此種態度在面對德國哲學傳統，並對德國哲學傳統進行批判，當然哈伯瑪斯亦未忽略，馬克思是以與哲學相對反的方式出發，因而此種反對方式讓他走向哲學的對立面，即科學，而這一點正是讓後來的正統馬克思主義者與實證科學相結合，讓馬克思及其理論成為另一種自明之

理的源起。

應予注意的是，從法蘭克福學派諸學者到哈伯瑪斯，他們對馬克思強調理論與實踐不可分的立場，是抱以肯定態度的。從馬克思對傳統哲學的批判中，我們可以看到，傳統哲學自身的侷限性就在與現實世界相分離後，卻遺忘自身之起源，而只滿足於在抽象的觀念之中尋找個一絕對無疑的立基，因而即使理論存在著對世界秩序的解釋甚至任何批判的辭語，卻也僅存在抽象思維之中。從這一點看來，馬克思對傳統哲學的批判著重於理論與實踐的不可分，一個理論體系再形完備，若無涉人類在世界之中的具體實踐，最終都將只是一個在腦袋、在意識中對世界的說明與解釋。從世界之中抽象而出的理論，一方面是世界的理論化，另一方面也是理論的世界化，因此，通過指出理論自身的缺陷、不合理處的同時，也必須將此批判轉向世界，讓世界通過人類的實踐而改變，而理論也就通過批判而將自身（不合理處）揚棄。

因此，馬克思的理論即從人類的實踐活動出發，視實踐為理論研究的起點，並且有別於過往的觀念論及唯物論者的觀點，不是把實踐視為固定住的或靜態的對象來看，而是視實踐為一個媒介、過程，人與世界同時在其中完成改變與被改變，這一點很清楚的被其追隨者所注意並重視。對於馬克思主義與批判理論而言，具有實踐意圖的理論自始至終都是一個不容忽略的旨趣，而這也是哈伯瑪斯所欲承繼與保留的理論要旨，讓批判性的社會理論同時能將實踐的意圖包含於自身，如此，理論自身才能夠保持批判與自我批判的可能性。

馬克思的路徑，是從人類的勞動為出發，他將所有理論、社會既有的成果皆回溯為迄今為止的人類勞動成果，並將歷史內容視做一切理論知識的來源，同時將人類勞動回溯至求生存而有的第一個歷史活動，因而將人類為求生存而有的經濟、生產活動視為決定人類社會發展狀況的基本型態。他從資本主義社會中被凸顯而出的異化勞動以及對剩餘價值產生來源的揭示，一方面對傳統哲學與古典政治經濟學進行內在批判，一方面也以此證明人類社會中關於政治、法律、意識型態等上層建築，即是從做為基礎的生產活動所決定。通過對異化勞動的批判，描畫出人類勞動的理想狀態，同樣地，藉由通過對現實的批判，指出潛存在現實、歷史社會之中的合理且理想的社會型態藍圖的實現之必然。

不過，在面對科技持續發展革新的現代社會時，對其理論的基本假設與對歷史發展的預斷必須重新進行批判性的考察，而這便是哈伯瑪首要之務。他在當時社會中看到的情況，便是屬於馬克思主義理論核心的歷史唯物論，被正統馬克思主義者視為客觀自明的定律。在哈伯瑪斯看來，這明顯是因為受到實證科學式的方法論所影響，才未對自身的理論構成起源有進一步的反思，而此種

獨斷與僵化的態度更將理論原應具有的批判性被阻斷，從而使自身成為最初所批判的第一哲學形式，這亦是法蘭克福學派學者所批判之處。

在此，哈伯瑪斯同法蘭克福學派的前輩們一般，對科學背後的預設立場及其衍生出的意識型態加以批判，他通過法蘭克福學派的批判視角，同樣反對當時社會所奉行的某一類型的理性價值，從哈伯瑪斯與實證論者的論戰中，我們即可看到哈氏對實證論者的肯定性的、唯科學式的方法論的批判，不過，他並非因此而否定理性自身，而認為這是肇因於理性的片面發展所致。理性的片面發展，他主要將之連結至兩點：一是實證科學思維的過度發展，二是反映在人類行動上，工具一目的合理性取向的行動成為主流。而此種觀點亦是法蘭克福學派對當時社會的批判。

一如前述，法蘭克福學派對正統馬克思的批判在於其僵化的立場，同時他們也對西方社會的合理化或現代化過程做出批判，認為整個西方社會的現代化過程中，即是實證理性支配人類、社會、生活的發展結果。在韋伯將理性或合理性概念用來標誌西方資本主義社會的發展特徵之後，法蘭克福學派更進一步將此種理性的發展視為主體對客體的支配、宰制的擴大過程，因此人類的啓蒙之始一方面是人類從蒙昧中解放，從自然、客體中解放之始，但另一方面亦是人類掌握主體對客體的支配權力之始，因此，（實證的）理性、科學的越形發展，就越是確立了主客支配的關係。

如此，人類理性的發展最後便成了一把雙面刃，社會的現代化、理性化就是將人類自身越推離真正的解放，啓蒙不是解放，而是被宰制。很明顯的，這樣的批判，終將是對理性發展在根本上的否定，而讓理論落入無法實踐的窘境之中。在這裡，哈伯瑪斯並未全盤地接受其前輩的立場，他儘管肯定法蘭克福學派前輩對「實證科學」的批判，但對於前輩們所推得出的結論，即否定理性與科學的悲觀結果不予贊同。

精確一些來說，以哈伯瑪斯有所肯定的批判立場而言，他並非對實證科學及其成果採完全否定的態度，毋寧說他認為真正出問題的不在於科學自身，而是在科學之中一種以「功能性思考」為主的取向，幾無例外地成為所有思考的出發點與目標，這樣的取向可從他對當代社會的意識型態的轉變與發展的分析之中清楚看到。這個被視為合理性的實現過程，事實上是一種擴張主體—客體之間的支配關係的過程，也就是將人類所有的行動都指向以有效達成目標的行動，將社會中所發生的問題都還原為社會子系統自身的維持<sup>278</sup>。

<sup>278</sup> "Is Jurgen Habermas's Reconstructive Science Really Science?", C. Fred Alford, *Theory and Society*, no.14, 1985, pp.321-340。基本上，哈伯瑪斯在面對傳統時也是抱持著如此的態度，即使在看來

也就是說，科學或此種理論未能反思到自身是以「實效性」或工具性達成爲其旨趣以及目標，而視自身爲客觀中立的理論，並無所節制的擴大自身時，才是根本問題所在。

因此哈伯瑪斯對實證式思維的批判，或對理性發展的批判，仍是站在有所肯定的立場上進行批判。而他即是以此觀點切入，認爲馬克思與批判理論之中所把抓到的理性發展，其實都未能明辨出，這僅是理性的一個面向的發展。所以，在過去被視爲一個總存在著弔詭的理性發展過程之中，其實便是未能看出人類的理性概念中，同時具有解放性與宰制性等不同面向的意義。

至此，該如何調解兩肇看似不相容的意義，並且不讓某一面向的理性成爲人類社會的全面主宰，就成爲哈伯瑪斯首要解決的要務。如此，當哈伯瑪斯接著在面對正統馬克思主義者所謂的歷史唯物論時，才能不被其教條性的內容及其應用所縛，而將之重建爲有益於研究人類社會進化的理論方法。

#### (五) 哈伯瑪斯的理論重建方案

我們必須釐清理性的不同面貌，才不致於讓理性對自身的反思、批判回推至自我取消、完全的否定，從而讓理論與實踐失去依據。哈伯瑪斯對哲學傳統的批判是有所肯定的否定，因此我們必須記得，當哈伯瑪斯對（德國）哲學傳統、馬克思主義、實證主義、批判理論等理論進行批判時，並非對這些理論內容完全的棄絕，反之，他是對其一一檢視，藉由清楚展示其理論內容結構，以進行理論之重建。

哈伯瑪斯指出馬克思理論的核心概念，即實踐或說人類的勞動必須做進一步的檢視，從哈氏的觀點出發，馬克思總稱爲實踐或勞動的活動，其實本身即隱含了不同範疇的勞動概念，在此，哈伯瑪斯即藉由回溯黑格爾早期所提出的精神型塑的三個歷程中，區分出勞動與互動範疇之分別。哈伯瑪斯藉此進一步區分出勞動與互動兩個範疇概念，並將隱含在馬克思勞動概念中具解放意義的部分劃歸爲互動範疇，並將兩者做原則性區分。如此，原本存於馬克思的勞動概念的兩方的意義，即具有解放性的實踐動能與純粹的生產性的勞動就此區別了開來。

更進一步地，他並將人類的工具理性行動、溝通理性行動分別與勞動與互動範疇與做出連結，以此方式讓解放的意涵做進一步的拓深，即不只是從生產領域中的解放，更是從具宰制性的目的理性活動中解放出來。也就是說，哈伯瑪斯認爲在馬克思那裡就已經混淆了勞動與互動範疇，並過度還原一切至勞動

---

是錯誤的東西之中，也是包含著一定程度的真理在內。

範疇之中<sup>279</sup>。

這樣的釐清，更讓哈伯瑪斯進一步從理論上將人類所有的實踐活動區分為兩種行動類型，他並認為，人類社會的解放並非繫於隸屬於勞動範疇中的行動，如工具理性行動或策略理性行動，而是繫於隸屬於互動範疇中的行動，如溝通理性行動。

哈伯瑪斯此種區分方式的另一層意義，亦有點出傳統馬克思主義者討論勞動或理性行動的模式之立基處，仍是建立在單一主體、意識之上的模式。

我們可以知道馬克思對人類與動物之區分在於意識，或說意識與勞動的分離，即人類對自身所從事的活動開始有意識，並且能夠開始從事非以求生存為主，而純粹以意識活動為主的活動，不過這樣的論點對哈伯瑪斯而言顯然仍是不足，除了實際的經驗科學的文獻能夠提供的證明不足之外，對哈伯瑪斯而言，最大的弱點在於這樣的觀點還是沒有脫離意識哲學的範圍，即最終還是從單一主體的眼光在看世界，這樣的預設一是以消弭個體之間差異為代價，二是助長以單一主體出發進行對客體世界支配的思維，而上述兩項副作用，在人類社會發展過程中都已展現出來。

因此，藉著勞動與互動範疇之區分，哈伯瑪斯才得以點出，社會中諸主體之間關係的建立，其實是以相互理解、承認為取向的關係，也就是屬於互動範疇。而除了個別的主體活動，或者是通過物化或將自身消融於集體意識之中而建立起的勞動過程之外，哈伯瑪斯更進一步向我們展示出人類行動的另外一面，即人們之間的溝通互動的過程，而此溝通互動的過程，即是建立在用符號語言所建立起的互為主體性結構。哈伯瑪斯對互動關係的強調，意即在將源自勞動領域的組織、技術的革新與人類整體社會暨個人在政治、公私領域的解放做出分別，建立起兩者間不同的運作邏輯。

如果我們接受哈伯瑪斯對勞動與互動之畫分，並且同意與此二範疇概念相連的人類理性活動，即遵循技術性知識或工具理性規則的行動，和遵循道德、實踐性知識或溝通理性規則的行動，兩者擁有不同的運作邏輯，那麼，從受限於種種物質基礎、社會關係的實踐者、行動者身上，我們能夠再次看到一絲曙光，看到社會進化的可能性。

在過去上下層的從屬、決定關係中所衍生出的發展動力如何可能的問題，以及發展動力的載體問題，不再是問題，因為，原本內在於社會勞動中的衝突矛盾以及解決的可能性，因為互動向度的提出，就成了另一個外於勞動生產範

---

<sup>279</sup> *The Restructuring of Social and Political Theory*, Richard J. Bernstein, London: Methuen&Co Ltd, 1976, pp.220-221

疇的事情，這樣的分析就間接的說明，在勞動領域中所引發的問題，其自身並不隱含著解決方式，而是要跳脫該領域，回到屬於人與人之間的討論與爭辯之中做解決。

換言之，哈伯瑪斯所要保留的空間是，當人們在面臨道德、公共事務上的判斷或抉擇時，在進入關於實效性、目標達成的手段之討論領域之前，我們將還有一個能夠超乎自然因果律、超乎科學技術考慮、超乎為求實效性的獨立自主的選擇空間。

因此必須考慮的（即使終究是從自身所出發）將不再只是僅考慮自身之目的，也不再只是從實效性層面做考慮，而是能以走出單一視角、走出實用性視角的立場去考慮關乎眾人的事務與行動，在這個領域之中，不論是對某件事的贊成或反對，都是必須向自身及相關成員進行溝通與討論。在此，我們即可回憶起哈伯瑪斯對於公共領域做為國家統治與私人領域之間的媒介，對其存在的可能性的強調，也許就是為了提供在現代社會之中實現此一意向的可能性，嘗試為其理論所欲實現的目標提供理論上的保證。

當然我們都不會忘記，馬克思的重點並不僅止於理論，更是要能夠實踐、改變世界。因此其理論是為了找出能為實踐指出一條明路的有力工具，還要能為人類的解放可能性或遠景做出具體承諾，而正統馬克思主義者，就是依其歷史唯物論的方法去找出未來社會藍圖，並奉之為圭臬。

承繼法蘭克福學派之精神，同樣視社會發展問題為其理論認識之旨趣的哈伯瑪斯，在面對歷史唯物論中對社會發展之基礎、動力來源的說明，自然仍要保持一貫的批判精神。

哈伯瑪斯嘗言道，歷史唯物論對他而言，明顯不只是一個內容上應予重建的理論觀點，同時也是一個重建過程中的方法論觀點，他認為社會進化的重建過程與實際研究過程，是必須遵循歷史唯物論的原則。他將歷史唯物論詮釋為這樣一種的歷史且唯物的方法<sup>280</sup>：首先，我們對於合理性的實現過程的考察必須是來自於歷史之中，來自於既有的經驗資料之中，這是歷史的；其次，我們從既有資料的研究中，才能為社會發展的規範結構提供說明、提供一個可能的發展模型與內在邏輯，而社會的實際發展即是在這個規範結構所開放、形成出的空間中進行著，而這是唯物的。可以說，他不囿於正統馬克思主義者，將歷史唯物論這一辭本身從根本做了重新詮釋。

哈伯瑪斯將歷史唯物論中仍然有效的概念要素予以保留，而以另一種形式

<sup>280</sup> „Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen“, in ZRHM, S.38.

加以重建的結果，其實仍是不離在勞動與互動的範疇區分，以及精神型塑的同一與發展的模式，同時，我們也可以看到哈伯瑪斯的理論預設皆是與理性或說合理性的背景不可分離。

比如說，在哈伯瑪斯看來，馬克思的理論雖是為人類解放的兌現做出具理論基礎的承諾，但他認為馬克思則未能清楚分辨人類社會與動物社會之不同，即未將人類社會與靈長類社會做出區分，也就是說哈伯瑪斯比馬克思對人類社會更做了進一步的定義區別，並且進一步將馬克思所言之勞動，更精確的聚焦為社會勞動，而哈伯瑪斯所謂的「社會勞動」，其中更包含了人與人之間的組織性的合作、生產活動，從中，哈伯瑪斯並區分出依目的性、工具行動規則而行的勞動，以及人際間合作時依策略性規則而行的勞動。

而哈伯瑪斯更從中提取出依照互動規則而行的活動，即產品的分配，這是完成不同於馬克思所認為的，人類生產活動之結果是依照生產資料的佔有與否、勞動過程所決定，哈伯瑪斯指出產品的生產活動與產品的分配活動是依據不同規則，「分配規則所涉的是相互期待或旨趣的系統聯結」<sup>281</sup>，即依互動規則而進行的協調。在此我們就可以清楚看到，哈伯瑪斯是如何就馬克思的理論依其所須進行重建。

因此，當我們將目光放到社會進化理論，就可以瞭解到，當哈伯瑪斯將勞動與互動做出劃分，並將過去理論的實踐動力從具體的勞動轉移至人際之間的互動關係時，在面對馬克思的歷史唯物論時，我們即不難想像此一原則的延伸應用。也就是說，哈伯瑪斯欲以精神型塑中所提及的三個層面（語言的、勞動的及互動的）來說明影響與決定社會發展階段的不單單是由生產，或說工具一目的合理性行動所建立起的社會系統來決定社會的結構，仍然還有屬於建基在互為主體性的網絡之上，經由溝通、相互理解與期待的行動反覆往來而形成的規範結構，而這個社會發展過程與社會同一性的研究，我們即可從以語言表現出來的結構來進行分析。

因為這個結構的特性，那些社會中關乎文化傳承、道德意識或法律制度的形成，即那些被劃歸為所謂的上層建築的現象，在哈伯瑪斯看來，這些行動或系統制度基本上是從基本的互動向度的範疇產生的，是得以產生解決社會系統及制度問題能力的領域，也因此，他能認為後者的規範結構的轉變或制度上的革新，一定程度上即意味著社會活動範圍的擴大以及規範結構的更加完備，並會對社會的經濟或基礎領域的發展有更大的助益，並且能夠解釋社會結構轉變的過程及結果。

---

<sup>281</sup> ZRHM, S.146.



爲了強調此二類範疇在結構上的交織但仍可辨識，哈伯瑪斯即把馬克思對勞動以及因勞動過程而確立下來的社會關係，進一步轉爲分屬不同脈絡之下的結果，也就是社會勞動做爲關乎生產而進行的活動，不論是單獨的行動或是策略性的分工合作，遵循的都是工具合理性規則；同時，他並指出在社會關係的形成過程仍有另一項影響因素，也就是說關於產品的分配上，是按照另一種規則的，也就是它並不是基於勞動的規則，而是基於人們的需求而建立起的規則，而需求的分配是按照溝通行動的規則而進行，它涉及的是人們之間因爲相互理解，以及彼此間因期望或要求而形成的規範結構。

此二範疇的區分，亦成爲哈伯瑪斯面對馬克思主義的理論核心——歷史唯物論——時的有力支點。哈伯瑪斯即從歷史唯物論中的核心概念中提取出有益於社會進化的理論要素：第一步是將人類勞動緊縮爲社會勞動，並進一步分析出兩類遵循不同規則的理性行動；第二步，過去以單一的意識、主體性哲學做出語言的轉向，提出具互動概念的互爲主體性來補充人與人之間的關係與活動，並將類主體重建爲以互爲主體性網絡爲基礎的語言意識結構；第三步，通過這個擁有共同的符號語言所建立起的互爲主動性結構，來說明社會進化的可能性，結合精神三層面的形塑過程，將社會發展變化歷程類比於個人社會化過程，且不再視社會某一階級或集團爲社會發展的動力來源，而是視危機本身的產生與克服即推動社會進化的動力，並且強調能夠克服危機的領域，並非是依工具理性或策略理性規則而行動的領域，而是依相互期待、承認的溝通理性規則而行動的領域，藉此點出社會發展過程中所習得、累積的知識是根植於人與人之間來往溝通的互動網絡，也是克服社會發展過程的危機、推進社會進化的關鍵。

#### （六）方案再思考

可以說，能夠引起越多批判的理論，其實也是影響越多層面的理論，哈伯瑪斯對勞動與互動的區分、對行動主體問題的回應、對歷史唯物論的重建路徑，甚至是他對馬克思理論的詮釋等，都引起不少的討論與挑戰。

比如，哈伯瑪斯對勞動與互動的區分，即曾讓人以爲以此區分來貫穿其理論架構是一種過於粗略的劃分<sup>282</sup>。如 A. Giddens 即曾指出，哈伯瑪斯對勞動與工具理性行動、生產關係與互動或溝通行動的連結甚至等同其實是一種未加說明的混淆<sup>283</sup>，因爲韋伯式的目的—合理性行動與價值—合理性行動的區分，是屬於在分析上、理念上的行動類型的區分，但馬克思所指涉的勞動、生產等概

<sup>282</sup> Habermas: *A Critical Introduction*, William Outhwaite, Cambridge, U.K., Polity Press, 1994, p.17.

<sup>283</sup> Habermas: *Critical Debates*, John B. Thomposon & David Held ed., London: Macmillan Press, 1982, p.156.

念明顯並非屬於此種分類，而且更多時候馬克思所指涉的勞動生產是在一定的社會脈絡之下的活動，但哈伯瑪斯在使用這些概念時卻未能多加說明與釐清。類似的質疑，也出現在哈伯瑪斯在指稱互動、溝通行動與語言之時，將此三個概念做出等同傾向的分析之中<sup>284</sup>。

筆者以為，哈伯瑪斯不若馬克思將人類歷史還原為僅僅為求生存的活動為出發的勞動歷史，而意識亦不僅僅是從勞動中分離而能自行從事獨立的意識活動，哈伯瑪斯皆將之標示上理性的形式，或說一定程度上是合乎理性、與理性有一定程度相關連的，因此，關於勞動與互動的劃分，是受到法蘭克福學或說韋伯的合理性概念所影響，因此勞動對哈氏而言，即不脫理性的行動，不論是為求生存而有的生產活動或是溝通，皆是在理性運用下的行動。如此，筆者以為，與其說是將馬克思與韋伯的理論相混淆，應該是說哈伯瑪斯將合理性置為個人與社會發展下的各類型活動皆隱含的特徵。

當然，若說哈伯瑪斯就將人類的活動做了截然的二分卻也不盡然，事實上，哈伯瑪斯並不否認人類的實際行動，的確是一種複合的狀況（即無純然的某一類型的行動），依工具理性及溝通理性的劃分是對於構成行動的要素的概念上的劃分，就如社會的勞動在現實中同樣是一定程度的涉及了人際間的互動，我們從哈伯瑪斯對策略行動的分析即可得知，當由互為主體性所構成的網絡在人類社會中形成規範時，這樣的規範結構對那些將並非以溝通行動有效之前提要求為己身要求的策略性行動，依然能夠起規範的效果，也就是將之納入屬於互動範疇所影響的領域。

就像前文已提過，勞動與互動的區分本身仍是帶有其不明確處，是一組介於實際與理念之間的類型區分，因此其原則方向的宣誓性的意義大過於將它落實，即對越來越朝向實效性邁進的社會一種警醒，對互動或是溝通行動的強調，就意味著在越來越多的活動領域或公共領域中的活動，將不是以快速達成意見為目標（甚至是已經有了一定的底案，而為了這個底案而快速通過），而是以充分討論為目標。但這樣的目標即使被肯定了，但接下來的落實的問題似乎又可能將它推回至僅是原則宣誓的地方。

但是，若是勞動與互動之間的區分在很多方面上就有定義不清之處，而這樣的定義不清便有可能影響其落實的方式。像是混淆在理想類型上與實際行動

<sup>284</sup> *In the Tracks of Historical Materialism*, Perry Anderson, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1969, pp.60-61。作者在論及哈伯瑪斯對互動到語言之間的關連時，即認為哈伯瑪斯在社會互動與溝通行動與語言結構之間做了關鍵的轉換，首先是社會互動即指向了溝通，其次將溝通等同於語言，在這樣的觀念轉換之下，哈伯瑪斯遂宣稱在人類歷史發展過程與定義之中（如在對歷史變遷過程中發揮主導的原則、在人類之所以為人類的結構上），溝通的功能相較於生產的功能即具有相當的優先性。

上的區分，也就是說人類的諸多行動其實總是已經處於互動的網絡之中，其次，哈伯瑪斯的二分習慣，也延伸至其他的概念對比之中，因此他可以將人與人之間的互動等同於溝通行動，將互動領域等同於以互為主體性的語言結構，而將此一領域的問題視為是有關實踐性知識的問題。這樣的二分與大致等同的方式，也許利於理解歸納（因為非此即彼，即然不是屬於工具合理性的，那麼就是屬於溝通合理性的），但在對於真正要對一個實際行動的分析上，就會產生一定程度的曖昧不明性。若我們同意可能會有一種非純粹工具性的行動，那麼非純粹的溝通理性的行動也成自然，最後我們都會承認，每一個人的任何一種行動，或多或少都滲入這兩種合理性的規則於其中。而當我們的行動或多或少也遵循這兩種合理性的規則時，那麼我們評判一個行動的好壞、美醜、對錯時，似乎用對這一行動本身的工具合理性或溝通合理性的比較多或少來評價時，又會產生一定的不確定性。

但這種不確定性是否會影響其劃分方式的成立與否？筆者以為，這對哈伯瑪斯而言並不構成問題，因為不論是難於或易於判斷或評價，事實上都肯定了以此一方式進行評價的可能性，換言之，或許哈伯瑪斯所重視的是，不論遵循的規則為何，身涉其中的人都可以對該行動提供能夠說服人的理由，以清楚展示自身可供再批判的立場。而這就是哈伯瑪斯所強調的，具以解放為旨趣的批判理性所扮演的角色。

至此，即可看到，哈伯瑪斯對於人類理性所抱持的態度是相當正面，且寄予相當程度的厚望，因為唯有理性能對自身的立基進行批判反思，能夠在不預設任何立場之下取得一特殊立場。哈伯瑪斯將人類的行動層次皆拉至理性或說合乎理性的層次之上，這樣的脈絡從知識與旨趣連結上可以清楚看出，哈伯瑪斯以理性做為自身的旨趣，以及批判首先即是對自身的正當性、合理性與否的反思，而到了理論與實踐之間的連結時亦是如此，因此，以理性為人類的理論與實踐及發展動力為特徵。

不論隨著社會如何的發展變遷，在此發展過程中，唯有能在一個不是主體欲對自然客體達到控制為優先考慮的領域中，或說唯有能在一個以溝通理解為優先目的之領域中，才能夠取得相互承認的關係並將之規範、制度化，從而解決個人及社會的問題。而這即是能夠推動社會進一步發展的重要環節。

不過，哈伯瑪斯的對社會進化論的重建方案當然不僅止於此，讓我們做個簡單回顧：首先是研究對象的確定，精神型塑的發展與同一的模型，他進一步設想為一個以互為主體性的語言符號所建起的結構，他並將此視為一個可以同時從社會與個人角度觀察的結構，而此一結構是由語言、認知與行動所共同型

構起的、體現了合理性的結構。

其次是將社會進化的實際過程與各階段的區分，他將之分為社會進化的「發展邏輯」與「發展動力」，此一區分主要是為了找出屬於社會發展過程中，其內在結構形成的原則與次序，另一方面也是為了解決歷史的偶然性或必然性、連續性或不連續性等等的爭論，哈伯瑪斯認為結構的形成應有其次序與內在邏輯的部份，並且結構的階段發展上有越形完備的特色，而這些都是屬於可以從已經發生的歷史中做進一步的比較與抽象得出，而其他屬於歷史中的不確定的部份，他則將之留給未來或尚未進行的實際歷史考察。因此，哈伯瑪斯所理解與構思的社會進化理論，即是帶著目的性而對過去歷史進行解讀，而這樣的目的性則為現時的我們提供了規範—理論性基點，這個參照點就成為我們預測可見未來或形成共同世界觀的可能<sup>285</sup>。

第三，哈伯瑪斯並具體提出關於不同社會的發展階段的區分方法，並且注意到一個社會的「組織原則」，此一原則即是做為社會的制度核心，決定了社會一體化的形式、系統的複合性發展程度與系統一體化程度、生產力的發展層級等等。關於社會從前一階段至下一階段過渡，這一整個過程，哈伯瑪斯則假定了一個學習機制的存在，用以解釋此一過程為學習過程、或說是兩層面的知識（即關於技術性的知識與關於實踐性的知識）的積累到應用，即累積在（個人與社會的）結構之中的潛在可利用的知識與知識得到

最後，他並將研究對象（即此一理性結構）做三個不同層面的區分，並注意到其中分屬兩種不同範疇、規則的部份外，關於個人與集體之間，發展進程與自我同一之間，哈伯瑪斯即將之區分為兩組概念：以自我的發展階段與社會進化（或世界觀）階段為一組概念，以個人自我同一性與社會或群體的同—性為另一組概念，而這兩組可供參考比較的類比概念，即可用以建立起經驗性的研究與發展圖式。而在點出關乎社會成立的兩個領域—即關於主客關係的、支配的、認識的、工具的、對象的領域與互為主體關係的、互動的、相互理解承認的、倫理的領域—之後，可以說這兩個領域中合理性的發展過程，就成為社會進化理論所欲指象與掌握的部份。

以上可以看到，哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建，是將之視為一個能夠將各式社會理論及社會學整合於一身的社會進化理論，從中我們可以看到他嘗試設想一個結合了行動理論、系統理論、結構理論、個體發生心理學……等等體系宏大的理論，當然很容易便能夠想像，這樣的整合嘗試，亦被指出將會遇到結

<sup>285</sup> *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, Thomas McCarthy, Cambridge: MIT Press, 1978, p.271.

構層級概念過於龐雜繁複的疑問<sup>286</sup>。

不過，關於哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建過程中，值得注意的是，在傳統的歷史唯物論中的分析，即最終人類的解放圖像，就完成在無產階級的徹底革命之中，讓消滅分工、異化勞動、私有制的共產主義來取代資本主義。此一目標，在哈伯瑪斯對歷史唯物論進行批判與重建時，則並未直接回答。

當然，類似像「無產階級鬥爭的勝利必然到來」以及「社會必然迎向解放」之類的口號，或者是馬克思曾描繪過的共產主義社會的生活，在哈伯瑪斯看來太過浪漫，可以想見他對這樣的路徑指向的態度。不過，我們同時也應該看到關於這個圖象之中的兩項重點，其一是社會革命或說社會實踐的執行者，其二是社會—歷史的發展的目標。不能否認，這是馬克思的理論之所以能夠指向實踐、化批判為物質力量的兩項重點。

哈伯瑪斯在對馬克思時，雖然宣稱他要比馬克思更好的理解其理論，且我們的確看到哈伯瑪斯將馬克思的觀點加以落實在他關於社會理論的建構上（即社會的構成與發展是整體的、連續的、實踐的），但 A. Heller 就認為<sup>287</sup>，他對馬克思理論的理解其實是被他所制度化了了的馬克思，其理解仍有其偏頗之處，也就是說，馬克思的理論之於哈伯瑪斯，是作為理論建構原料而成為對他有意義的對象，而並非是為了理解馬克思的理論而對他進行理解。當然，哈伯瑪斯這樣的解讀特色，其實也不單發生在馬克思身上，在對其他理論的解讀與應用上，哈伯瑪斯也總是遭遇著此種質疑。

筆者以為，雖然哈伯瑪斯承繼具實踐意向的理論堅持，但從其所建構的理論相較於馬克思，實踐的內涵與強調方式則有不同。在馬克思那裡，最終更加著重的是實際涉入世界、改變世界的方式，特別是側重於改變社會不合理現象的實踐行動，並且，馬克思是欲以實踐來揚棄理論，也就是說，當通過實踐讓世界產生變化時，同時就是他所分析的理論失效之時。如此相較之下，哈伯瑪斯則不再強調或主動的推銷實踐的必要性或以實踐來揚棄理論的態度，而是從合乎理性這一要點做進一步詮釋，認為一個更能解釋人類行動的理論，必然是要涉及人類生活各層面的實踐活動的合理化。當然，這也許只是強度的削減，他仍是對具實踐意圖的理論有所堅持，我們可以從他對馬克思的勞動概念的分析中看到，一個對涉及實踐的理論的研究，或多或少就是理論與實踐產生了連

<sup>286</sup> “Habermas’s Theory of Social Evolution”, Michael Schmid, in *Habermas: Critical Debates*, John B. Thomposon & David Held ed., London: Macmillan Press, 1982, pp.162-180。作者即認為哈伯瑪斯對社會進化理論的建構及詮釋上，做了太多的概念定義，甚至關於「發展邏輯」來區分社會發展的各階段是否需要都抱持懷疑態度。

<sup>287</sup> “Habermas and Marxism”, Agnes Heller, in *Habermas: Critical Debates*, John B. Thomposon & David Held ed., London: Macmillan Press, 1982, pp.21-41.

繫，而哈伯瑪斯對知識與旨趣的分析中也透露出，認知與行動本身即是不可分的整體。在這裡，理論到實踐之間雖然產生的一定程度的關係，但從理論到實踐之間的推動力，哈伯瑪斯則不若馬克思那樣具憾動力（或者說是，不再以革命口號或理論為號召、訴求）。在這種狀況下，理論如何成為召喚到將之實踐的行動主體，或者理論如何通過實踐改變世界，似乎亦成了一個有趣的問題。

對於社會發展的承載者，哈伯瑪斯在取消了無產階級為行動主體後，又是誰將成為推動社會發展，便成為另一個重點問題。R. Bernstein 即曾指出哈伯瑪斯的理論缺乏動機與實行者<sup>288</sup>，不論是談到現代社會的危機的爆發與克服，或對科學科技的意識型態批判，甚或是談到溝通行動與溝通能力、理想的溝通情境時，在他的理論整體之中，都缺乏一種往該方向發展的必要性或動力。

的確，哈伯瑪斯亦承認對理論而言的確是需要一行動的主體，而他同樣認為在晚期資本主義的現實狀況中，無產階級不再是擔負這個角色的主體，而必須進一步在社會與政治的發展脈絡之中進行分析。特別當哈伯瑪斯也認為無產階級的解消後，要邁向理想溝通的動機、執行人為何的問題，對於一個以實踐為指向的理論終是無法避免的，若在現實社會之中缺乏具體執行者、亦缺乏一個客觀及主觀推動的動因，那麼指向實踐的理論，最終仍是可能在落實的部份遇到困難，再次造成理論與實踐之間的隔閡。不過，哈伯瑪斯本身亦曾提及，在現代社會的新社會運動中所欲凝聚起人們、形成新的社會一體化形式，將是一個以投射向未來的、反思的同一性為主的行動主體<sup>289</sup>，當然，哈伯瑪斯這樣的意見，就涉及了對新社會運動中的各種反叛性的團體的定位討論，也就是這些團體是否能夠成為新的批判性的社會理論中的執行者等的問題<sup>290</sup>。

但，若針對哈伯瑪斯理論中的執行者這個問題再做進一步追問的話，他未曾明確的指向「某一集團」做為未來的革命的執行者，或許對於他而言，社會全面的解放是繫於每一個人的實踐之中，因此所謂的特定階級或集團對他而言，都不足以成為執行者。再加上從他所預設的學習機制，以及做為學習過程的社會進化的角度來看，我們可以看到哈伯瑪斯將所謂的階級鬥爭或是社會運動的發生視為一種促進社會進展的動力、一種社會的學習過程，既然是一個學習過程，那麼，沒有一個明確的執行者或團體就成為自然之事。當然，若如此

<sup>288</sup> *The Restructuring of Social and Political Theory*, Richard J. Bernstein, London: Methuen&Co Ltd, 1976

pp223-225

<sup>289</sup> ZRHM, p30。而關於哈伯瑪斯對社會運動的評價，是否能夠成為社會進化的推進器，可參考《社會批判與政治實踐——論哈伯瑪斯對馬克思主義的反省》，鄒川雄，台北：政治大學政治研究所碩士論文，1989，頁一八三-一九二。

<sup>290</sup> "Toward Understanding Habermas", David Held and Simon Lawrence, *New German Critique* vol.3, Winter 1976, pp.136-145.

理解是符合哈伯瑪斯的原意的話，那麼社會進化對哈伯瑪斯而言，就是一種自然如此的前提，但若涉及道德實踐層面的社會進化也被視為一種自然之事，那不免又有落入混淆應然與實然之間的分別，甚至是讓對事實的描述取代了對事物的判斷的狀況發生。

另一個問題，即關於社會理想藍圖的問題。明顯的是，哈伯瑪斯將此一問題轉變成：關於在歷史唯物論中對歷史社會階段劃分而造成直線的、連續的、不可逆轉的及必然的印象。

哈伯瑪斯將歷史區分為內容及形式上的歷史發展，他視前者為涉及實際的經驗材料，而後者涉及的則是關於每一階段社會結構的邏輯順序與組織原則的確定。不過筆者以為，哈伯瑪斯即使認為實際的歷史發展並沒有所謂的線性發展、必然性或不可逆轉，但當他區分了歷史之中屬於發展模式與屬於既定的經驗資料時，我們還是在發展邏輯的想像上，無法避免以一種具先後順序、非倒退式的預設來看歷史的發展，也就是說，哈伯瑪斯同樣是以範圍劃定的方式，將上述的諸種特性或多或少的保留了下來。雖然哈伯瑪斯不再描繪具體的社會願景、藍圖，但社會進化論的提出，同樣會遇到是否帶有「目的論」色彩的質疑，就即使哈伯瑪斯在談到歷史發展的目標上，將具體的藍圖擱置，但堅持現代性立場、保留住歷史發展的目的性的他，就會如 McCarthy 所指出的，他在社會進化的立場上，最終是站在一種目的論的立場之上，因為「進化」的觀點本身或多或少就一定帶有某一種目標而前進的性質。

其一端的質疑是理論不再與實踐相連繫，讓社會的發展與進程，以及危機的遭遇與解決，不必然朝向人類即將有的全面解放邁進；另一端的質疑卻是視其社會進化的理論仍是隱含著某種目的論立場，讓社會的發展仍然失去其抉擇的自由。

不過筆者以為，哈伯瑪斯即是想在反對社會前進式發展與機械式的進步之間爭得一個不同於二者的進路，就像前文曾提到，哈伯瑪斯劃出互動領域，是為了保留一個空間，讓人們在面臨道德、公共事務上的判斷或抉擇時，在進入關於實效性、目標達成的手段之討論領域之前，還能有一個能超脫前述一切的、獨立自主的選擇與決定空間。

或許我們可以這樣說，如果在社會發展的過程中有任何事情是必然、不可逆的，那麼就應該是社會整體水平的提昇、進步，在此，讓我們再次重覆哈伯瑪斯對社會解放的觀點「從饑餓和苦難中解放並不必然地和從壓迫和墮落中解

放相聚合」<sup>291</sup>，也就是說，我們要的不單單是人類從求生存而勞動中解決，人類社會進步的標準更應包含其他層面的進步。

在此我們就可以看到，將馬克思的勞動概念區分為勞動與互動概念的直接結果。就是將原本內在於社會勞動中的衝突矛盾以及解決的可能性，藉著互動向度的提出，就成了另一個外於勞動生產範疇的事情，這樣的分析就間接的說明，在勞動領域中所引發的問題，其自身並不隱含著解決方式，而是要跳脫該領域，回到屬於人與人之間的討論爭辯之中做解決。

所以，哈伯瑪斯亦指出，引發社會進化的動力即危機，雖源自於系統、社會的體制中，但能夠解決危及我們社會、生活世界存續的方案，則是要倚賴人與人間以相互期待而形成的道德規範領域內討論、解決，在此領域中，即不再是主與客間的控制關係，而是以相互理解、承認的互為主體關係上，進行共識的凝聚以及新的規範的形成。

筆者以為，從單一主體到互為主體的觀點轉變，這一點即是哈伯瑪斯比馬克思理論更前進一步之處，也許我們不能說馬克思不曾考慮到這一點，哈伯瑪斯則是將之更加顯題，我們現在所處的現況，的確是一個要求能夠不抹煞任何一個個體或少數族群價值為前提的社會。因此，哈伯瑪斯所提出的轉向，其意義之一就是在於納入不同個體、群體之間所具有的不可化約的差異為考慮的重點。這一點，可說是哈伯瑪斯與馬克思理論的不同之處。

但對於哈伯瑪斯切分社會衝突（即體制的問題或說危機）與衝突的解決，筆者以為明顯是一種理想上的劃分或要求，因為在此中所涉及的實質關係的糾結，很明顯是不單單限於勞動性範疇之中，更可能同時決定了兩造之間的社會關係互動，是否能完全的脫離，而單純的進入「據理力爭」的環境中，還是有待解決的問題。因此，以「互為主體性轉向」來再現的社會衝突與解決的進程，從馬克思主義者的立場看來，其實是低估了權力與利益的影響，或許這樣的區分反而付出了實際的代價，就是將勞動領域中所潛藏的階級衝突的動力在理論上正式的取消<sup>292</sup>。

我們當然同意人所欲求的幸福生活，一定還有除了衣食無缺、不虞匱乏以外的要求，即屬於品質上或精神上的要求。不過我們可以追問，如果我們對生活或實踐有這樣的要求，而此一要求是否須必須經過區分勞動與互動範疇的不同才能達到？若是的話，我們就要追問這樣的區分是如何的對於人類追求解放

<sup>291</sup> 哈伯瑪斯，孫善豪譯，〈勞動與互動〉，引自《歐洲思潮引介》卷二，張君勱學會編譯，台北縣：稻鄉，民七九，頁三五三。

<sup>292</sup> “Work and Instrumental Action”, Axel Honneth, *New German Critique*, no.26, Summer 1982, pp.31-54.



目標有達到的效果。但問題是，即使我們同意哈伯瑪斯的看法，認為其劃分方法為可行，並同意唯有跳脫在勞動範疇之下所遵循的邏輯，並將解決方法寄託於互動範疇之中人們的溝通協議，至此，動力的問題仍是存在，也就是如何說服、促使相關的社會成員願意進入互動範疇之中進行溝通理解。

至此，我們可以看到，從其立意相當良好的理論基礎到真正付諸實行，且結果能夠臻至理想，其中有一道道的高牆必須克服。

簡單來說，沿著哈伯瑪斯的脈絡來看，以理性出發而進行詮釋即是其理論重建的主要特色及方法，因此，重新將馬克思的勞動或生產活動置於以合乎理性為前提的行動範疇之內，並且從中詮釋出具解放意義的行動類型，即是哈伯瑪斯對馬克思勞動概念的再詮釋方式，而理性或說合乎理性更是成為哈伯瑪斯重建歷史唯物論，構成社會進化理論的方式。

而他早期所關心、欲處理的問題，是社會整體的進步如何可能，且此種進步，並不僅僅是因為某一階級、集團的勢力壓過另一集團而成的進步。有時候這樣的進步，也僅是某一層面的進步，或說是以某部分人事物為代價，成就了另一部分的人事物，就像歷史清楚告訴我們，有多少的相互鬥爭、政權傾軋、更替的結果，往往反造成文明倒退的狀況。不過正是因為如此，我們才更應該嚴肅面對人類社會的問題，理性能夠對事物包括對自身不斷進行反思、批判，但是當理性對自身批判變為該如何

同時我們也發現到，哈伯瑪斯的作品特色之一就是不滯留於任何一個被固定下來的觀點太久，他在現階段所做的工作同時也指向了下一階段的可能，總是成為理論的進一步發展而作的準備。比如說，從他對批判理論與馬克思理論在當代所遇到的困難的反思，即指向了一個具實踐意向的批判社會理論的重建需要，而他從黑格爾耶拿時期的精神型塑歷程中所得到的範疇區分，可以說也為他對歷史唯物論進行重建做了準備，而他從歷史唯物論的重建過程中，同時也指向一個能夠對社會進化理論的規範結構起貢獻的理論，即溝通行動理論。而他在現階段未能顧及或是被批評的部份，往往都被哈伯瑪斯的理論架構所捲入，成為下階段的進一步普遍化的準備材料，他的理論幾乎就可以用正在體現一個合理化過程來形容。

這樣的不同，可以說有所超越，但也有所代價，當哈伯瑪斯以理性做為人類各式活動的共同特徵時，他不像馬克思強調異化勞動，即人與勞動、自身、他人、類本質之間的疏離，從而產生被他者所奴役、宰制的關係，或甚法蘭克福學派強調異化做為人生命中的本質性的不自由、疏離的經驗，或是視理性與權力宰制的一體兩面關係，在他們那裡，勞動與權力或是理性與權力都是不可

分的一件事，而權力即是被視為赤裸裸的特殊集團的力量壓制甚至就是理性對自身的壓制，而哈伯瑪斯則淡化了權力的壓制特性，而同漢娜鄂蘭對權力的定義一般，認為權力的行使的合理基礎，是來自於參與成員即人民的同意行使，並以理性賦予人類行動的自主及行動之後的反思，並通過將勞動與互動的切分，讓勞動中的不平等狀況可以通過互動的場域加以解決。但那些無法完全以言說展示，卻真實在人們的周身運作的細微權力關係，是否能夠通這一過程中被消救，或是反而得到加強，卻是難以預料的。

在最後，當我們瞭解到，哈伯瑪斯對人類理性的突顯，一方面自然是相信人類的問題唯有人類自身才能解決，但另一方面我們也要注意，對理性的強調而忽略了人類其他面向的需求，或是將其他面向的需求皆轉至理性這個單一價值向度之下，同樣是需要我們時時刻刻注意的事情。唯有隨時保持著批判、不盲目信從任何一個理論內容，便是我們、及其他學者，在理論、實踐和關注社會發展的路上，能與哈伯瑪斯交會一瞬之處。



## 參考書目

### I. Works of Habermas

#### A. Deutsch

- (1968), *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag
- (1976), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag
- (1978), *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978  
 “Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus”
- (1994), *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt : philosophisch-politische Aufsätze*, Leipzig, Reclam  
 „Die Moderne, ein unvollendetes Projekt: : philosophisch-politische Aufsätze“

#### B. English

- (1972), trans. by Shapiro, Jeremy, *Knowledge and Human Interests*, London, Heinemann Educational Books
- (1973), trans. by Viertel, John, *Theory and Practice*, Boston, Beacon Press
- (1975), trans. by McCarthy, Thomas, *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon Press
- (1976), trans. by McCarthy, Thomas, *Communication and Evolution of Society*, Boston, Beacon Press  
 “What Is Universal Pragmatics?”
- (1983), trans. by Lawrence, Frederick, *Philosophical- Political Profiles*, Cambridge, MIT Press  
 “On the Concept of Power”
- (2004), "Public space and political public sphere – the biographical roots of two motifs in my thought", Commemorative Lecture, Kyoto, Nov. 11, 2004  
 ([http://homepage.mac.com/gedavis/JH/Kyoto\\_lecture\\_Nov\\_2004.pdf](http://homepage.mac.com/gedavis/JH/Kyoto_lecture_Nov_2004.pdf) date: 2007/06/19)

#### C. 中文

- (1991)，孫善豪譯，〈勞動與互動〉，收錄於張君勱學會編譯歐洲思潮引介卷二，台北：稻香，[民國七十五年一月]
- (1999)，郭官義 李黎譯，作為“意識形態”的技術與科學，上海：學林

---- (2000)，郭官義譯，*重建歷史唯物主義*，北京：社會科學文獻

## II. Works on Habermas

### A. English

Dews, Peter ed. (1992), *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jurgen Habermas*, London, Verso

Eriksen, Erik O. and Weigard, Jarle (2003), *Understanding Habermas*, London and New York, Continuum

Ingram, David (1987), *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven and London, Yale University Press

McCarthy, Thomas (1978), *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, Cambridge, MIT Press

Outhwaite, William (1994), *Habermas: A Critical Introduction*, Cambridge, U.K., Polity Press

Rasmussen, David M. (1990), *Reading Habermas*, Cambridge, Basil Blackwell

Rockmore, Tom (1989), *Habermas on Historical Materialism*, Bloomington Indianapolis, Indiana University Press

Roderick, Rick (1986), *Habermas and Foundation of Critical Theory*, London, Macmillan Publisher

Thomposon, John B. & Held, David ed. (1982), *Habermas: Critical Debates*, London, Macmillan Press

### B. 中文

曾慶豹 (1998)，*哈伯瑪斯*，台北：生智，[民八十七]

得特勒夫·霍爾斯特 (Detlef Horster) 著/章國鋒譯 (2000)，*哈貝馬斯傳*，上海：東方

羅曉南 (1993)，*哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建*，台北：遠流，[民八十二]

賀翠香 (2005)，*勞動·交往·實踐——論哈貝馬斯對歷史唯物論的重建*，北京：中國社會科學

孫善豪 (1991)，*<批判的祭酒——哈伯瑪斯>*，*時代心靈之鑰*，沈清松主編，台北：正中，[民八十]

## III. Others

### A. English

#### 1. Published

- Adorno, Theodor W. and Horkheimer, Max (2002)/ trans. by Edmund Jephcott,  
*Dialectic of Enlightenment*, Stanford, California, Stanford University Press
- Althusser, Louis(1972) *Lenin and Philosophy and Other essays*, New York: Monthly  
 Review Press
- “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)”
- Anderson, Perry (1969), *In the Tracks of Historical Materialism*, Chicago, London,  
 The University of Chicago Press
- Bernstein, Richard J.(1976), *The Restructuring of Social and Political Theory*,  
 London: Methuen&Co Ltd
- Held, David (1980), *Introduction to Critical Theory*, London, Hutchinson & Co.
- Honneth, Axel (1995), *The struggle for recognition : the moral grammar of social  
 conflicts*, Cambridge: Polity Press
- Horkheimer, Max (1972)/ trans. By M. J. O’Connell and others, *Critical Theory:  
 Selected Essays*, New York, Continuum
- Larrain, Jorge(1986), *A Reconstruction of Historical Materialism*, London, Allen &  
 Unwin

## 2. Periodical

- Alfred, C. Fred (1985), “Is Jurgen Habermas’s Reconstructive Science Really  
 Science?”, *Theory and Society*, no.14 pp.321-340
- Held, David and Lawrence, Simon (Winter 1976), “Toward Understanding  
 Habermas”, *New German Critique* vol.3, pp136-145
- Honneth, Axel (Summer 1982), “Work and Instrumental Action”, *New German  
 Critique*, no.26 pp.31-54

## B. 中文

### 1. 書籍

- 余靈靈（1988），*哈貝馬斯傳*，石家莊：河北人民
- 亞里士多德，苗力田編（1999），*亞里士多德選集—倫理學卷*，北京：中國人  
 民大學出版社
- 馬丁·杰伊（Martin Jay）/ 單世聯譯（1996），*法蘭克福學派史*，廣東：廣東  
 人民
- 馬克思恩格斯/中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編譯（1956），*馬  
 克思恩格斯全集 卷一*，北京：人民
- 馬克思恩格斯/中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編譯（1995），*馬  
 克思恩格斯選集 卷一~四*，北京：人民
- 馬克斯·韋伯/于曉等譯（2001），*新教倫理與資本主義精神*，台北：左岸，[民  
 九十]
- 康德（I. Kant）/ 李明輝譯（2002），〈答「何謂啓蒙？」之問題〉，*康德歷史哲*

學論文集，台北：聯經，[民九十一]

黃瑞祺編著（1985），批判理論與現代社會學，台北：巨流，[民七十四]

-----（1996），批判社會學：批判理論與現代社會學，台北市：三民[民八十五]

赫伯特·馬庫塞（Marcuse, Herbert）/ 劉繼譯（1990），單向度的人，台北：桂冠

歐力同&張偉（1990），法蘭克福學派研究，重慶：重慶

## 2. 期刊&論文

吳季樹（1992），論哈伯瑪斯前期作品中的「理論」與「實踐」，台北：國立臺灣大學社會學研究所，[民 81]

曾慶豹（1992），〈現代性議題的兩個面向〉，哲學與文化，第十八卷第十二期，台北

-----（1993），哈伯瑪斯與現代性的哲學研究，台北：政治大學哲學研究所碩士論文

鄒川雄（1989），社會批判與政治實踐——論哈伯瑪斯對馬克思主義的反省，台北：政治大學政治研究所碩士論文