



GRADUATE SCHOOL OF
LITERATURE AND JOURNALISM,
SICHUAN UNIVERSITY

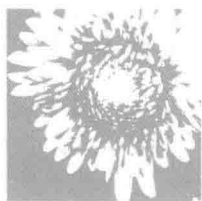
主编◎曹顺庆

四川大学文学与新闻学院研究生导师丛书

哈贝马斯《现代性的 哲学话语》研究

吴兴明 卢迎伏◎著

中国社会科学出版社



GRADUATE SCHOOL OF
LITERATURE AND JOURNALISM,
SICHUAN UNIVERSITY

主编◎曹顺庆

四川大学文学与新闻学院研究生导师丛书

哈贝马斯《现代性的 哲学话语》研究

吴兴明 卢迎伏◎著

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

哈贝马斯《现代性的哲学话语》研究 / 吴兴明, 卢迎伏著. —北京: 中国社会科学出版社, 2018. 6

(四川大学文学与新闻学院研究生导师丛书)

ISBN 978-7-5203-2229-4

I. ①哈… II. ①吴…②卢… III. ①哈贝马斯 (Habermas, Jurgen 1929-) — 哲学思想—研究 IV. ①B516. 59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 059248 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 任 明
责任校对 沈丁晨
责任印制 李寡寡

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010-84083685
门 市 部 010-84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京君升印刷有限公司
版 次 2018 年 6 月第 1 版
印 次 2018 年 6 月第 1 次印刷

开 本 710×1000 1/16
印 张 18.5
插 页 2
字 数 303 千字
定 价 88.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社联系调换

电话: 010-84083683

版权所有 侵权必究

目 录

引论	(1)
第一章 现代的时代意识及其自我确证的要求	(5)
第一节 思路梳理	(5)
一 现代的时代意识	(5)
二 现代的时代意识的“自我确证的要求”	(5)
三 现代的原则——“主体性”	(6)
四 “主体性”确认带来的诸种问题	(6)
第二节 课堂研讨	(14)
第三节 延伸阅读	(25)
第二章 黑格尔的现代性观念	(27)
第一节 思路梳理	(27)
一 “理性”成为和解力量的时代动机	(27)
二 具有和解力量的“理性”——宗教伦理总体性	(29)
三 具有和解力量的“理性”(“绝对”)——艺术审美的 解决途径	(31)
四 具有和解力量的“理性”(“绝对”)——“国家”扬弃 “市民社会”	(33)
五 黑格尔及其继承人的问题	(34)
第二节 课堂研讨	(36)
第三节 延伸阅读	(44)
第三章 三种视角:黑格尔左派、黑格尔右派和尼采	(47)
第一节 思路梳理	(47)

一 黑格尔左派的第一个特征：激进的偶然性历史思想	(47)
二 现代性话语的三个论题（黑格尔左派第二、三、 四个特征）	(50)
三 实践哲学对黑格尔主义设计的继承	(51)
四 新保守主义对实践哲学的回应	(58)
第二节 课堂研讨	(64)
第三节 延伸阅读	(83)
第四章 步入后现代：以尼采为转折	(85)
第一节 思路梳理	(85)
一 小结前三章并引入尼采	(85)
二 “新的神话”与狄奥尼索斯	(87)
三 尼采的酒神精神	(89)
四 海德格尔与巴塔耶对尼采的继承	(91)
第二节 课堂研讨	(95)
第三节 延伸阅读	(107)
第五章 启蒙与神话的纠缠：霍克海默与阿多诺	(109)
第一节 思路梳理	(109)
一 启蒙与神话的悖论关系	(110)
二 意识形态批判的正确使用与错误使用	(116)
三 尼采对霍克海默和阿多诺的影响	(119)
四 工具理性批判与审美主义——权力理论批判的困境	(119)
第二节 课堂研讨	(120)
第三节 延伸阅读	(129)
第六章 形而上学批判对西方理性主义的瓦解：海德格尔	(131)
第一节 思路梳理	(131)
一 海德格尔对尼采的解读	(132)
二 海德格尔未走出主体哲学困境	(136)
三 海德格尔的基础存在论的概念策略之形成	(137)
四 海德格尔与交往理性的关系	(139)
五 海德格尔与纳粹	(141)
第二节 课堂研讨	(146)
第三节 延伸阅读	(163)

第七章 超越原始哲学：德里达的语音中心论批判	(166)
第一节 思路梳理	(166)
一 “书写” 优先于 “语音”	(166)
二 哈贝马斯对胡塞尔意义理论的批判	(167)
三 德里达对胡塞尔的批判与哈贝马斯对德里达的批判	(171)
四 原始书写	(173)
第二节 课堂研讨	(189)
第三节 延伸阅读	(198)
第八章 在爱欲与普通经济学之间：巴塔耶	(201)
第一节 思路梳理	(201)
一 “异质” 与 “神圣”	(202)
二 “异质” 与 “革命”	(204)
三 “浪费” 和 “主权”	(206)
四 伦理合理化与总体物化后的 “自由”	(207)
第二节 课堂研讨	(209)
第三节 延伸阅读	(211)
第九章 理性批判对人文科学的揭露：福科	(213)
第一节 思路梳理	(213)
一 历史性的话语分析	(213)
二 从考古学到谱系学	(214)
三 反对 “大写历史”	(215)
四 先验与经验杂糅的 “权力” 概念	(217)
五 三种 “知识型”	(217)
第二节 延伸阅读	(221)
第十章 权力理论的困境：再论福科	(223)
第一节 思路梳理	(223)
一 “权力理论” 所面临的三个难题	(223)
二 先验与经验杂糅的 “权力” 概念	(224)
三 无规范性基础的权力理论	(226)
四 社会秩序何以可能以及个体与社会的关系	(228)
第二节 课堂研讨	(233)
第三节 延伸阅读	(234)

第十一章 走出主体哲学的另一条路径：交往理性和以主体为中心的理性	(236)
第一节 思路梳理	(236)
一 从主体哲学范式转向主体间性范式	(236)
二 理性的分裂模式和排除模式	(238)
三 交往理性的宏大视野	(239)
四 三种实践哲学的弊端	(240)
五 理想的交往共同体与现实的交往共同体	(241)
第二节 课堂研讨：对作为思想样式的偶在论及其相关性的反思性评论	(243)
第三节 延伸阅读	(273)
第十二章 现代性的规范内容	(275)
第一节 思路梳理	(275)
一 理性批判者的错误之处	(275)
二 实践哲学与交往理论的不同	(276)
三 “货币”与“系统”	(278)
四 自主的公共领域与欧盟	(279)
第二节 课堂研讨	(284)
第三节 延伸阅读	(287)
后记	(289)

引 论

吴兴明

在从“现代性”转向“后现代性”的激烈思想论争中，德国著名哲学家尤尔根·哈贝马斯（Jürgen Habermas，1929— ）通过以“交往理性”为基本视阈来重新审理“现代性批判”，将该“论争的水准提高了几个层次”（马丁·杰语），而哈贝马斯关乎此论争的代表作之一就是《现代性的哲学话语》（1985年）。因此，阅读研究《现代性的哲学话语》对于我们厘清现代性思想的真正脉络是大有助益的。哈贝马斯通过对西方语言哲学（分析哲学、语言哲学和语言行为理论）的消化，形成了自己的普通语用学和交往行为理论（主体间性理论，从属于人义论），这是一条克服主体哲学的“后形而上学”的思想道路，它不是主体客体构架，而是从语言行为和行为类型的角度来切入现代性思想的论争；而《现代性的哲学话语》一书集中体现了哈贝马斯对奠定西方现代知识、文化和思想基础的主体哲学的批判。

如众所知，我们现在的知识都是在主体哲学背景下展开的，现代性的基本原则就等于主体性。为什么呢？因为“人义论”取代了“神义论”——本体论和价值论的根据由“以神为中心”到“以人为中心”，即由“神本”转到了“人本”。这一转变得以确定的基本原则是主体性原则，即人的自我确证和自我证明。

“现代性”这一概念在思想史上主要体现为两方面。①理性原则。笛卡尔的“我思故我在”，取消信仰，即马克斯·韦伯所说的“去魅”，一切价值都要靠人的自我来证明，未经证明的均不予承认。②启蒙原则同时也是人的价值原则：人为自己立法。

在时间维度，“现在”为本，现在而非过去，凸显出来。“现在”通

向未来，又实际是以现代作为走向未来的手段性环节。这些原则都是以人为主体来确立的，即一切根据均在人自身。但是，在时间品质上，所谓“现在”原则就是变化原则，就是追新求异的原则，就是“modern”原则，就是以开放式瞬间的变动不居而不断取代教条，又不断寻求自我确证的原则……

那么人何以能为自身立法？有两种途径。①在主体与客体关系中寻找根据，成为所有问题的分析框架。②在主体内部的结构关系中寻找根据，如：知、情、意，感性、理性等的划分。一旦主体以自身为立法之据，就使主体和客体构架成为现代性的哲学基础，以主体的内部划分为分类学的基础。

在这个框架下，有两个维度很重要。①对一切活动设计的理性安排。所谓理性化，就是合理性；在生活领域、社会领域和国家领域均要剔除偶然和不可知。现代社会和古代社会的根本区别就在于现代社会要以“合理性”为据进行追问、设计和安排，而后对各社会部门进行合理化管理。②马克斯·韦伯开始意识到现代性成为问题。马克思和法兰克福学派对“理性化”采取批判态度，对“理性化”等于“合理化”持怀疑态度，认为“目的理性”究其本质是“工具理性”。尼采、海德格尔、福科和德里达等人则从各个层面对现代性社会展开批判和反思，在社会领域对工具理性进行反省。

哈贝马斯将主体与客体的构架背景下的现代性思想称为“主体哲学”，它有两个分支。

（1）意识中心论。意识中心论是现代性哲学的认识论的展开。“目的理性”涉及社会行为领域，包括对社会制度的安排。除了目的理性之外，还有意识中心论，它担负着整个知识、信念、真理和逻辑等基本信念的证明。例如，知识是人对客观事物的认识，认识的真理在于认识与客体的符合；故，认识是主体对客体的通达，是感性与理性的心理形式，在心理形式上则呈现出种种感知、概念、判断、推理；概言之，即感性认识和理性认识。而对认识本身进行不断反省，对认识内部进行研究，即现象学思路。

——因为认识也并非纯粹，还掺杂意志和情感因素，即出现尼采、柏格森、海德格尔与德里达的意志哲学。哈贝马斯认为“意识中心论”是现代形而上学，其问题的根本症结是始终在主体与客体的构架下进行

思考。

(2) 实践哲学。“实践哲学”不是将认识问题和真理问题摆放在认知上,而是放在实践上。亚里士多德的实践概念指的是目的性行为,包括行为的合目的性和行为的功利性这两方面概念,道德上善的行为是非功利性的。亚里士多德认为超越性指向道德行为的超功利的合目的性。简言之,亚里士多德认为,实践是内在地趋向于善的行为。在西方思想史上,直到康德与黑格尔的实践观都是亚氏路线,但马克思不是。马克思是现代性背景下的实践观——实践是主体施动于客体的行为,具体而言,即行动,即生产实践/生产劳动。我们以前所谓的“实践论”是马克思意义上的实践。如毛泽东的改造世界的活动,以及三大实践:生产劳动、科学实验和暴力革命/阶级斗争。哈贝马斯认为马克思仍然是在主体与客体构架中思考关系,其中心不是认识,而是实践,是实践决定认识——马克思说“认识的目的在于改造世界”;毛泽东将此推进为《实践论》——实践出真知。马克思认为实践对人有本体论意义,大家可参读恩格斯的文章《劳动在从猿到人转变过程当中的作用》。^①

实践论下的伦理学一般认为,道德性从属于功利性。在主体与客体构架下,对人和自然、人类和个体之间的逻辑进行探讨,就会得出“功利”终会变成“规范”,并内化在人心之中,即道德对个体的目的而言虽是超功利的,但对人类的目的而言则是功利性的。在马克思的劳动实践中,主体之人并非“个体”,而一定是“类”(人类),道德的规范是整体主体的规范。哈贝马斯认为,这就忽视了人类主体是一个永远无法完成的主体,而实际生活的则是一个个具体的个人,幸福与否是个人的生活感,而非空洞的类的平均质。实践哲学所带出的道德理想主义让所有个体都会变成手段,个体的基本权利和自由感等都显得微不足道,所有这一切的症结都在于主体与客体的构架。哈贝马斯认为,道德的根据并不在主体与客体之间,而在于主体之间——主体间性。

道德是人类的目的性,但是每一个体均有自由选择的目的性,而不是强加的目的性。因此,道德性是一种维护主体间自由选择结构的规范约束。实践哲学的“劳动”与意识中心论的“认识”不一样,“劳动”确实是在主客体关系中展开,但它不仅是认识与被认识的关系,它是主体通过

^① 参见吴兴明《实践哲学遮蔽了什么?——评李泽厚〈历史本体论〉的思想视野》,《文艺研究》2007年第8期。

物质作用于客体，通过客体的物质性改变来满足主体，必然带有强烈的目的性。劳动的意义就在于劳动的目的之达成，劳动对每个个体都是一个手段性环节，目的性作为一种工具理性，反过来约束了劳动者作为自然身体的生命体，构成对主体自然的压制，强迫主体自然成为一个工具，劳动的意义在于通过这种工具性来达到目标。因此，劳动自由和劳动效率是相反的。越高效劳动越无自由（马克思的异化论），在这样的劳动关系中能否找到自由的源泉呢？劳动这种逻辑关系会支撑审美和生命体自由吗？

马克思认为人的自由归根结底是通过“实践”（人对物质世界的改造）来实现，但此自由指劳动之外的自由，并非劳动关系中的自由，劳动关系本身的工具性支撑的是对自然生命本身的压制。马克思认为只有一个办法：人类加大努力征服自然，生产力极大提高，人将获得极大自由，到那时“劳动已经不仅仅是谋生的手段，而且本身成了生活的第一需要”，最终实现“各尽所能，按需分配”，^①人会在劳动状态中发现美感、实践美学等。哈贝马斯提醒我们注意，劳动关系的价值与审美活动的价值并非一回事——不应该把社会中的一切价值关系都还原到劳动关系上。

^① [德] 马克思《哥达纲领批判》，《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社2012年版，第365页。

第一章

现代的时代意识及其自我确证的要求

第一节 思路梳理

一 现代的时代意识

哈贝马斯先是提出三位古典社会学家马克斯·韦伯、涂尔干和米德的“现代图景”，重点是马克斯·韦伯。韦伯的主要观点是：西方的“现代”（modernity）是西方“理性化”（rationalization）“去魅”（“解神秘化”，disenchantment）的必然结果。而后，由韦伯的西方“现代”概念发展出了一般意义上的“现代化”（modernization）概念。这种观念认为“现代化”概念是中性的、全球普适的社会发展模式，也就是说它不一定与“西方理性主义”（Occidental rationalism）有必然联系。

哈贝马斯认为对“现代化”概念有两种态度——新保守主义与无政府主义。既然今天的“现代性”（modernity）与“合理性”（rationality）的内在联系已经受到了质疑，那么就应该回到第一位“清楚地阐释现代概念的哲学家”黑格尔那里去，从而对“现代”概念进行知识学的清理。

二 现代的时代意识的“自我确证的要求”

哈贝马斯把问题回溯到第一次把“现代概念作为一个时代概念的”黑格尔。黑格尔在《历史哲学》一书中，把希腊世界、罗马世界之后的西方社会统称为日尔曼世界（Germanic world）。日尔曼世界又可划分为“基督教日尔曼世界（圣父的王国）、中古时代（圣子的王国）与现代

(精神的王国)”。日尔曼世界的“现代”(modern age)指1500—1800年的300年,它以新大陆的发现、文艺复兴和宗教改革为标志。

那么,“现代”一词所传达的是一种什么观念呢?科瑟勒克认为“现代”或“新的时代”是一种人在历史中对自我所处位置进行反思性定位的历史哲学视角。哈贝马斯以审美批判领域中的“现代”概念为例,证明“现代”观念其实是一种意识的自我确证要求,具体例子是18世纪法国的“古今之争”。波德莱尔在《现代生活的画家》一文中对现代性的论述——真正的“现代艺术作品其特征在于本质性和暂时性的统一”,以及本雅明试图用“现时”概念(concept of a “now-time”)和“模仿”母题(the “imitation” motif),从波德莱尔的现代审美经验(“时代性和永恒性在真正的艺术作品中达到了统一”)回转到“历史语境”当中。

三 现代的原则——“主体性”

本段论述又回到首次把“现代”问题升格为哲学问题的黑格尔。黑格尔从哲学角度而非审美感受角度指出现代的原则是“自由”(freedom)和“反思”(reflection)的“主体性”(subjectivity)。黑格尔认为“主体性”有四种内涵:个人(个体)主义,批判的权利,行为自由,哲学把握自我意识的理念乃是现代的事业。“主体性”主要体现为:宗教改革后,“神的世界”变为人类意识“所设定的东西”;《人权宣言》和《拿破仑法典》等人类制定的“成文法”取代来自宗教、权威强制出的“历史上的法”;在客观科学中,主体性既能把握自然又能解放自身;在道德概念上,主体是自由的;艺术上则是以抒发人的主观情感与关注内在性的浪漫主义,取代了“模仿论”;在哲学上是康德的“主体性”通过思辨把握意识自身。一句话,“主体性”就是“在理性面前,一切提出有效性要求的东西都必须为自己辩解”。^①

四 “主体性”确认带来的诸种问题

哈贝马斯认为“主体性”的自我确认带来的理性的内部分裂是意识哲学发展的必然结果,也是意识哲学自身永远不能解决的弊端所在。黑格尔虽然意识到了这一点,但不管是黑格尔早年“主张从神话诗意角度去调

^① 参见康德《答“何谓启蒙?”之问题》,《康德历史哲学论文集》,李明辉译,台北联经事业出版公司2002年版,第25—35页。

和现代性”还是后来“借助于绝对概念”(concept of the absolute),都不能在“主体哲学范围内克服主体性”。

本章的几个关键问题

1. 为何哈贝马斯着重清理马克斯·韦伯的“现代”思想?

哈贝马斯认为“在古典社会学家中,只有马克斯·韦伯摆脱了历史哲学思想的前提和进化论的基本立场,而且把欧洲的现代化理解为具有普遍历史意义的合理化过程的结果”。^①

“历史哲学思想”的主要代表人物是孔多塞,他指出“合理性模式是由计算性的自然科学提供的,主要是牛顿的物理学”,并且他坚信物理学揭示自然秘密的三大工具——“观察、实验以及计算”是所有科学应该采纳的“一般认识的范式”。这样,“人文科学的知识进步和自然科学的知识进步一样在方法论上获得了保障,那么,我们就不仅可以期待个人的道德有所进步,也可以指望文明的共同生活方式也取得进步”^②。毫无疑问,这种对人类社会发展持乐观态度的思想是一种建立在“现代自然科学的科学进步概念”之上的“直线性的进步概念”。此外,孔多塞还设定“和自然科学一道形成的合理性,并不是西方文明所特有的,而是人类精神内在所固有的”,^③也就是说“合理性”具有全球普适性。

通过对历史哲学的合理化思想进行修订,斯宾塞等人提出“进化论”立场的合理性。他们从达尔文主义的视角出发,认为“文明的进步是有机关系统的发展。解释渐变的范式,不再是科学理论的进步,而是人类的自然进化”。这样,社会的“合理化”就有了其自身的发展逻辑,不需再从自然科学的“合理化”那里寻找逻辑起点,同时,“合理化主题”顺理成章地“进入了社会进化领域”。^④

面对资本主义的高歌猛进,马克思和韦伯分别提出自己对“社会合理化”的理解。马克思认为,“社会合理化就是生产力的大发展,具体而言,就是经验知识的增长、生产技术的改进、社会劳动力的有效动

① [德] 尤尔根·哈贝马斯:《交往行为理论》(第一卷),曹卫东译,上海人民出版社2004年版,第141页。

② 同上书,第146页。

③ 同上书,第147页。

④ 国内学者刘小枫同样认为历史哲学和进化论都是以“历史的自然演化取代了古代的‘天意’说”。参见刘小枫《现代性社会理论绪论》,上海三联书店1998年版,第178页。

员、训练以及组织等”^①。从这种视角出发看待资本主义生产方式，必然会得出它是阻碍生产力发展的“不合理化”。相反，韦伯则认为“资本主义的制度框架不是束缚合理化力量的生产关系，而是目的理性行为的亚系统（Subsysteme），正是在这些亚系统当中，西方理性主义才获得了社会意义”^②。当然韦伯也意识到，社会关系的物化（官僚化的后果）会遏制合理的生活方式。

马克斯·韦伯在批判上述“历史哲学、进化论和马克思”三种合理性基础上，“重新接手合理化主题，并使之成为一个社会学的问题”。^③那么，韦伯所认为的“合理化”到底表现为什么呢？答曰，他归纳出了西方理性主义在社会、文化、个性三个领域中的表现形式。

（1）在社会中：“社会现代化是资本主义经济和现代国家的分化。”^④社会合理化的三点核心内容是：（a）资本主义经济的组织核心是资本主义企业，其特征是：企业运作脱离了家政；资本核算；以货物、资本以及劳动市场的给予为趋向的投资决策；有效地投入具有形式自由的劳动力；把科学知识应用到技术当中。（b）国家的组织核心是合理的国家机关，其特征是：集中而稳固的税收系统；统一指挥的军事力量；立法和正当使用暴力的垄断化；以专业官僚统治为核心的管理组织。（c）形式法建立在条文的基础上，它是资本主义经济和现代国家的组织手段，也是它们之间交流的组织手段。换言之，与前现代社会倚靠权威“传统的”支配和“超凡魅力的”（*charisma*）支配不同，现代社会则倚靠“对法律条款之有效性和客观性‘功能’的信任而实行的支配；这些法律，则是以理性方式建立的规则为基础的”^⑤。可以毫不夸张地说，“近代西方‘国家’和西方‘教会’的诞生，基本上是法学家的作品”^⑥。

（2）“文化合理化表现为现代科学和技术，自律的艺术以及扎根在宗教

① [德] 尤尔根·哈贝马斯：《交往行为理论》（第一卷），曹卫东译，上海人民出版社2004年版，第142页。

② 同上书，第142页。

③ 同上书，第150页。

④ 同上书，第154页。

⑤ [德] 马克斯·韦伯：《学术与政治》，冯克利译，三联书店2005年版，第57页。

⑥ [德] 马克斯·韦伯：《儒教与道教》，王容芬译，商务印书馆1995年版，第38页。

当中的伦理。”^① 具体而言是三方面。(a) 科学和技术的“合理化,就是经验知识的增加、诊断能力的提高、控制经验过程的工具和组织的完善等”。(b) 艺术的自律“意味着审美领域自身规律的解放”,亦即以此岸形而上学取代古代彼岸形而上学的位置。^② (c) 伦理合理化,即“道德实践观点、道德文本和法律经典以及基本原理和决定规则等,摆脱了它们最初所依赖的世界观”,也就是说,“法律和道德的独立,带来了形式法以及世俗的信念伦理和责任伦理”,它们又进一步系统化为“理性自然法和形式伦理”。^③ 简言之,法律和道德不再“倚靠巫术、神圣传统、启示”等统治方式,而是倚靠“论证原则和成文原则”。这样,文化的合理化带来了认知、审美和实践(知、情、意)三种价值领域的分化,“而且各自遵守的是自己特有的逻辑”,^④ 即转变为对“真实性问题、正义问题和趣味问题”的独自探询。^⑤

(3) 在个性系统中的合理化,则是形成了“以职业思想为核心的新教伦理”,主要体现为:拒绝巫术,宗教彻底祛魅;路德确立的“因信称义”和做好尘世的工作是荣耀上帝的行为的职业观念;勤勉工作的苦行主义;自我约束的严格生活方式。从基督教禁欲主义中产生出的以职业概念为基础的理性行为认定“劳动”必须被当作一种有绝对的自身目的的天职来从事,劳动“是获得恩宠确实性的最佳手段,归根结底往往也是唯一的手段”。^⑥ 当然,韦伯意识到这里出现了一个悖论,对社会发展而言的“合理性”,对个人来说却是“如此无理性的生活:一个人是为了他的事业才生存,而不是为了他的生存才经营事业”^⑦。

① [德] 尤尔根·哈贝马斯:《交往行为理论》(第一卷),曹卫东译,上海人民出版社2004年版,第155页。

② 刘小枫:《现代性社会理论绪论》,上海三联书店1998年版,第146页。

③ [德] 尤尔根·哈贝马斯:《交往行为理论》(第一卷),曹卫东译,上海人民出版社2004年版,第157页。

④ 同上书,第159页。

⑤ [德] 尤尔根·哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社2004年版,第23页。

⑥ [德] 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,阎克文译,上海人民出版社2010年版,第272页。

⑦ [德] 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,阎克文译,上海人民出版社2010年版,第197页。德国学者特洛尔奇对现代结构的品质也做过与韦伯类似的描述:“政治上的民族主权国家,经济上的资本主义经营,法权上的世俗—人本自然法,知识学上的意识历史化原则,精神上(艺术、哲学、道德、宗教)的非理性个体化。”参见刘小枫《现代性社会理论绪论》,上海三联书店1998年版,第89页。

哈贝马斯在韦伯等人观点的基础上认为,资本主义社会传统的同一性破裂主要有三个特征:(1)作为自由的和平等的私法主体(作为私有的商品占有者的公民);(2)作为道德上自由的主体(作为个体的公民);(3)作为政治上自由的主体(作为民主政体的国民——公民)是能够同这个社会的其他成员相一致的。因此,资产阶级社会的集体同一性是在合法性、道德和主权的高度抽象的观点下形成的。总之,资产阶级社会的集体同一性,是以这种方式在现代的自然法构思中和形式主义的伦理观中表现出来的。^①

在清理完“合理性”概念在社会、文化和个性三个领域中的各自表现形式后,韦伯在第一章开始所追问的“为什么科学的、艺术的、政治的或经济的发展没有在欧洲之外也走向西方所特有的这条理性化道路”依然没有得到解答。因为韦伯这里所罗列的“社会、文化、个性”三个领域的合理化现象,只是历史发展的“实然”状态,而非“应然”论证。此外,还有一个难以规避的问题,为何韦伯在对世界各大宗教进行一一考察之后,认定“合理化只有在欧洲发展成为一种理性主义,这种合理主义……为西方所特有”,却依然坚信“合理化过程并不是西方所特有的现象”,它“具有普遍性”呢?他又是如何把“西方理性主义的”实然转换为西方之外的国家现代化也必须是“理性化”的“应然”呢?是否韦伯回答了西方社会为何走上理性化/现代化的道路,就说明了非西方社会为何没有走上理性化/现代化道路了呢?

2. 为何黑格尔把日尔曼世界的第三个时期称为“现代”?

黑格尔之所以把日尔曼世界的第三个时期称为“现代”,是因为在这个时期“世俗性似乎对于它的真实价值已经获有一种意识——已经明白它在人类的道德、公道、正直和活动方面,具有它自己的一种价值。独立的合法性这个意识,是由于基督教自由的恢复而觉醒起来了的”——从“自由精神”的原则产生了“理性”的各种普遍的规律。

“从这个纪元以后,‘思想’开始获得正当地属于它自己的一种文化;从这种文化发生的各种原则便变成了国家组织的典范。现在政治生活便有意地地为‘理性’所规定,道德和传统的惯例丧失了它们的合法性。凡

^① [德] 尤尔根·哈贝马斯:《重建历史唯物主义》,郭官义译,社会科学文献出版社2000年版,第25页。