

全球政治中的普遍主义和意识形态批判¹

童世骏

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所, 上海, 200062)

摘要: 主导当前美国政治(尤其是对外政策)的新保守主义理论,与主导当代美国政治学界的以罗尔斯(John Rawls)为主要代表的自由主义理论,两者之间存在着重要分歧。但是,在德国哲学家尤根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)对前者的批评和对后者的批评中,却存在着重要的相似之处。另一方面,1999年北约的科索沃战争和2003年美英的伊拉克战争,虽然都是美国领头的,都是在没有联合国授权的情况下针对一个主权国家发动的,但哈贝马斯对前者作了辩护,对后者做出了批评。本文设法对上述看似矛盾的现象进行分析,从中揭示出当代国际政治中“普遍主义”和“意识形态批判”各自的不同含义。

关键词: 新保守主义; 自由主义; 普遍主义

中图分类号: B151

文献标识码:

主导当前美国政治(尤其是对外政策)的新保守主义理论,与主导当代美国政治学界的以罗尔斯(John Rawls)为主要代表的自由主义理论,两者之间存在着重要分歧。但是,在德国哲学家尤根·哈贝马斯(Jürgen Habermas)对前者的批评和对后者的批评中,却存在着重要的相似之处。另一方面,1999年北约的科索沃战争和2003年美英的伊拉克战争,虽然都是美国领头的,都是在没有联合国授权的情况下针对一个主权国家发动的,但哈贝马斯对前者作了辩护,对后者做出了批评。本文设法对上述看似矛盾的现象进行分析,从中揭示出当代国际政治中“普遍主义”和“意识形态批判”各自的不同含义。

一

与萨缪尔·亨廷顿(Samuel Huntington)在1996年的一篇题为“西方:独特的而非普遍的”一文中所提出的“大西洋主义”相反,2001年上台的布什政府目前执行的恰恰是亨廷顿明确反对的“全球主义”加“单边主义”的外交政策。其“全球主义”的核心,是要在全球推行被认为具有普遍意义的“美国价值”;而其“单边主义”的理由,则是既然在全球推行这些价值得不到其它国家(包括其主要的北大西洋盟国)的支持,那就只能由美国单方面来进行。亨廷顿指望的“大西洋主义”,在布什政府的国家安全战略中被一种特别类型的“美国主义”所代替。这种美国主义的特点在于,它的要害并不在于要在全世界扩张和维护美国的民族利益(这一点确实也是当今美国外交政策的组成部分),而是要在全世界扩张和维护美国的民族价值——在美国外交政策的制定者们看来,像自由、民主、法治这样的美国价值,是具有全球范围的普遍效力的。

在近年来发表的一些文章和访谈中,哈贝马斯对这种类型的普遍主义进行了尖锐批评,指出它的根源是一种将“自身和周围世界都客观化、以便将一切都置于控制之下的主体”的视角。^[1]从这种单个主体的视角出发,价值——哪怕是确实有可能赢得全球范围普遍承认的价值——被当作可以由私人来拥有、并在全世界分配和出口的物品;这种观点没有看到,这些价值在全球范围内的意义和有效性,是取决于所有人从自己的视角出发所进行的理解和同意的。哈贝马斯称这种观点为“老牌帝国的‘普遍主义’”,其特征是“仅仅从它自己的世界观

的中心化的视角出发来感受超越其边界的遥远视域的世界。”^[1] 与此相反是现代的“平等主义的普遍主义”，它“要求我们将自己的观点根据享有平等地位和权利的他者的意义视角而加以相对化。”^[1]但这里所说的平等，并不是文化相对主义所说的那种对当下任何文化的实质性内容的有效性或正当性做不加区别的承认，而是指行动者—包括超越民族国家边界的行动者—就涉及他们的规范 and 价值的意义和有效性进行讨论、对话或商谈时的地位平等。这样，哈贝马斯的“商谈理论”所主张的普遍主义也可以称作是“对话的普遍主义”，而与美国新保守主义所主张的“独白的普遍主义”相对立。这种对话既包括每个行动者在选择涉及他人的行动方案的时候对他人的角色和视角的虚拟的采纳，也包括各方及其代表之间进行的实际的讨论和磋商。

值得注意的是，哈贝马斯对自由民族主义的两个批评—把独白者的视角当作出发点，把普遍价值（规范）混同于物品—与他对约翰·罗尔斯的正义论的基本理论设计的批评，有很明显的相似之处。罗尔斯的“正义论”的出发点是所谓“原初状态”：“合理的”（reasonable）代表性个人在过滤掉有关其特殊地位的“无知之幕后”对社会基本结构进行“理性的”（rational）选择。哈贝马斯对这个理论设计提出了三个问题，其中前两个基本上对应于哈贝马斯对自由民族主义提出来的这两个批评。

关于第一点，哈贝马斯认为“原初状态”的理性设计赋予各方的只是一种理性利己主义这样一种第一人称视角，而不是一种“道德的眼光”，也就是考虑道德问题—什么是同等地对所有人好—一所必需的对于他人或对对方的视角的接受：“不管怎么样，处在其理性利己主义限制之内的各方，是无法彼此采纳对方的视角的，而他们所代表的公民，如果他們要正义地取向于同等地对所有人好的东西的话，本身就是要进行这样的视角采纳的”。²

关于第二点，哈贝马斯批评罗尔斯没有把适用于所有人的权利（Rechte 或 rights）和只适用于“我”或“我们”的嘉益（Gueter 或 goods）区别开来：在原初状态中，权利是仅仅作为嘉益的一个范畴而被各方选择的；“对他们来说，正义原则的问题仅仅是作为有关对基本嘉益的正义分配的问题而提出。”³ 尤其值得重视的是哈贝马斯接下来对“权利”的特点的说明：“权利只有通过被行使才能被‘享受’。只有当法律伙伴相互承认对方是自由的平等的，才会出现对权利的平等分配。当然，对公平份额的嘉益或机会的权利，也是存在的。但权利本身所调节的是行动者之间的关系—而且是不能像物品一样被‘占有’的。”³

现在的问题是：假如罗尔斯的“正义论”确实如哈贝马斯所认为的那样与“自由民族主义具有共同的“独白论”和“物品论”的理论前提，它们在国际政治方面是否得出相同的结论或主张呢？

二

罗尔斯的国际政治理论，是把“原初状态”的理论设计作第二次、第三次运用的结果。原初状态的第一次运用，是在国内范围内，确切些说是在自由民主国家的国内政治的范围内。原初状态的第二次运用，是在同样实行自由民主制度的诸多人民之间，也就是说把一个自由主义观念推广到万民法。这些自由主义的人民的根本利益，除了政治独立、自由的文化（就自由主义的社会而言）、安全、领土和公民幸福之外，还有集体荣誉，即要求其它人民承认其作为平等者的地位。对原初状态的第三次运用，是把它的运用范围从自由主义的人民扩大到非自由主义的（也就是等级制的）但是“正派的”人民，后者与前者合称“良序人民”。

“正派的”等级制社会符合两个标准。对外而言，这种国家尽管有整全性世界观，但并没有进攻性的目标，至多寻求通过和平手段发挥国界以外的影响。对内而言，它们根据其对于正义的共同的善的观念，尊重其成员的人权：生命、（宗教的和思想的）自由、自然正义规则所表达的形式平等；它们的法律系统赋予其领土中的所有人以善意的道德义务和责任；在它

们的法官和官员那里有一种真诚的、并非不合理的信念：法律确实是受一种共同的好的正义观念指导的。

罗尔斯指出，《万民法》的潜在的实在关切是：“一个合理地正义的自由主义的人民的对外政策的理想和原则”是什么。³之所以考虑正派人民的观点，并不是要为他们规定正义的原则，而是要使“我们自己”确信，一个自由主义的人民的对外政策的理想和原则即使从一个正派的非自由主义的角度来看，也是合理的。关键在于，自由主义的人民的对外政策要考虑对这种正派人民的宽容问题——在罗尔斯看来，这甚至是一个根本问题。根据罗尔斯的理解，“宽容”的意义是不仅不用政治制裁来迫使他们改变道路，而且尊重其为平等者。如果每个社会都是自由主义的人民，在国际层面上就失去了政治自由主义的意义。有人主张自由主义社会的外交政策的指导方针是要使所有非自由主义的社会变成自由主义的。罗尔斯不同意这个观点，其理由包括两个方面。首先是从程序上说，这个观点犯了逻辑上的丐词错误(begging the question)：对外政策的制定、对某个特定社会是否进行制裁的决定的做出，要在一个合理的万民法的框架之下进行，而为了制定这个万民法，就必须让所有人民的代表来选择万民法的原则。既然没有任何民族会选择对自己的伤害，所以功利主义原则从一开始就不作为可选择的原则提出来，而仅仅是对那八条原则的不同诠释的选择。政治自由主义在国内的情况下不主张偏袒任何整全性学说，那么在国际的情况下也应该如此，也就是说，不应该事先就把尊重基本人权的具有某一类特定世界观背景的社会排除在外。恰恰是把自由主义的政治正义观从国内情况扩展到万民法的过程的这种程序本身，要求宽容非自由主义的正派人民。其次是从实质上说，即使想要把非自由主义的社会改造成自由主义的社会，也不能采用政治制裁的手段。第一，制裁意味着拒绝对这些人民及其成员的尊重，而这种拒绝需要很强的理由，但既然这些人民并不否定人权，并不否定其成员在决策中的实质性的政治作用，而且并不剥夺持异议者的权利，就没有理由对他们实施制裁。第二，这些人民的成员还是有可能从内部、靠自己来改变自己的社会的，因此就没有理由不给他们这样的机会。而不尊重他们，就会窒息这种变化的可能。假如自由主义的立宪的民主制度确实是有优越性的，它应该相信，对正派的人民的恰当尊重会有助于有朝一日这些人民也靠自己转向自由主义。一方的轻蔑，一方的怨恨，只会造成破坏，而无助于鼓励朝向自由主义方向的改革。也就是说，罗尔斯一方面主张人民之间相互尊重，另一方面并不主张文化主义或文化相对主义。

宽容的问题与人权的问题有密切联系。罗尔斯认为对人权可以用两种方式加以说明，一种是自由主义的，也可以说个人本位的，一种是结社主义的(associationist)，也可以说是社会本位的，“它把人们首先看作是团体—联合体结社、团体和社会等级一的成员。作为这样的成员，人们具有权利和自由，这些权利和自由使得他们能够满足其义务和指责，参与一个正派的社会合作体系。”³罗尔斯认为在两种情况下，我们所谓的人权都是任何社会合作体系的必要条件，但这些权利并不依赖于任何特定的整全性宗教学说或关于人性的哲学理论。罗尔斯关于可以对人权作非自由主义的理解这个观点，是他关于自由主义国家有可能宽容非自由主义但正派的社会的最重要理由，尽管对这个理由他只做了简单的解释。

罗尔斯认为，对人权在万民法中的重视，反映了第二次世界大战以后对国家主权的看法的变化。第一，战争不再被认为是一个可行的政府政策手段，其正当性仅仅在于自卫，或在保卫人权的严重场合。第二，政府的内部自主现在是有限度的一也就是说，在一定情况下，人权高于主权。人权与宪法权利(自由民主公民身份的权利)相区别，与其它属于某些种类的政治建制(不管是个人主义的还是社团主义)的权利相区别。人权为国内的政治建制和社会建制的正派性设置了一个必要的、然而不是充分的标准；对人权的履行使得没有理由受到其它人民的干预。它们还对人民之间的多元主义设置了一个限度：人权对拒绝万民法的“法外国家”也有约束力。

所谓“法外国家”(outlaw states)，与美国政府所说的“无赖国家”(rogue states)，

其实是同一个意思，它们的对立面都是“正派的人民”（decent peoples）。罗尔斯用“正派”来形容“peoples”而避免用“法外”来形容“peoples”，表明他不想对一个民族的成员进行道德谴责，而只想对代表这个民族的政府作道德谴责。罗尔斯认为，所谓“良序国家”（自由民主制度的国家加上非自由主义的正派国家）是有权制裁甚至干预法外国家的，因为法外国家—根据定义—对内不尊重本国人民的人权，对外不尊重别国人民的主权。罗尔斯的国际政治理论与布什主义之间，在这里表现得距离最近。

但是，罗尔斯虽然对拒绝宽容法外国家的论证语焉不详，却相当具体地论证了，良序国家虽然有权干预法外国家，这种干预在手段和程度方面却都要想当克制、相当谨慎。当一个法外国家严重侵犯国内人民的人权的时候，进行干预的理由是很明显、很有力的。但罗尔斯认为，既然一般来说这些社会都不再是孤立的、原始的，那么我们寻求贸易或其他合作安排来加以影响，就会更加有效。

三

因此，尽管布什政府所用的“无赖国家”一词与罗尔斯所用的“法外国家”一词之间有着意味深长的相似性；尽管罗尔斯对武力干预“法外国家”的门开得也不小，但罗尔斯的自由主义国际政治理论与布什政府的新保守主义外交战略的区别，是显而易见的。

但我们并不能因此而反过来说，罗尔斯的立场与明确反对美国新保守主义外交战略的哈贝马斯就没有任何区别。两者之间的区别大概可以概括为以下方面，这些方面与罗尔斯在“原初状态”的理论设计上的特点多少都有些关联。

第一，关于国内政治和国际政治的关系，哈贝马斯比罗尔斯更强调这两者之间的连续性，或者用哈贝马斯的话来说，“国家公民身份”（Staatsbürgerschaft）和“世界公民身份”（Weltbürgerschaft）所构成的“连续统”。^{[2]（p680）}查尔斯·拜兹（Charles Beitz）和托马斯·博格（Thomas Pogge）等人在分配正义问题上批评罗尔斯没有把他的正义原则在全球层面上贯彻到底，从哈贝马斯在移民问题上的非常开放的态度来看，他对于所谓“富裕沙文主义”的批评，这种观点应该也是他能够同意的。哈贝马斯在讨论穷国的人们向富国移民的权利的问题的时候，曾引用与拜兹和博格一样主张把“原初状态”的设计在全球层面上引用于个人而不是“人民”的卡伦斯（J. H. Carens）的观点，表示赞同后者对移民权利的辩护，认为对移民入境权利的合法限制，充其量可以从一些不同于“道德的视角”的视角出发加以辩护，“比如要求避免对公共秩序或社会经济再生产有严重威胁的社会冲突和对整个社会结构的负担加重。”^{[2]（p677）}哈贝马斯在这里虽然没有批评、相反还赞同罗尔斯的“原初状态”设想，但显然他对罗尔斯的这种设想已经作了对话论的而不是独白论的理解—把它与本文前面提到过的“道德的眼光”联系起来：“道德的眼光要求我们对这个问题的判断必须是不偏不倚的，也就是说不仅仅片面地从富裕地区居民的视角出发，而也要从外来移民角度出发，从那些在这里寻求幸福、寻求自由和有尊严生活、而不仅仅是寻求政治避难地的人们角度出发。”^{[2]（p677）}

第二，由于对这种连续性的强调，对出于人权的考虑而进行国际干预，哈贝马斯比罗尔斯要承认更大的空间。哈贝马斯之所以在北约打击南斯拉夫的时候持支持态度，与他对人权的普遍有效性的重视有关。罗尔斯认为等级制社会仍然可以是尊重人权的，从哈贝马斯对“亚洲价值”的批评，从他对于“个体化”和“社会化”的统一性的论证来看，他不大会赞同罗尔斯的这个观点，包括罗尔斯所说的对人权的“结社主义”的理解。这可以在哈贝马斯的首场访华演讲中清楚地看出，其中包括这样一段论述：“如果人们把眼前的个体化过程和社会化过程的统一性纳入法律的基本概念之中，那么，在‘个人主义者’与‘集体主义者’之间的选择将失去对象。因为，即使法人也只能在社会化的道路上实现个性化，那么，个人的完

整性就只能在自由地面对人际关系和文化遗产的同时而得到保护，而他们的认同可以在这样的关系和传承中保持下来。”⁶

第三，但是，这并不意味着哈贝马斯会赞同单个国家或国家集团直接诉诸他们对人权的理解、他们的人权标准，来充当国际警察。罗尔斯基本上把人权理解为道德，把尊重人权理解为自然义务而不是建制职责。与此不同，哈贝马斯则强调人权作为一种权利，内在地要求获得建制的形式。在他看来，对人权不能仅仅做道德的理解，而应该体现在一个实证法的结构之中；只有作为法律，人权才具有可实施的强制性。即使在那篇对北约的科索沃战争做有保留的辩护的有争议文章中，哈贝马斯也强调这一点。哈贝马斯认为，在特定的法律框架之外实施人权，一方面会出现对人权的内容的解释的问题，另一方面则意味着选择一种家长主义的做法。^[3]

第四，这牵涉到关于联合国的作用的想法。人权只有作为实证的法律才具有强制性，那么这种体现人权的法律如何在全球层面上产生、如何在全球层面上发生作用呢？哈贝马斯认为，要使得国际范围的人权成为“世界公民的权利”，也就是在全球范围具有法律的形式，并不要求建立一个世界性政府，但“至少必需有一个功能更强正常运转的安理会，一个有约束力的国际刑事法庭判决，以及通过世界公民的‘第二层面’的代表，作为各政府代表参加的联合国大会的补充。”^[3]也就是说，现有的国际组织、国际法和国际性公共领域，已经朝这个方向前进着，但还没有达到真正使世界公民权利法制化的目标。在这种情况下，人道干预的行动的依据既不是简单地诉诸现有的国际法，因为并不存在这样的国际法；也不是直接诉诸道德一如哈贝马斯的法兰克福大学的同事阿佩尔（Karl-Otto Apel）所主张的那样，^[4]其理由刚才已经讲了。在哈贝马斯看来，这时候的人道干预的依据是“国际法的道德有效性—凭借那些现在还不存在有效的、受国际社会承认的机构来加以运用和执行的规范。”^[3]这种规范，既不是纯粹的道德规范，因为它已经蕴含在现有的公认的国际法当中，但也不是完全的法律规范，因为它还没有具有典型的法律规范所具有的明确性和被承认的强制性。这就意味着，在目前情况下实施人道干预“必须假定似乎存在着充分建制化的世界公民状态”。^[3]从这个观点出发，哈贝马斯在发生事实确凿的大规模人道灾难的情况下，会比罗尔斯更明确地支持武装干预，但与此同时，哈贝马斯又会比罗尔斯更明确地强调要尽可能求助于现有的国际法的授权，要对不符合人权要求的国际法加以改革，要把这种情况下的“紧急救援”仅仅当作例外，而不是常规。哈贝马斯在这里表现出来的犹豫不定、甚至自相矛盾是非常明显的。对此哈贝马斯并非没有自觉，但他显然不愿意回避这种矛盾，而认为这种矛盾恰恰表明从“实力政治”向“世界公民状况”的进步过程是一个全球范围内的“集体学习”或“共同完成的学习过程”^[3]—既为“学习”，就完全可能是矛盾的甚至错误的。

但是，重要的不仅是“学习”，而且是“共同完成的学习”。哈贝马斯与罗尔斯的国际政治理论的第五个区别、也可以说最重要的区别，就在这里。罗尔斯基本上把自由民主制度是否具有全球的普遍有效性的问题当作“整全性学说”的问题而悬置起来，而哈贝马斯则从他的交往理性观念出发论证作为“民主原则”之基础的“商谈原则”的跨文化含义。罗尔斯明确指出他对于万民法原则的论证，仅仅是从自由民主社会的角度出发来设想，这些社会所能接受的国际关系准则是否也可能为非自由主义的正派社会所接受—反过来说，后者是否能为这些原则所宽容。也就是说，罗尔斯的“原初状态”这种理论设计的“虚拟对话”的“虚拟”性质，在国际政治的问题上要比在国内政治的问题上更强。在国内政治的问题上，原初状态中的各方还被看作是国内社会中公民的代表—这些公民被认为确实是有可能委托这些代表来进行理性选择的。但在国际政治的问题上，原初状态中的那个代表非自由主义的正派社会的一方是否真的有可能为这些社会所委托，这个问题是没有意义的，因为整个原初状态的设计者—政治哲学家，只是原初状态中的一方—自由民主社会—的成员，而他的理论设计所要考虑的一再说一遍—仅仅是自由民主社会有无可可能对非自由的正派社会加以宽容。这种情

况,加上哈贝马斯所指出的罗尔斯的整个政治理论的一个重要特点—用政治哲学家的思虑来代替公民自己的商议,⁷使得罗尔斯基本上不考虑不同文化、不同社会的商谈、讨论对于形成国际关系准则的必要性,或者说这种商谈和讨论对于这些准则获得普遍的语用效力(而不仅仅是普遍的语义形式)的必要性。在这种情况下,罗尔斯虽然谈论对非自由主义的正派社会的宽容、甚至尊重,但他基本上排除了自由民主社会通过与非自由主义的正派社会的商谈和讨论—或者说,西方社会与非西方的商谈和讨论—而修改自己的观点的可能性。万民法原则只是“原初状态”的第三次运用时,属于一方的政治哲学家想象其中的各方根据他们现有的利益和价值会进行的选择;实际的文化间商谈所起的使各自的视角相对化的作用、交换论据的作用、相互修改各自对自己的利益和价值的理解并由此而达到某种新的共识或“视角融合”的作用,⁸在罗尔斯的国际政治理论中不容易找到。罗尔斯也提到对人权和万民法原则的诠释问题,⁹但罗尔斯对这个观点没有做足够讨论。

四

本文的上述讨论表明,一方面,罗尔斯在国际问题上的立场并不接近于自由民族主义的理论,另一方面,哈贝马斯对罗尔斯的原初状态的理论设计的那两个批评—把独白者的视角当作出发点,把只有得到主体间承认才具有有效性的权利当作可以单方面占有和分配的嘉益或物品—也并非不得要领。解决这两方面之间矛盾的关键,是看到这里存在着国际政治理论中的三种普遍主义之争:独白的普遍主义,对话的普遍主义,介于两者之间的虚拟对话的普遍主义。罗尔斯和哈贝马斯同属康德主义的平等的普遍主义传统,他实际上也承认“道德的眼光”的特点在于超越独白的眼光、从他人的角度来看问题。但是,无论是对普遍正义原则的论证,还是对这些原则的运用,罗尔斯更重视的都是单个主体(自由主义的政治哲学家、自由民主社会的公民和自由民主社会的代表)所进行的虚拟的对话,而不是实际的人们之间进行的实际的对话。这个特点在讨论国际政治的时候,要比在讨论国内政治的时候,表现得更明显。因此,罗尔斯的国际政治理论作为一种“虚拟对话的普遍主义”,可以说恰好处于自由民族主义的“独白的普遍主义”和哈贝马斯的“对话的普遍主义”之间的地位。这种地位既是罗尔斯的国际政治理论与主导当今美国外交政策的新保守主义之间分歧的根源,也是它与哈贝马斯的国际政治理论之间分歧的根源。

区分三种类型的普遍主义,解释了哈贝马斯与罗尔斯之间的“家庭内部的争论”,但却暴露了哈贝马斯所陷入的另一场“家庭内部的争论”,也就是与他所属的批判理论传统之间的关系问题。当哈贝马斯把许多欧洲人主张的“世界主义”立场与美英政府所代表的“自由民族主义”立场之间的分歧理解为(上述意义上的)“对话的普遍主义”和“独白的普遍主义”之间的分歧的时候,他已经把美国攻打伊拉克的举动、乃至整个美国国家安全战略放到规范性层面上加以理解了。也就是说,对美国的批评,已经不再像批判理论家通常会做的那样,揭穿其普遍主义修辞背后的特殊利益,而是承认其普遍主义的动机本身,但指出这是一种错误的—很大程度上是认知意义上错误的而不是规范意义上错误的—普遍主义。在1999年的那篇文章中,哈贝马斯就已经表示了这样的意思:

“眼前的事件表明,普遍主义的辩护决不是永远掩盖着没有公开承认的利益的特殊性的。……无论是归之于美国的确保和扩大影响范围的动机,还是归之于北约的寻求角色的动机,甚至连归之于‘欧洲要塞’的预防性地抵制移民潮的动机,都无法说明为什么要决定进行权衡利害如此之难、风险如此之大、代价如此之高的干预行动。”^[3]

四年之后,面对美英入侵伊拉克,哈贝马斯也完全没有像许多人那样对美英两国作“出于怀疑”的“揣摩动机”,没有从石油资本、军火集团与白宫和唐宁街的联系来谴责美英政府的战争动机,甚至也没有太多地从战争造成的重大伤亡、战后重建所面临的重重困难的角

度来谴责它们。用哈贝马斯自己的话来说：“我们不应该把新保守主义的理论当作是一种规范犬儒主义的表现。确保势力范围或资源这样的地缘战略目标，该理论当然也是符合的，这些目标当然很可以从意识形态批判的角度来进行分析。但是这样的常规解释，是小看了美国断然抛弃它一直坚持着的那些规范这件事情，这件事情直到一年半以前，还仍然是不可想象的。”^[1]

也就是说，哈贝马斯对美英决策者的主要批评，既不是他们的动机不良，也不是他们的策略不明智，而是说他们的思路自相矛盾，说他们误解了他们自以为坚持的那个普遍主义原则的真实含义——他们没有看到，“恰恰是民主和人权的那个普遍主义核心，不允许它们借助于火和剑单边地实现。”^[1]

如果我们把意识形态批判理解为揭露“虚假意识”、“颠倒意识”背后的“特殊利益”的话，那么，哈贝马斯对美英入侵伊拉克的上述批评，就不是在进行意识形态批判。相反，我们甚至还可以说，当哈贝马斯批评美英的战争决策背后的普遍主义理由是一种错误的普遍主义、并用一种他认为是正确的普遍主义与之对立的时候，他已经承认了对方的立场是一种普遍主义立场，承认对方并不是从特殊利益出发而采取行动——当他这样做的时候，人们甚至有理由说：这位批判理论家实际上又在为美英的战争行为作辩护！在北约轰炸南联盟的时候，哈贝马斯为之所作的辩护，实际上包含着许多批评在内；而在美英入侵伊拉克的时候，哈贝马斯对之所作的批评，实际上也包含着一些辩护在内。对这个现象，我们该如何解释？

回答这个问题的一个思路，是对“意识形态批判”作一种新的理解。

意识形态总是与特殊利益联系在一起的，或者说意识形态之所以为“颠倒意识”、“虚假意识”，根本的原因在于在它那里特殊利益被当作普遍的东西加以辩护。“特殊利益”之为“特殊”，当然首先是指它与社会中某个特殊集团（如阶级、阶层、甚至人种、性别）相联系的，但它的含义并不局限于此。哈贝马斯在1960年代提出的“科学技术是一种意识形态”的命题中所说的“意识形态”，隐藏在它背后的并不是某一特殊人群（如科学家、工程师）利益的思想观念，而是虽然属于全人类、但只是全人类的诸种利益（“interests”，也可以译成“旨趣”）中的一种：主体对客体的技术控制的旨趣。在哈贝马斯看来，人类旨趣或利益总是与人类知识相关的，但不同种类的知识背后起作用的是不同种类的人类旨趣：技术控制的旨趣（经验—分析的科学）、历史理解的旨趣（解释性科学）、解放的旨趣（批判的社会理论）。科学技术之所以会成为一种“意识形态”，是因为它背后的技术控制的旨趣会从一种仅仅相关于主体和客体之间关系的旨趣，被普遍化为一种覆盖人与人之间关系、人的自我与自身关系的旨趣，因而不仅用科学技术来处理主体与客体的关系（科学和技术的领域），而且用它来处理主体与主体之间的关系（道德和道德理论的领域）、主体与自我的关系（艺术和艺术批评的领域）。如果我们承认哈贝马斯在六十年代进行的对科学主义和技术论的批判也是一种意识形态批判的话，那么我们已经看到，意识形态批判可以采取的形式并不局限于揭穿某种观念背后的特殊利益，而也可以是揭示某种观念背后的扭曲的、片面的观察视角。

哈贝马斯对马克斯·韦伯（Max Weber）的“工具合理化”命题的批判，也具有这种性质。在哈贝马斯看来，现代化作为一个合理化过程，本来应该是一个全方位的“交往合理性”的展开的过程，而“工具合理性”仅仅是其中诸多向度之一而已。但实际的现代化过程，却确实是工具合理性片面膨胀的过程，是一个片面的、有选择的过程。因此，韦伯的“现代化即工具合理化”的命题这个本来是片面的、因而是错误的命题，却可以说成了一个片面的历史过程的正确反映。批判韦伯的工具合理化命题，并不是简单地指出它的理论错误（用合理性的一个向度来代替合理性本身），而是从它的理论错误背后看出它所反映的现代化过程本身的错误：工具—目的合理系统（科层行政系统和市场经济系统）对于语言交往的生活世界（文化、社会和人格）的殖民化。像对于科学主义和技术论的批判一样，哈贝马斯对工具合理化命题的批判不仅仅针对社会当中某一群体（行政系统的科层阶级和经济系统的资本家阶

级)的特殊利益或自私动机,而把矛头指向其影响遍及全社会的某种文化缺陷或思维障碍。

因此,用传统的“意识形态批判”的标准来衡量,人们在很大程度上有理由指责哈贝马斯已经离开了、甚至背叛了批判理论的传统。但是,如果我们换一种思路,如果我们调整对于“意识形态”的理解本身,如果我们不仅把意识形态理解为“虚假意识”和“颠倒意识”,而且还把它理解为“片面意识”,那么,我们是否可以说哈贝马斯是要进行一种新的意识形态批判、要把批判理论推进到一个新的阶段呢?

回过头来看哈贝马斯对美英“自由民族主义”传统的哲学批判。这种批判也使用“帝国主义”这样的词汇,但这个词现在不再是“垄断资本主义”的代名词,而对应于时下不少人所说的“新罗马帝国”,其主要特征不再是用武力争夺海外原料市场、产品市场和资本市场,而是企图把一种统一的政治秩序强加在其武力所及的任何地方。对哈贝马斯来说,这种类型的帝国主义的根源似乎不再是资本主义的经济逻辑,而是“主体性哲学范式”的自我中心意识。反对这种类型的帝国主义,不再意味着驳斥资产阶级的贪得无厌、废除资本扩张的客观逻辑,而意味着用“主体间性哲学范式”来消除自我中心意识,消除“一个企图将其自身和周围世界都客观化、以便将一切都置于控制下的主体的”的“笛卡尔式的焦虑”。^[1]

当哈贝马斯把这种新的意识形态批判——如果我们可以这样称呼的话——建立在他的商谈的政治理论基础之上的时候,批判理论在其社会效力和作用方面面临着这样一个棘手的问题:哈贝马斯的批判理论把重点从规范的批判转向认知的批判,因而与它在认知方面的批判性的加强相伴随的,是它在规范方面的批判性的减弱;但问题在于,这种理论的认知方面的批判性的加强,完全取决于人们对哈贝马斯的商谈理论背后的整个交往行动理论的接受;对于不接受其交往行动理论的人们来说,哈贝马斯可以说是白白付出了减弱其理论的规范方面的批判性的代价。于是,我们的问题是:我们是否有可能避免认知方面的批判性和规范方面的批判性的这种非此即彼的选择?我们有没有可能把这两种批判性结合起来?——换句话说:全球政治方面与三种普遍主义的区分相联系的那两种意识形态批判,有没有可能结合起来?

参考文献:

- [1] Jürgen Habermas: Was bedeutet der Denkmalsturz? [J], *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 17. April 2003
- [2] 哈贝马斯: 在事实与规范之间 [M], 童世骏译, 上海: 三联书店, 2003, 680。
- [3] Jürgen Habermas: “Bestialität und Humanität: Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral” [J], in *Die Zeit*, No. 18, 1999
- [4] Karl-Otto Apel: “On the Relationship Between Ethics, International Law and Political-Military Strategy in Our Time: A Philosophical Retrospective on the Kosovo Conflict” [J], in *European Journal of Social Theory*, 4(1)。

注释:

1. 本文在2004年1月于华东师范大学召开的“全球正义与文明对话”国际学术研讨会上宣读,其基础是发表在《华东师大学报》2003年第6期的“国际政治中的三种普遍主义”和发表在《二十一世纪》(香港)2004年2月号的“论哈贝马斯对科索沃战争和伊拉克战争的不同态度”。
2. 同上书,译文根据原文重译,见 Jürgen Habermas: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, 1997, 69。
3. *Die Einbeziehung des Anderen*, 71, 参见中译本(《包容他者》),第65页。
4. John Rawls: *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999, p. 10. 参见中译本: 约翰·罗尔斯:《万民法·公共理性观念新论》,张晓辉等译,吉林人民出版社,2001年,第10页。
5. John Rawls: *The Law of Peoples*, Harvard University Press,。参见中译本第72页。
6. 哈贝马斯:“关于人权的跨文化的讨论”,《哈贝马斯在华讲演集》,中国社会科学院哲学研究所编,人民出版社,2002年,第10页。译文根据原文稍作调整。
7. *Die Einbeziehung des Anderen*, 93-4, 参见中译本第84-5页。
8. 这些观点在哈贝马斯在2003年5月31日与德里达联名发表的文章“论欧洲的再生”中体现得比较明显。该文所阐述的“欧洲认同”的最后一个特点、也可以说是最重要的特点,是欧洲人从自己的历史经历中得

到的这样一个观念：对自己保持一种反思的距离，学会从他者——包括受自己伤害者的角度来看自己，从而拒绝欧洲中心论，并激励“全球性内政”这个康德式的希望。见 Jacques Derrida und Jürgen Habermas: “Der 15. Februar oder: Was die Europäer verbindet. – Plädoyer für eine gemeinsame Außenpolitik – zunächst in Kerneuropa”, *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom Samstag, den 31. Mai 2003.

9. 罗尔斯说：“在万民法中，我已列出的那八条原则的诠释的许多困难，取代了国内情形下对第一原则的论证。从第二层次的原初立场的角度出发，如何诠释这些原则的问题永远是可能被提出、被争论的。” John Rawls: *The Law of Peoples*, p. 10. 参见中译本第 45 页。

Universalism and Critique of Ideology in Global Politics

Tong Shi-jun

(Institute of Modern Chinese Thought and Culture Studies, East China Normal University)

Abstract: Jürgen Habermas's criticism of the so-called “liberal nationalism” behind the National Security Strategy USA is significantly parallel to his criticism of the basic theoretical design of John Rawls's theory of justice, although the latter is supposed to belong in the same Kantian tradition as Habermas's. The paper argues that there are three types of universalism involved here: the dialogue universalism advocated by Habermas, the monologue universalism advocated by John Rawls, which stands in between the former two. The paper then argues that unlike the classical Critical Theory, the Habermasian version of Critical Theory seems to be engaged in a kind of critique of ideology which aims not to expose the “false consciousness” or “reverted consciousness” covering particularistic interests of particular groups, but to expose the “one-sided consciousness” or “fragmented consciousness” whose influence reaches across different groups. It is because of this that Habermas's attitude towards the Kosovo War in 1999, though seen to be an apology for it, is actually critical somehow, and his attitude towards the Iraq War in 2003, though seen to be a condemning of it, could also be read as a kind of justification.

Key words: liberal nationalism, false consciousness

收稿日期: 2005-03-15

作者简介: 童世骏, 上海人, 华东师大哲学系教授