

第三章 論述倫理學奠基與應用之雙面性

任何規範倫理學(normative ethics)如果想要解決種種道德的問題，那麼從其基礎原則必須能得出一套道德規則或道德規範，以作為我們判斷是非對錯的依據。阿佩爾所倡議的論述倫理學作為一種關於論辯的規範倫理學¹，強調所謂的「終極奠基」(Letztbegründung/ultimate grounding)²——其基礎原則是由我們在認真的論辯中，若干不可繞過的(nichtintergebar)或不可規避的根本預設所構成的。於是，阿佩爾除了必須說明「論述倫理學的基礎原則是什麼」，他也必須告訴我們「基礎原則是如何得出的」、「如何確定它是最後的、不可繞過的基礎」。

基本上，論述倫理學的根本預設即是由先驗語用學所揭示出來的「雙重的先在性」：「真實的溝通共同體的存在」——語言作為自我理解與世界理解之中介的存在，以及「理想的溝通共同體的存在」。後者蘊涵了作為論辯之先在條件的四個「有效性宣稱」(Gültigkeitsansprüchen/validity claims)³：「意義宣稱(meaning-claim/Sinnsanspruch)」〔此有效性宣稱有時會被省略〕、「真理宣稱」，「真誠性宣稱」與「正確性宣稱」，以及若干基本道德規範。簡言之，「意義宣稱」即是在溝通中言說者所說的話必須具有能被聽者所理解的意義，亦即該言說要是可理解的；滿足「真理宣稱」就是指言說者的言說中所蘊涵的命題要是真的；「真誠性宣稱」是指，言說者主觀上的態度必須真誠，不得存心欺騙聽者；「正確性宣稱」則是言說者在其說話的脈絡中要有正當性，例如言說者具有適當的發言身分。而在此所謂的基本道德規範指的則是，所有可能的溝通夥伴的同等權利，以及所有夥伴解決種種問題的共同責任⁴。

從上一章我們可知，這些語用上的基礎預設是由先驗語用學所揭示的，目的是要替思想(作為認真的論辯)的主體際有效性奠定堅實的基礎。按照先驗語用學的觀點，普遍有效的思想並非僅依靠個人私人的意識就能夠實現的，它必須是

¹ 筆者認為，就論述倫理學指出了進行論辯所應遵守的規範來說，它是一種規範倫理學；就論述倫理學關心實質道德判斷應如何證成而言，它同時也涉及到「後設倫理學」(meta ethics)。此處倫理學的分類是參考 William K. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, Inc. , 1963, pp. 8- 10。

² 德文的名詞 Grund 意為基礎、理據，從之衍生出的 Begründung 則有提出基礎、理由或根據之意，動詞 begründen 則是為某事物奠定基礎、為某事物提出其根據之意。

³ *SE1*, p. 168 ; *SE2*, p. 321。德文中的 Anspruch 相當於英文中的 claim，其意為「主張」、「宣稱」或「要求」，而「有效性」在此則是譯自德文 Gültigkeit，意指〔規範的〕可接受性。於是，提出一個「有效性宣稱」即是主張關於言說之某一方面的規範是所有溝通夥伴必須接受或承認的。哈伯瑪斯雖然也有類似的說法，但他用的術語是 Geltungsansprüchen，Geltung 在此主要的意思為適用 通用，似乎帶有實際上起作用的意味，如此一來，即使哈伯瑪斯抱持著劃清「事實性」(Faktizität)和「通用性」(Geltung)兩者的意圖，卻不若阿佩爾的先驗語用學那樣強調有效性的普遍約束特性。

⁴ *FTS*, p. 238。

在公共的語言中透過實際的論辯行動來成就的，所以科學真理必須是一種最終的 (in the long run) 共識。這種最終的共識作為一個**規制性理念**使我們不能僅滿足於此時此地的共識，而始終是冀望或預期著在「理想的言說情境」(ideale Sprechsituation/ideal speech-situation)〔這是哈伯瑪斯的用語〕或是「**無限制的理想溝通共同體**」中可達致的共識。此種共識作為對(廣義上的)世界之適當的或正確的理解，也就直接地或間接地成為道德問題的解決之道。

本章首先要闡述的就是，阿佩爾是如何證立那些思想或論辯的預設是最為根本的。這項工作對於持普遍主義的倫理學來說是重要的，但也是吃力的、易受到他人質疑的，事實上，阿佩爾所要進行的這個「終極奠基」的進路就曾遭到阿伯特(Hans Albert, 1921-)的質疑。以下第一節就先釐清兩造間的爭論，來看看阿佩爾是如何闡明其終極奠基進路的。

除了阿伯特對任何最終基礎，以致於也是對任何倫理學的最終基礎的質疑外，阿佩爾還面對了兩個對倫理學最終基礎的反駁：**其**一是，在西方意識形態互補系統中，科學的合理性只允許「經驗判斷之真理的客觀有效性」⁵和「形式邏輯之結論的客觀有效性」這兩者具有合理的基礎，而認為倫理的規範並不具合理的基礎，因為持這樣觀點的論者認為「從事實是推導不出道德規範的」；**其**二是，唯科學論將「合理性的概念」與「科學價值中立的合理性」等而視之，並藉由工具的合理性和策略性的合理性來確認此項界定，從而將價值中立的合理性絕對化，使得倫理的合理性變成不可能的也不需要的⁶。

阿佩爾指出，唯科學論所未考慮到的是：(1)先驗反思到思想的種種預設，是在反思上思想所不可規避的預設。(2)先驗反思到如下事實，思想有藉由語言來進行論辯的特性，論辯的溝通合理性預設了若干道德規範⁷(因為論述夥伴的存在，以及彼此需要合作)。這兩點可分別對應到第一哲學的意識哲學和先驗符號學兩個典範，且第二點正指出論述倫理學的基礎所在。於是，本章的第二節便是陳述阿佩爾的**合理性類型理論**，他在其中闡述了非價值中立的合理性的必要性，據之，不但我們具有的道德(倫理)的內在資源是毫無疑義的，也由於倫理的合理性和策略的合理性辯證中介的必要性，論述倫理學應用部份的重要性也被突顯出來。

本章的最後一節要說明的便是論述倫理學的應用部份，包括此應用問題的特殊性，以及論述倫理學之中的幾個主要原則：作為合理性重建的方法論原則的

⁵ 筆者認為，我們可以把「經驗判斷之真理的客觀有效性」想成是在物理世界是開放給任何人觀察，進而獲得有關知識的意義上的客觀有效性。

⁶ RDE, p. 40。

⁷ RDE, p. 41。

「自我納進原則」(Selbsteinholungsprinzip/self-catching up principle)、關於道德規範的「普遍化原則」(Universalisierungsprinzip/principle of universalizability)與「行為原則」(Handlungsprinzip/principle of action)，以及「補全原則」(Ergänzungsprinzip/supplementation principle)，對它們有所了解之後，我們便能明白論述倫理學的應用部份與其奠基部份的雙面性——它們相互支援、一體兩面的關係。

第一節 論述倫理學之終極奠基的問題

在哲學的論爭之中，參與的各造經常可以在交叉質詢對方論點時，發現自己的缺失所在，或是提出更多的論據去補充自己的說法。毋庸置疑地，阿佩爾在擘畫其論述倫理學時也不是閉門造車的，他在形成理論的過程中曾與許多當代的哲學家進行過爭議論辯(auseinandersetzen)，其中著名的有高達美、阿伯特、哈伯瑪斯、優納斯(Hans Jonas)、赫弗爾(Otfried Höffe)及羅遜(Richard Rorty)等等。本文在此首先涉及的便是阿伯特與阿佩爾在「終極奠基」的可能性問題上的攻防戰，此論爭可以說始於1968年阿伯特在其《批判理性論》(*Traktat über kritische Vernunft*)一書中對哲學上「終極奠基」的質疑，其後雙方曾多次相互回應：在1972年出版《哲學的轉化》中，便不時可見阿佩爾對《批判理性論》的評論，之後的多次論述則散見於其論文集；阿伯特分別在1971年發表〈詮釋學和真實的科學〉(*Hermeneutik und Realwissenschaft*)一文，與在1975年以《先驗的夢想》(*Transzendente Träumereien*)一書來回應阿佩爾，一直到1982年，阿伯特還出版了《科學與理性的可錯性》(*Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*)作為辯駁。由於種種的限制，本節主要呈現的是阿伯特早期的論點與後來阿佩爾在1975年⁸和1993年⁹兩篇文章的回應。

1. 批判理性主義與阿伯特「閔區豪森的三難」的提出

本文第一章在說到「實證主義的論爭」時曾提及，阿伯特所代表的是承繼自波普爾的「批判理性主義」，其主要論點是：把一切的理論皆當成是可能會錯的假說(hypotheses)，因此即便是經歷過嚴格驗證的科學理論，例如牛頓的力學，也有可能受到後繼的理論糾正。換言之，批判理性主義堅持一種從不滿足於某個理論，且不斷地試圖去質疑，甚至去推翻現存理論的批判精神與方法，這即是波普爾著名的「證偽/否證論」(falsificationism)。於是，在哲學史上，宣稱可以找到不可懷疑之最終基礎的古典理性主義，以及康德式的先驗知識批判自然就成為批判理性主義所攻擊的對象，批判理性主義並主張要以「無止盡的理性批判」(unlimited rational criticism)，即以不斷試圖提出否定的理據的進路，來取代前者那種提出支持的理據的奠基進路。阿伯特便是站在這個立場而提出了「閔區豪

⁸ 這是一篇最早名為「按照語言的先驗語用學之哲學終極奠基的問題」(The Problem of Philosophical Ultimate-Justification in light of a Transcendental Pragmatic of Language)的英文譯本(*Man and World*, vol. 8, no. 3, 1975, pp. 239-73)，德文文本次年才出版：“Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des ‘Kritischen Rationalismus’”，*Sprach und Erkenntnis*, Festschrift für G. Frey, edited by B. Kantitscheider, Innsbruck, 1976。後來英文譯本收錄在 *SE2*, pp. 68-102。本文簡稱為「哲學終極奠基的問題」。順帶一提，阿佩爾的相關論點亦可見於 *SE2*, pp. 195-201。

⁹ *FTS*, pp. 81-102。

森的三難」(Münchhausen-Trilemma)¹⁰困境，用它來批評古典理性主義基礎論(fundamentalism)的論點。

基本上，阿伯特的這個批評可說是針對萊布尼茲「充足理由律」(principlum rationis sufficientis/Prinzip der zureichenden Begründung)而提出的。在萊布尼茲之前，歐陸的理性主義哲學家多僅是奉「矛盾律」為思維的最高原則，到了萊布尼茲，他認為僅依矛盾律不足以解決知識判準的問題，因為有些描述事實的陳述(例如所謂的綜合判斷)無法被分析為是「自明」的命題，但仍有可能為真。換言之，我們不能只透過某一命題沒有自相矛盾就判斷它為真，還必須以其他的方式來檢驗它是否為真。在這種情況下，萊布尼茲就提出了「充足理由律」——「沒有什麼東西是沒有理由的」(Nihili est sine ratione)來作為另一個補充的原則，根據此原則，我們除了可由某一命題自身的不矛盾而認定它是必然的真理外，還可以藉著指出事物之所以存在的理據來證明它為真。儘管充足理由原則的使用並不是史無前例，但它直至萊布尼茲才被清楚地表述出來。

簡單來說，對於任何哲學終極奠基的嘗試，阿伯特批評它們會面臨到的三難分別是¹¹：

(1)無限後退(infinite regress)：一旦不斷地為某件事物尋找理由，便有可能無法得到實際上可行的理由而無盡地追索下去。

(2)邏輯上的循環論證(petito principii)：在推論中以需要給出理由的陳述作為支持結論的前提。〔即所謂的「丐題」(begging the question)〕

(3)在推論過程突然中止於特定之點：此做法雖在原則上可行，卻是隨意地中止充足理由律。

其中第三項「突然中止推論的過程」特別被拿來針對古典理性主義以「明證性」(evidence)為最終根據的學說，最有名的例子即是：笛卡兒以幾何學為科學知識的模式，提出「清楚」(clear)和「明晰」(distinct)這兩個判準，認定那些清楚明晰者是自因的(causa sui)，毋需再為之提出理由，阿伯特便批評為是一種毫無理由擱置因果律，而擅自中止推論的「獨斷」(dogma)。在阿伯特的想法裡，我們目前所確定的東西並不就是真理，反之，它們皆是有可能被懷疑，乃至於被推翻的，所以如果將知識的有效性等同於知識的明證性或確定性，那就是與追求

¹⁰ 閔區豪森男爵(Baron von Münchhausen)原係十八世紀德國作家 G. A. Bürger 筆下虛構的人物，此人有回騎馬陷入深水坑之中，而欲以提自己頭髮的方式將在馬背上的自己連同馬一起救出。阿伯特借以在其《批判理性論》一書中稱呼三難困境。

¹¹ 整理自 H. Albert, *Treatise on Critical Reason*, Princeton, N.J. : Princeton University Press, c1985, p. 18。

真理背道而馳的。於是，他建議我們放棄充足理由律，亦即要放棄去尋找知識之不可懷疑的憑據¹²，轉而採納「可錯論」(fallibilism)——經常對我們的意見是否在未來仍適用抱持著不確定的態度為指導原則。據此，既然任何有意義的信念和命題永遠是不確定的、極可能有錯誤的，替倫理的規範提出理性終極奠基自然也是一項不可能的任務。

2. 阿佩爾對「批判理性主義」之「後設批判式的」檢驗與其發現

在〈哲學終極奠基的問題〉這篇文章中，阿佩爾除了提出對阿伯特的論點的陳述之外，也對哲學上終極奠基的問題先做了一番重建與釐清，筆者在此加以補充與闡述如下。

在西方哲學史上，最終基礎的問題可以追溯到亞里斯多德，在其《後分析篇》(*Posterior Analytics*)中，亞氏認為我們總是要通過證明來獲得科學知識，而作為證明方法之一的三段論推理乃是以原先已有的知識為前提。對於此證明式三段論的前提，亞氏要求它必須是(i)關於存在事物的知識；(ii)是直接的、自身不可證明的；(iii)要比結論更容易理解；(iv)是結論的原因。¹³其中(ii)要求前提為不證自明的(*apodictic*)，最為明顯地可以看出是要求前提必須作為推論中不可懷疑的根本基礎，按照亞氏的說法，可當作這種基礎前提的有兩個原理，一是「公理」(*axiom*)¹⁴，另一是判定一類事物的本質意義的定義。正由於在亞里斯多德那裡，邏輯-數學的論證無法證明其前提為真，而只保證在推論過程中，前提到結論的真值轉移，因此哲學上終極奠基的問題開始受到矚目。到了笛卡兒，亞氏那種不可也無須證明的「公理」被闡釋與徹底化(*radikalisiert*)為訴諸所謂的「明證性」來當作哲學的最終基礎。由於在笛卡兒那裡獲致真理的判準並非邏輯上的矛盾律，而是對於意識來說的「清楚」和「明晰」，所以，其最終基礎已經脫離了純粹形式邏輯的問題，而不同於在亞里斯多德那裡的公理性原則。

起初，阿伯特在其《批判理性論》中也指出，萊布尼茲的充足理由律所扮演的角色不再是一個「思想的原則」或「邏輯的公理」，而只是「理性思考的古

¹² 筆者將 *Evidenz/ evidence* 一詞依照不同的脈絡翻譯成「明證性」與「憑據」，前者多用於笛卡兒和胡賽爾的脈絡，意為對於意識是清晰明確的或是必然顯明的經驗知覺或範疇直觀，阿佩爾稱之為「意識-明證性」；後者則用於儘管也呈現於意識之中，卻是在經過語言的詮釋而被當作確定的證據，阿佩爾稱作「典範性的語言遊戲憑據」(*paradigmatic language game-evidence*)。兩者的差異可見 *SE2*, pp. 84-5。

¹³ 《希臘哲學史(第三卷)》，人民出版社，2003，頁 334。

¹⁴ 阿佩爾曾引述亞里斯多德《形上學》中的例子，說明公理不能由正面證明，只能從反面間接地證明，此即「反駁論證」(*elenchos*)：如果有人反對矛盾律，除非他什麼話都不說，像是植物一樣。(*Metaphysics*, 1006a 6-18)，*SE2*, p. 95, note 15；*RDE*, p. 42。

典方法論上的一般設準」〔亦即它並非是一個隸屬於純粹形式邏輯的原則〕，它預設了「實在的可認識性(Erkennbarkeit /recognizability)」和「真理的可確定性(Feststellbarkeit /determinability)」乃是聯繫在一起的。這種總是為所有關於實在的信念找尋其適當基礎的方法論原則主導著古典的知識論，使之把邏輯與存有學附屬在知識論之下。然而，阿伯特在該書後面，卻從現代形式邏輯的角度(訴諸波普爾和卡納普)去批評依循充足理由律將會陷入閔區豪森三難的困境，於是，阿佩爾認為，阿伯特這樣的批評事實上並未攻擊到古典理性主義的明證或憑據的設準，他頂多是闡明了亞里斯多德那樣的公理會遇到的困難罷了。阿佩爾主張，現代的充足理由律就它作為一種要求訴諸憑據的知識論原則，始終牽涉到的是對一個知識主體來說是憑據的語用面向，而不僅是一個邏輯-數學的指導原則，如果阿伯特要以第三個「突然中止推論的過程」困境來駁斥終極奠基，他所能採取的方式就是去證明「憑據的設準皆是以某個任意武斷的(arbitrary)決定去取代對真理的追求」。有趣的問題是，如果要證明凡是如古典理性主義那樣訴諸最終憑據都是任意的，那麼這個證明所訴諸的憑據是否也是任意選出的？這個吊詭之處就是阿佩爾反駁阿伯特的出發點。

在正式提出其反駁的論證之前，阿佩爾先對他自己的立場做了一番澄清：雖然他所採取的是終極奠基的進路，但這不就意味著他是全然站在古典理性主義那邊的，正如本文的第二章所述，阿佩爾在此仍批評笛卡兒所訴諸的知識憑據僅是個別意識的明證性，以致於無法說明在個別意識中那些作為觀念聯結之判斷的憑據，是如何能轉成為以語言表達出之陳述的主體際有效性的。就此而言，阿佩爾同意波普爾和阿伯特以「批判性的討論」(critical discussions)〔這也可說是一種「論辯」：參與討論的各造藉由理性的論證來修正自己的論點〕作為達到具有主體際有效性的陳述的途徑。然而，阿佩爾卻指出，波普爾等人並未從「只有科學家間的批判性論述才能決定科學結論的主體際有效性」得出一些關於真理理論的結果，如此一來，他們就可能如邏輯經驗論〔或邏輯實證論〕那樣將「陳述的主體際有效性的語言中介的問題」化約為「科學(語法-語意的)邏輯的論題」¹⁵。

儘管阿伯特看到了這個化約的謬誤，而要求我們一併考量到認知行動的語用面向，但他卻堅持在語用的範圍之內，我們必須在「充足理由原則」和「批判性檢驗原則」之間做出抉擇(且他認為該選擇後者)。阿伯特視這個兩原則為勢不兩立的主張正是他跟阿佩爾意見分歧之處，於是，為了要證成哲學上終極奠基的可能性，解決阿伯特在批判古典知識論時所產生的「終極奠基」與「理性批判」兩者的不相容，阿佩爾就打算進行一種「後設批判式的(meta-critical)」檢驗，那就是，將批判檢驗的原則應用到批判理性主義自身，以去探究主體際有效性批判的可能性條件為何，或者說，探究要對科學知識與對道德規範進行批判究竟有哪

¹⁵ SE2, p. 74, 這就是阿佩爾所說的化約(或抽離)的謬誤，在本文第二章第三節對語言分析哲學的闡述中有對之略做說明，見本文頁 42- 45。

些可能性的條件¹⁶。接著，我們就來看看阿佩爾如何對批判理性主義進行後設批判的檢驗。

2.1 阿伯特對終極奠基進路的批評並不成立

我們已知，阿伯特主張以「批判性檢驗原則」取代「充足理由律原則」的理由在於，他認為後者使得任何提出知識基礎/憑據的企圖都會陷入閔區豪森的三難困境，因而顯示出我們事實上不可能找到一個堅定不移的「阿基米德式的支點」。對此，阿佩爾便區分出兩種對於「充足理由/根據」這個觀念的詮釋方式，以提出一條替充足理由原則開脫閔區豪森的三難困境批評的進路，一是(形式邏輯的)語法－語意學式的詮釋，另一是先驗語用學式的詮釋。阿佩爾在此要論證的是，阿伯特的三難批評只在語法－語意學式的詮釋之下能夠成立，而無法攻擊到先驗語用學式的詮釋。

首先，對「充足理由」這個觀念做出語法－語意學式的詮釋乃是邏輯實證論所採納的方式。以卡那普(Rudolf Carnap)的論點為例，他認為語言是由若干語詞和一些語法的規則所組成的，那些規則決定了語詞可以如何排列組合成為語句。於是，對他而言，一個語句要有意義，至少必須(i)由有意義的語詞所組成，(ii)合乎語法，是(iii)分析性的或是(iv)表達經驗的陳述。重點是，他主張我們要從一個語句如何能夠被經驗證實來理解該語句，且可證實(檢證)性即該語句為真的條件。由於每個語句都可以分析到描述個人當下經驗內容的「記錄語言」(Protokollsprache)或「記錄命題」(Protokollsätze)，且「記錄命題」可翻譯為具有普遍性的理想科學語言(即物理語言)，所以記錄命題可以作為知識的理據。由此我們可以清楚地看出，卡那普在此是如何將所有的知識化約為科學的語言，而達到其「統一科學」的目的，儘管他也承認語用面向的存在，但基本上他還是只關注於邏輯的語法和語意的層面，亦即只處理符號之間排列組合的規則，以及語句與其指涉的事態間是否對應。

這種唯邏輯語法-語意的論點是困難重重的，姑且不論「怎樣才算是可檢證的？」這個問題¹⁷，該論點本身就無法被檢證。這也就是說，在此論點中語句的自我指涉便有可能形成所謂「說謊者的悖論」(Liar's paradox)，正如我們已知的，即使以「對象語言」與「後設語言」的區分也無法解決此一困境¹⁸。按照阿佩爾

¹⁶ SE2, p. 71。

¹⁷ 我們至少可以想到它所遇到的「韓培爾的悖論」(Hempel's paradox)，這個悖論是說：「所有烏鴉都是黑的」這個陳述，在邏輯上等同於「所有非黑色的東西都不是烏鴉」這個陳述。這樣結果會是，每次當我們看到一個既不是黑色也非烏鴉的東西，都確證了與其邏輯對等的陳述，即所有的烏鴉都是黑的。

¹⁸ 這是因為，自然語言的自我指涉能力其實並非建立科學理論的阻礙，反而是人類邏各斯自我反思的展現，我們能夠透過自我指涉的言說來提出普遍性的宣稱。SE2, pp. 146- 47。

的看法，如是將「陳述的主體際有效性的語言中介問題」化約為「科學(語法-語意)邏輯的論題」是犯了「抽離的謬誤」，這種抽離的謬誤造成語言和知識無法藉由(客觀的或主觀的)指示詞(*deixis*)與所處身的世界相結合，以致於原本生活中的事物的確定性不復存在。而且在這種詮釋之下，奠基的過程被理解為是關於事態的語句間的演繹，那麼所有的「公理」(*axiomatics*)便僅是在論辯奠基脈絡中可客觀(對象)化的工具。亞里斯多德三段論的例子就顯示了，語句間的邏輯推論不能作為知識有效性的奠基過程，而只是藉知識憑據來替陳述進行論辯奠基過程的中介環節¹⁹。這就是為什麼，阿伯特的三難批評在語法-語意學式的詮釋之下能夠成立，因為命題間的邏輯演繹不是形成無限後退或惡性循環，就是得任意地擱置充足理由律，而在某一點中止推論的過程。

其次，就先驗語用學式的詮釋而言，阿佩爾主張，語用的面向對於認知來說是不可或缺的重要面向，知識的主體際有效性的可能性條件正是在此語用的面向之中。也就是說，「語言內的(語法的)諸符號功能和關乎實在的(指稱-語意的)諸符號功能皆預設了經由一個詮釋共同體對符號的(語用的)詮釋」²⁰，當我們反思科學知識的有效性的條件時，邏輯的語法和語意學只是一種藉助於理想規則的系統建構，來對科學性-理論性論辯的間接闡明方式，它必須依賴關乎論辯的語用學來完成與整合。這種語用學即是先驗語用學，它所處理的是在一個理想上無限制的科學家共同體中，語法的規則和語意的約定，或是意義的同意(*Sinn-Verständigung*)和共識的形成(*Konsens-Bildung*)的主體際的條件。

由於先驗語用學並非是以某種後設語言來說明關乎事態的對象語言，並以建構出的後設語言當作知識的主體際有效性的可能性條件；它不把語用的符號面向當作經驗性的(行為主義式的)學說的主題，不從符號使用者外在可觀察的行為去理解使用者言說的意義，而是去反思要使得其言說成為主體際有效性所不可規避的可能性條件(即充足的理由)。因此，先驗語用學既不會陷入閔區豪森三難的無限後退或循環論證，也並非任意地去決定最終的基礎。

至此，我們可以說，阿伯特所批評的是那種抽離掉了「知覺和論辯主體是藉著在實行上可闡明的聲稱，提出其疑慮與確信以進行討論的情境」²¹的形式化的語法-語意建構，所以他會認為知識奠基(找出理據)的過程皆為從語句到語句的邏輯推論過程，也因此訴諸憑據才被當作是奠基過程的擱置(*suspension*)，或是有可能會導致無限後退或循環論證的困局。反觀先驗語用學並不把論辯主體陳述語句的行為當作是在邏輯上推出那些語句〔必然的因果法則意義上〕的原因，而是在對話的情境中去理解其陳述語句的行為，把知識-憑據當作是該主體表述出

¹⁹ SE2, p. 77.

²⁰ SE2, p. 75.

²¹ SE2, p. 76.

「觀察語句」或判斷〔從經驗要被當成憑據必須經過適當地理解與詮釋來說〕的理由。這就意味著，知識－憑據並非是不可懷疑的、獨立於語言的理由，事實上，知識的普遍有效性不能僅以「前語言的」直觀明證性來保證，而總是需要經過語言的詮釋與溝通才能達致，「知識－憑據」、「語言使用」以及「語言使用的規則」三者乃是交織在一起的(*interweaving*)，所以，知識的奠基總是既依賴於**個殊知識主體的可能的意識明證/憑據**，又依賴於在知識－憑據作為客觀有效性的主觀證據必須擴展成為具有主體際有效性的這個脈絡中，**若干論辯論述的先在主體際的規則**。前者屬於進行判斷、指稱和斷言的主體條件，後者則顯示出這些帶有實行意涵之言說行動的諸規則，乃是知識的主體際條件，兩者都是在知識形成過程中缺一不可的：

〔…〕說到「訴諸知識－憑據」而不預設作為詮釋與邏輯融貫性(*logical-coherence*)的脈絡的語言性論述，這是沒有意義的。同樣地，說到提出理據之實質的論辯性論述，而不預設特定的論述參與者在形成共識的論辯程序中，應用為其真理判準的某些知識－憑據，這也是沒有道理的。

22

總之，先驗語用學對「充足理由」的詮釋是：知識－憑據既不是掛空在一個理想形式的語言系統中，也不是單獨自給自足的(*autarkic*)²³意識就能夠確定無誤的。任何既有語言遊戲的運作，都有其參與者在形成共識過程中當作知識判準的知識－憑據，它不能和語言使用和認知的主體分開，我們不能全然否定知識－憑據的確定性，否則連可錯論都無法成立。

2.2 可錯論原則和不可懷疑的憑據預設並不相抵觸

在闡論過阿伯特對終極奠基的控訴何以無效之後，阿佩爾也就可以解消阿伯特所引發的，「始終抱持懷疑來追求真理」的批判性檢驗和「訴諸不可置疑的憑據」的終極奠基兩者只能擇一的對立局面。阿佩爾認為，始終企圖去顛覆既有理論的「可錯論」固然是經驗科學方法論的重要原則，然而，在不容置疑的確定性意義上的若干憑據更是它所不可或缺的。因為如果一個懷疑要有意義，懷疑者必然是從他所抱持著的若干確鑿的信念出發來進行懷疑，以之當作他「要懷疑的是什麼」和「哪些新的憑據是理論上有可能的」的尺度。

²² *SE2*, p. 78。阿佩爾這番說法不禁讓我們回想到他早期認知人類學之「意識先在性」和「身體先在性」的說法，兩者同樣是不可相互化約的、在知識形成中互補的兩個部份。見本文頁 11。

²³ 在阿佩爾著作的英文譯本中，德文 *autark* 被翻成英文的 *autarkic* 和 *autarchic*，兩詞皆有「自給自足的」、「封閉獨立」的意思。

在此，除了「可錯論」可以追溯到普爾斯的探究原則之外，阿佩爾還援引後期維根斯坦對於在語言遊戲中信念之「確定性」(Gewissheit/certainty)的見解，來說明與之相一致的「意義批判」：由於任何有意義的語言遊戲都必須預設溝通夥伴具有某些共同接受的信念，這些基本信念就是使用語言所必須依賴的根據。比方說：「地球是一個依軸自轉和繞日公轉的行星」這個信念即是在航空學和氣象學中，其問題之可能會有有意義的語言遊戲典範。至少就此而言，訴諸憑據並不同於訴諸獨斷，即使是懷疑或批評本身也必須給出理由而有所憑據。用維根斯坦的話來說，批評所需預設的憑據就是一套論辯制度的根本結構：

對一個假說的所有檢視、證實和駁斥均發生在一個體制(System)之內。此體制不是所有我們的論證或多或少任意的和可疑的起始點，而是屬於我們稱作一個論證的根基。此體制不那麼是一個出發點，而是作為論證的生活要素。²⁴

順著這個對於「訴諸憑據即是訴諸獨斷」的駁斥，阿佩爾以一個重要的層級劃分來說明什麼是可懷疑的而什麼是不可懷疑的，藉之指出阿伯特那種不由分說地批評任何訴諸憑據意圖的「泛批判理性論」(pan-critical rationalism)是站不住腳的，而「可錯論」和「終極奠基」是能夠一致的。

他區分出了「前科學的和科學的諸語言遊戲的反思層次」和「對一般語言遊戲的結構的先驗語用學反思層次」，將「非哲學陳述的個別或經驗上一般的有效性宣稱」和「哲學陳述可能隱含著的自我指涉的普遍性宣稱」兩者明確地加以劃分²⁵。在前一個層次，作為經驗科學理論基礎的憑據必須在原則上開放眾人去懷疑和批評以獲得進步，波普爾所進行的即是此種反思，它關注的焦點乃是經驗科學的有效性，主張當面對一個理論時，與其去證實不如想辦法去推翻它，而他之所以有這樣的看法，是由於他是以經驗作為證偽理論的判準。然而，從後一個層次之哲學反思的觀點，任何懷疑和批評的語言遊戲若要有意義，都必須預設它所訴諸的典範性憑據有充分可奠基性(即具有不容置疑的理據)，而此種典範性憑據即是一種先驗的語言遊戲，使所有的語言遊戲(包括它自身)成為可能。

其次，先驗語用學之所以能指出「憑據在原則上是可被懷疑的」和「懷疑必須預設不可懷疑的憑據」之間具有一致性，是因為它對「原初起源的知識論哲學」(the epistemological philosophy of primordial origins)(即古典經驗論和理性論的意識哲學)和「二十世紀的語言分析哲學」兩者進行中介之故²⁶。

²⁴ Wittgenstein, *Über Gewissheit*, § 105. SE2, p. 80 ; p. 88。

²⁵ SE2, p. 81。

²⁶ SE2, pp. 82- 3。

古典知識論哲學的問題在於將知識的主體際真理有效性化約為特定意識的明證性，以致於無法理解直覺顯明的信念如何可能被懷疑。事實上，對世界的經驗要具有主體際有效性，必須透過語言的中介，由於在形成對世界的詮釋的同時，因為經驗判斷的客觀斷言內容超出了支持它的主觀感覺與料，所以前者作為對後者的可能的重新詮釋，就有可能會受到批評。阿佩爾一再強調的是，從意識的明證提升到語言遊戲的典範性憑據是一種在詮釋共同體中達到共識的過程，所以前語言的意識條件僅是知識的必要條件，並不足以得出具有主體際有效性的經驗知識。康德等人所謂的先天綜合陳述只有在隱然約定的基礎上，作為某些語言遊戲中論辯的典範性憑據才能算是科學的主體際有效性原則，這也就是為什麼在解釋上較強的物理理論出現之後，舊的理論原則的主體際有效性就會被質疑。

現代語言分析哲學的問題則是，它主張奠基只能發生在語句和語句之間，而將自外於語言的意識明證貶抑為僅是外在的因果動機，於是它無法說明為何批評總是預設了由憑據所提供的可能基礎。事實上，如果不依賴知識－憑據，我們就無法理解從意識的明證到典範性的憑據，這個藉由論辯性論述來達成共識的程序，阿佩爾舉例說：以解釋上較強的物理理論來對我們的原初經驗做重新詮釋時，必須宣稱它能訴諸語言遊戲中的典範性憑據來達到充分的奠基（此憑據未必要有原初經驗的直接明證性）。由此可知，論辯和訴諸知識－憑據間具有一種不由科學邏輯所處理的先在必然的聯繫，儘管意識的明證無法保證知識的主體際有效性，但在科學的語言遊戲（共同體）中要以論辯來為有效性奠基，最終都必須溯及由原初經驗而來的那個作為知識－憑據的意識－明證性。

阿佩爾認為，僅是提出上述先驗語用學的中介並未證成終極基礎的存在，因為如果先在的只是若干真實的溝通共同體，那麼相對於各個語言遊戲而存在的典範性知識－憑據便是可以加以批判反思的。於是，他再次提醒我們，在哲學反思層次的批判要具有意義，必須預設一種**哲學的語言遊戲**，在其中所有的語言遊戲的標的／範圍（scope）自始能帶著其普遍有效性的宣稱而被討論——這即是所謂的哲學論辯。而可錯論原則以及近乎普遍的批評／懷疑原則不能使最終基礎的設準變成無稽之談，也無法取代它，理由很簡單：可錯論原則的自我應用將會形成悖論。

因此，阿佩爾主張，普遍的懷疑〔泛批判理性論〕不具有方法論上相關的意義，它們只是普爾斯所謂的「空泛的懷疑」（paper doubt）。即使有人會從科學史上的典範更易來提出沒有任何典範性的確定者（paradigmatic certainties）是永遠得以豁免於懷疑和修正的²⁷，但這樣的幾乎盡數懷疑的「可錯論」要有個但書，它不能去懷疑那個懷疑的語言遊戲自身，用阿佩爾在另一篇文章的說法是：

²⁷ 這就意味著，批判理性主義者將可錯論原則無限上綱仍有其意義，但只限於針對與經驗科學

試圖去使自身免於獨斷論和「空泛懷疑」之科學理論的啟蒙，必須同時承認，所有對於那些典範性的確定性預設的實質性懷疑本身，都是依賴於那些確定性預設的，以及所有事實性的確定性皆可以(在方法論反思的層次中)被普遍地懷疑這兩個事實。²⁸

這也就是說，如果可錯論原則(以及從之導出的批判原則)要成立，必須預設有些哲學的憑據是免於受到批評的。因為哲學的語言遊戲並不同於在經驗中可修正的語言遊戲典範，它訴諸的是一種終極的〔理想的典範性的〕憑據，即先驗的後設制度與論證的生活要素²⁹。哲學的終極奠基問題所關注的便是在語言使用中，主體際有效的哲學批評和自我批評的不可批評/懷疑的種種可能性條件。

2.3. 先驗語言遊戲的可能性與必要性

此作為論辯的可能性條件的典範性憑據是由先驗語用學來揭露出的，先驗語用學反思到：當那種典範性的憑據被質疑時，就會產生一種自我矛盾，或是在推論上奠基必須預設自身(形成類似於循環論證)，是故，該憑據並不是經由推論的方式證明的預設。這種自我矛盾被阿佩爾稱為「實行上的自我矛盾」或「先驗語用學上的自我矛盾」，就是最終基礎存在且不可反駁的判準，它不是形式邏輯上的自我矛盾——同時出現「A」和「非A」兩個命題，而是指論辯的「命題內容」和「提出命題的行動隱含的或明確的意向內容」間的不一致。一旦出現實行上的自我矛盾，任何言說就會失去其意義，先驗的語言遊戲作為論辯不可批判的基礎就被證成為是終極基礎，就如同隨著任何自我意識(*cogito*)的出現，思考者必須被預設為真實存在(*ergo sum*)那樣，於是，阿佩爾說：

與自我意識一起，一個語言遊戲在哲學終極奠基對笛卡兒傳統的批判性重建和轉化的意義上，被預設為「不可動搖的基礎」(*fundamentum inconcussum*)。在此語言遊戲中，真正生活世界的存在和溝通共同體的存在，在典範性語言遊戲憑據的意義上，是與我思考自己是存在著的這個真實憑據一起被預設的。³⁰

這段話還是在說，哲學論證的生活要素即是先驗語言遊戲的系統制度，我們始終在此種制度中先在地確保自身存在的確定性，而無法任意地出入其中，換言之，我們總是已經隱然承認/接受著一套關於溝通本身的遊戲規則。儘管承認那些規則並非表示遵守那些規則，但這也正意味著那些溝通的規則是一種倫理上

相關的憑據，SE2, p. 87。

²⁸ *FTS*, p. 86。簡言之，所謂的「反思」即是自己去思考自己，而阿佩爾所主張之哲學的反思乃是先驗上的反思，即自己去思考使自己成為可能的或有效的先在條件。

²⁹ 「論證的生活要素」語出後期維根斯坦《論確定性》(*Über Gewissheit*)，§ 105，見SE2, p. 88。

³⁰ SE2, p. 92。

的理想規範，而不是一般約定俗成的生活形式，這種先驗的語言遊戲的作用在於對約定俗成的各個真實的語言遊戲進行批判性反思，提供一個使得後者可以被理解的意義標準和真理標準，因此它是先在的理性的決定，而非偶然的、任意的決斷³¹。在即使決定要反駁它，也必須預設它的情況下，哲學上的終極奠基是可能的與必要的。

3. 非/後形上學式終極奠基的倫理學面向

批判理性主義者阿伯特從現代形式邏輯的立場，藉由閔區豪森的三難困境來批評理性論的形上學架構無法證成哲學的終極基礎，並主張一切終極奠基的計畫都是徒勞無益的。對此，阿佩爾也承認那種存有學式的形上學確實有邏輯架構上的弱點，然而，他認為透過先驗語用學的詮釋方式，我們在放棄傳統形上學的同時，不必然要將終極奠基的可能性一併捐棄。阿佩爾將此種終極奠基的方式稱作是一種「非/後形上學式」的進路，並由此更進一步帶出終極奠基的倫理學面向。

阿佩爾在〈知識的終極奠基能是非形上學式的嗎？〉一文中，認為在理論哲學中終極基礎的需要並不明顯，以知識論或科學哲學來說，知識要能成立與進步，確實需要不斷地受到批評檢驗，因此似乎與一個始終不變的終極基礎不相容。然而，波普爾把學問研究的實踐比擬為、乃至於從屬於是生命進化的原則的看法，其實是有一些附加的、特屬於人類的預設的，也就是說，一個理論的證偽並非像是種族滅絕那樣是非理性的事實性發生，而是，它必須在論辯與證成的基礎上先被我們所接受。因此，若我們認為科學知識進化的觀點不只是對一個自然過程的描述，也不同意費爾阿本(Paul Karl Feyerabend, 1924-1994)「什麼都可以」(anything goes)的聲稱，它就必須帶有規範性的意涵：

若要如波普爾(及後來的孔恩)將科學及其進展理解為一個理性的事業，那麼我們必須理解到，以提出一個真理宣稱去支持一個假說或理論意味著什麼。換言之，我們必須理解將一個假說或理論提出來討論，並且(在有根據之處)經由形式的或經驗的檢驗是什麼意思。³²

³¹ 阿佩爾認為，這種意志的抉擇就它在理性實現的旨趣來說，實屬於意志論的(voluntaristic)傳統，但不就是一種「決斷主義」(decisionism)，簡言之，後者主張我們所做的決定沒有一個最終客觀的基礎，完全是恣意而為。而阿佩爾認為即使我們身為論辯(與行動)的存有者，已經隱然承認理想溝通的那些規範的有效性，但這不表示我們便能「從心所欲，不踰矩」，而仍是要透過對那些規範的運用的可能性條件的反思，才能使之明白地被認識到。SE2, p. 101, note 73。

³² FTS, p. 85。

阿佩爾這段話的意思是，可錯論有一些先在確定的預設〔即本文曾提到的典範性的確定者〕，它們不能被化約為可證偽的假說。阿佩爾主張，**後形上學式的(Nachmetaphysische/post-metaphysical)**哲學預設了一個迥異於經驗科學和傳統存有學式形上學所預設的「奠基」概念。此區分也就是上述〔本文頁 58〕兩個層次的區分，筆者在此不再贅述，現在我們要關注的是，在先驗的語言遊戲的層次上，不容置疑的最後基礎是由哪些預設所構成的。

阿佩爾曾確切地說，可錯論(乃至於所有的語言遊戲)要是可理解的，至少必須有一些環環相扣的預設³³，依序是：

(i)有一些不同於假的陳述之真的陳述存在；(ii)有一些能在論辯式論述中被顯題化的陳述(假說)存在，在其中真理宣稱(儘管不是確定性宣稱)被提出；(iii)上述這些陳述允許受到檢驗，且可被(藉由判準)證明為是主體際有效的抑或是錯的；(iv)上述意味著有論述或論辯的(原則上無限制的)共同體存在，此共同體具有任它支配的一種充分共享的和清楚的語言，它不只可表明其困難，也可表明可能的解決之道；(v)這又預設某些要被遵守的論辯規則作為共識上的重新履行(Einlösung/redemption)，或真理宣稱的批判之可能性的規範性條件，例如：「在沒有論證是被屏除在外以及唯有較好的論證(而非隱藏的或公開的強迫，如威脅或暗示的影響)能指導真理宣稱的討論的意義上，所有討論的參與者原則是平等的」。

這些先在的預設足以顯示哲學的最終基礎是必要的，否則可錯論原則就不是有意義的，其方法論上的應用也就是不可能的。其中為了使可錯論原則是可能的與可理解的，必須預設一個「**論述原則**」(discourse principle)³⁴，因為：一方面，否認本身不能是獨斷的，「**論辯性論述**正是在其反獨斷的開放性，與免於強迫之下，必須被保證為對假說進行批判以及可能否認的可能性的規範條件」³⁵；另一方面，論述原則總是需要加以闡明，其闡明雖是可修改的，但這並不就是意味著該原則本身是可修改的，反而顯示了有真假之分存在，且我們必須經由論證來加以釐清，才能進行否認。如果連可錯論本身的預設都始終是可錯的，那麼它就會無法是融貫的(coherent)，而產生自我矛盾。由於在經驗科學中，是以偶然的經驗與料為檢證的判準，因此其基礎是可能會錯的，但是在對論述原則的闡明

³³ *FTS*, p. 87。

³⁴ 在此所謂的「**論述原則**」指的就是他提出的那些有效性宣稱，而非哈伯瑪斯曾提出的：「只有所有可能的受影響者作為在合理論述中的參與者能同意的行為規範才是有效的」那個簡稱 D 原則的論述原則。阿佩爾的說法見 “Normatively Grounding “Critical Theory” through Recourse to the Lifeworld?” A Transcendental-Pragmatic Attempt to Think with Habermas against Habermas”, *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, Mass.: MIT Press, c1992, p. 142。哈伯瑪斯的 D 原則可見於 *Between Facts and Norms*, translated by William Rehg, Cambridge: Polity Press in association with Blackwell, 1996, p. 107。

³⁵ *FTS*, p. 88。

中，所預設的則是關於其預設(例如：可錯論)的先存知識，一旦它受到質疑，就會產生悖論。

事實上，阿佩爾在這裡所採取的立論方式跟他在〈哲學終極奠基的問題〉一文中大同小異，他仍是藉由探究批判理論(與可錯論原則)之意義的不可反駁的可能性條件，來揭示出如何建立非形上學的終極基礎。只不過，他在此將其論點分成兩方面來說：

第一，當追問可錯論則的有效性的必要條件時，會面對到「論述原則」這個先存條件，它確保我們使用「可錯論」這個概念的融貫性；**第二**，會面對到對一般論辯性論述而言的，關於**存在(existence)**的與關於**諸規則(rules)**的若干預設的不可駁斥性。在第二點上，「實行上的自我矛盾原則」既是論辯性論述之終極基礎的判準，也可當作區分「(關於論辯有效性的條件的)最終哲學基礎的方法」和「科學的可錯假說的經驗檢驗」的試金石。我們已知，後者的奠基概念是指從其他某物推出某物，或從命題得出命題的推導(derivation)——狹義上涉及邏輯或數學上的演繹(deduction)，廣義上則包括歸納和普爾斯所發現的假推，而無論是那種推論方式都會陷入「閔區豪森三難」的泥沼之中。而阿佩爾的先驗語用學式的哲學終極奠基方式則是去確察(ascertain)那種本身不能被質疑的那些預設來奠基，「它不能提供整個世界的存有學－宇宙論解釋；而是只提供論辯理性的自我確定(self-ascertainment)」³⁶。

然而，在提出以「實行上的自我矛盾」為終極基礎的判準之後，並沒有就功德圓滿了，阿佩爾還面對到了波普爾所提的「為什麼我應該是理性的？」、「為何我應該承認的是批判-論辯性論述的若干規範性條件，而不是採納無論如何都不受到批判的蒙昧主義的(obscurantist)與一廂情願的思考類型？」這般關乎倫理學的質問。在此，阿佩爾採取了**反思性奠基**的方式來回答這個問題：當一個人認真地提出上面的問題〔將之顯題化(thematize)〕時，他/她就能確定自己已經進入到論辯(論述)的範疇之中，因此，他/她就已經承認了這般論述的一些規範性條件了。反觀波普爾等人之所以會忽視反思性終極奠基的可能性，而主張只存在著前理性的或非理性的決定，一來是因為他把提出理據看作是從某物推出某物的方式，一旦我們在以此方式回答上述問題必須預設對理性的服膺/篤信(commitment)，就陷入了邏輯上的循環，二來是因為他混淆了「奠基的問題」和「〔實際上〕生效的動機的問題」：把對論辯性論述的那些規範性條件的承認當作是在實際處境中，人必會依循理性形式的保證，所以他會藉由否定後者來否定前者。

³⁶ *FTS*, pp. 91- 2.

阿佩爾認為，雖然反思性的最終基礎不能限定特定的人應該如何做決定，但它不是就因此無法對人具有驅策力。在論辯性論述中，我們總是已經承認若干理性的規範性條件的實踐意義，亦即反思性終極奠基的實踐意義就在於：

我們總是可以經由嚴格反思來自我確定的不僅僅是，不可能(如笛卡兒那樣)獲得一個以某種方式超越於，或低於，或背後於我們自身的獨自思想的層次。藉由同樣的反思，我們也可以自我確定這個事實：我們正在論辯，且因此受制於論辯性論述的合理性形式，此〔合理性形式〕是和工具性和策略性思考的合理性形式大相逕庭的。就人類知識和科學的理論理性來說，這就意味著，我們總是已經承認這樣的理性預設了一個無限制的批判性論述，在其中每個參與者從一開始即拋棄策略性——修辭的或操控的方法的使用來使他人接受自己的意見，或使自己的思想獨斷地免於所有可能的批評。就實踐(倫理的或政治的)理性來說，這意味著我們知道，所有倫理的和法律的約束性規範只有作為所有牽連到的人在免於所有強迫的論述中發現的共識，才能被正當化。³⁷

從這段話我們可以發現，阿佩爾的這種進路基本上是出自康德，但又超越了康德。這就是說，在《純粹理性批判》中，康德為了避免成為獨斷論而進行其批判的工作，即在主體的結構內找尋知識的可能性(先驗)條件，其中感性、知性和理性三者缺一不可。然而，理性的運用經常會產生「先驗的幻象」(transzendentaler Schein)：將知性的範疇應用於經驗領域之外，以試圖認識無條件的物自身。康德認為，這種應用在理論方面是不合法的，而將之劃歸於實踐上的一種設準，於是，一方面，康德否定「思辨的(spekulativ)形上學」；另一方面，在道德實踐中，理性超越經驗所形成的「規制性的理念」(regulative Idee)則受到康德肯定，進而提出了「道德的形上學」(Metaphysik der Sitten)。阿佩爾承繼康德的是，先肯定普遍有效的(理論的與實踐的)知識的存在，再去分析普遍的知識有哪些可能性的(合理)條件。阿佩爾要轉變康德的則是，破除康德作為獨自孤立的意識的認知主體，以語言溝通中的共同主體取而代之，如此一來，既可去除康德倫理學上的形上學殘餘，也指出了在理論上也必須預設規範法則的實踐。

正如前述，上述對康德哲學的轉化是在邁向第一哲學的先驗語用學典範的途中，而如果我們要更詳細理解阿佩爾為何採取非形上學式的終極奠基進路，那就得再次溯及存有學式形上學典範。按照阿佩爾的說法，現代的經驗科學重蹈了存有學式形上學典範的覆轍，它將其對象領域看作是偶然的現象領域，並認為我們可以從一個不須顯題化的立場對之提問，以令偶然的現象成為可能的知識對象，於是，它便是一種帶有形上學獨斷的方式，彷彿我們可以從永恆的觀點去看

³⁷ *FTS*, pp. 93- 4.

待世界。先驗語用學則反思對偶然性進行思考〔顯題化〕有哪些可能性的條件，發現要「把某物當作某物」必須依賴語言，且除非最終可能的詮釋的綜合能成爲共識，真理才能得到保證。它主張唯有預設一個其規則是理性加諸於我們自身的（因而是與我們不可須臾分離的）先驗的語言遊戲，我們才有可能進行思考與溝通³⁸。

我們可以發現，阿佩爾在此所作的工作就是重建康德所謂的「**理性的事實**」(Faktum der Vernunft/fact of reason)³⁹——此「事實」一詞不是指經驗的事實，而是指我們可以反思到的、不可否認的道德法則。之所以要重建是因為阿佩爾認爲，康德的二元論形上學使他陷入了邏輯循環困境，只能提供一個對於道德法則之實在性的超越的(transcendent)/獨斷形上學式的解釋，而不能替(作爲實踐理性的先天綜合判斷的)定言令式的有效性提供先驗的基礎⁴⁰。而阿佩爾所說的「**理性事實**」在一個「**先在完成**」(a priori perfect)的意義上，是作爲對論辯的規範性條件必然已經承認的事實⁴¹。其中的「**理性**」指的是我們在進行論辯時，能認識到無限制的溝通共同體的規則，並受到其約束的能力——即論辯/溝通的合理性。現代科學正因爲不注重此種「非價值中立的合理性」，才使得它對自身科技發展所造成之生態的危機及倫理學的困境無法提出解決之道。繼本節闡述阿佩爾從先驗語用學理論的內容，來指出終極奠基的可能性與必然性之後，在下一節，本文便接著說明阿佩爾的「**合理性類型**」理論，它是從分析包括人類固有的溝通互動在內的「**溝通資能/勝任能力**」(Kommunikationskompetenz/communicative competence)，來顯示出主體確實具有達成共識，遵守規範〔與擔當責任〕的條件與基礎。

³⁸ 有趣的是，阿佩爾在此為語言轉向後的當代哲學提出了兩個選項：一是基於對於語言遊戲和社會文化生活形式的所有思考皆是偶然性的緣故，而放棄普遍主義式的先驗哲學進路。大多數現代主義者在這種「去先驗化」(de-transcendentalization)的方式之中，看到了克服形上學的最後辦法；另一條路則是在認知到我們的思考和理解有賴於偶然的生活世界的「背景」預設，有賴於種種語言遊戲和生活形式的同時，進一步在反思屬於論辯的若干普遍的有效性宣稱時，也必須認識到關於偶然現象的有效知識的那些非偶然的條件。對阿佩爾來說，選擇前者要不是導致得全然放棄論述/推論性的(discursive)哲學及其真理宣稱，就是在一個絕對化經驗科學的方式下，屈服於化約論式的形上學。反觀後者，它所揭櫫的並不是人類理性的有限條件，而是容許顯題化事物溝通的條件，例如，以一個無限的溝通共同體作為關於真理和規範正確性之明確共識的先驗主體，這樣的設準或「與事實相背的預期」(kontrafaktische Antizipation/counterfactual anticipation)。F.T.S., pp. 96-7。

³⁹ 康德在《實踐理性批判》中先提出此術語，不過根據貝克(Lewis White Beck)的整理，在該書中，康德對「**理性事實**」就有六種陳述方式，在其他著作中，康德又將它等同於自由、自由的實踐法則，以及定言令式，見 Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: The University of Chicago Press, c1960, p. 166。筆者在此不打算對它詳加分析，而只對它做一般的說明。

⁴⁰ RDE, p. 24。

⁴¹ SE2, p. 178。

第二節 合理性類型理論

我們知道，六〇年代的德國哲學對於實證主義與唯科學論的批判風潮，很明白地顯現在法蘭克福學派長久以來對於工具理性的撻伐之上。法蘭克福學派的大纛哈伯瑪斯，以及與該學派很近的阿佩爾都從批判的觀點，提出了所謂的「認知旨趣說」，試圖藉由探究知識與旨趣的內在關係，來揭露出人類主體作為社會的成員在認知上所具有的綜合性與生產性成果，並找回在古希臘的「理論」(theoria)概念中所蘊含的**自我反思**的環節⁴²。探究知識構成的旨趣其實也就是去追問知識的可能性條件，我們已知，阿佩爾曾經從認知人類學的觀點指出，相應於我們投入世界的不同方式(即身體先在性的不同類型)，有三種認知旨趣：技術的認知旨趣、實踐的認知旨趣，與解放的認知旨趣。後來，阿佩爾接續這個認知旨趣的論點，便提出了「合理性類型」的理論，以為主體際有效性的宣稱找到主體內在的規範基礎或是道德資源。

按照阿佩爾的說法，「合理性」(Rationalität)這個術語在西方哲學傳統中，其來有自：從柏拉圖之「知性」(nous)和「推論理性」(dianoia)的二分，到康德與黑格爾之「知性」(Verstand)與「理性」(Vernunft)的對立，都顯示出「合理性」係與「理性」(ratio)這個術語的意含相近，而有別於「原因/理由」(reason)⁴³。這樣的區分之所以是有價值的，是因為它回應了關於哲學思想的系統性「自我分化」(self-differentiation)與自我捍衛或自我保存(self-maintenance)的深切需要，以對抗在反合理性意義上的「不理性」(irrationality)⁴⁴。

阿佩爾所力持的是一種廣泛的、與實踐相關的合理性，這種合理性一方面所要對抗的是，「對合理性進行不合法的絕對化後，所得到的方法論上抽象的特殊形式」。黑格爾就曾將形式邏輯的、數學的和現代科學的那種方法論上抽象的合理性，納入「抽象知性」(abstakter Verstand)的標籤之下，以和理性(Vernunft)相區別。另一方面，這種合理性所要對抗的卻是那些「對抽象的合理性特殊形式提出批評者」，他們從理性之外的觀點出發來反駁一般的合理性 (rationality in

⁴² ATP, p. 106.

⁴³ 對於不身處西方文化的我們來說，這個細微的區分是較難理解的，筆者認為陳瑞麟先生的一段文章或許可供參考，他說：「[] Rationality 這個字的字根是 ratio (比例) 和 ration (配給、配額)，換言之，似乎牽涉到數量的劃分。在我看來，rationality 比 reason 更狹義、嚴苛一點，首先，它牽涉了『規則』、『步驟』或『算則』(algorithm)的執行或操作。換言之，rationality 不僅是提供理由而已，還要提供諸理由之間規則、步驟、階段、可行性、正當性、或合法性等等。其次，它必須同時保證所提供的諸理由對結論的支持性，也就是進行理由好壞的評價(判斷好壞)。好的(正當的、證成的、合法則的)理由，才是 rationality。而進行評價的行為通常也就是提供『規範』(norm, normality)，在這個意義上，rationality 和 normality (規範性)有關係」，見 <http://sts.nthu.edu.tw/board/read.php?f=12&i=102&t=102>，引文中的引號由筆者改成雙引號。

⁴⁴ SE2, p. 137.

general)，乃至於抨擊作為僅是提供原因的那個理性(reason)，就此而言，既然要批評理性意味著必須用理性來反對自身，那些批評者的動機其實是有跡可循的，哲學能夠且應該從自我超越的辯證觀點來試著對他們的動機做一番重新詮釋。

阿佩爾認為，對理性的全面開戰乃是針對現今這樣的處境：由於缺乏實踐理性，或是把理性當作人類要求自主的工具(organon)，人類將自身帶到了毀滅的邊緣。換言之，阿佩爾把矛頭指向「科技的合理性」(scientific-technological rationality)，批評它使得「勞動人」(homo faber)藉由工具和武器的持續發明，跨越了動物本能和環境的生態平衡系統的限制，因而肇致了生態的危機。不過，阿佩爾也主張，我們不能因而就全然否定科技的合理性與那種提出理由的理性能力，我們要做的是去恢復一般合理性的互補性運用，也就是強化其中的實踐理性面向。

在論及一般(廣泛全面的)合理性對抗在方法論上將它抽象化的學說時，阿佩爾先勾勒出了主張價值中立的「科學的合理性」和關乎評價的「倫理的合理性」的關係背景。科技的合理性或自然科學中做出規律法則上(nomologically)解釋的合理性，是不容個人的價值判斷的，正如韋伯(Max Weber)所分析的那樣，在現代官僚政治和資本主義經濟之下，作為技術和策略合理性的工具－目的合理性，傾向於廢棄替目的的抉擇提供判準的實踐理性。更進一步來說⁴⁵，基於下列三個原因：(i)奉行科技合理性的唯科學論主張，奠基是在一個語意系統中，從一命題到另一命題的演繹過程；且(ii)主體際有效性只能是關於事實的價值中立陳述，與邏輯推論的屬性；加上(iii)規範不能藉由邏輯而從事實中推論出來，所以合理性被界定成是(關乎技術的)自然科學的價值中立的科技合理性，而依據主體際有效性來正當化或批評約定俗成的規範和制度的那個倫理的合理性，以及倫理學的理性奠基也就被當作是不可能的。

阿佩爾還指出，西方意識形態中的「實證主義」(唯科學論)和「存在主義」(決定論)構成了一個互補的系統：前者所處理的是生活的公領域(public sphere)，亦即在政治、法律和經濟上，唯有建立在科技合理性的價值中立程序，才能被當作是主體際有約束力的標準；後者則關乎生活的私領域(private sphere)，如政治目標的選擇等之個人的自由抉擇的判準。儘管兩者似乎各司其職而不相衝突，但此互補系統的缺失在於主體際有效的倫理規範的闕如，這導致它所引以為傲的理性受到了挑戰。這也就是說，如果強調個人的自由抉擇，並僅以之當作約定俗成的規範的基礎，那就會使我們無法辨別此規範究竟是出自「作為道德自律的良心自由」或還「私人的任意的抉擇」，畢竟兩種方式都可以在群體中達成某種的同意/共識。有鑑於此，西方「價值中立的合理性」與「前理性的價值抉擇」這樣的互補系統有必要加以改變，特別是必須要去建立人類的連帶的倫理責任

⁴⁵ SE2, p. 140。

(solidary ethical responsibility)，以面對科技合理性獨大所產生的危機。

阿佩爾主張，要建立主體際有效的倫理基礎，必須要恢復被遺忘的**哲學的**合理性類型，亦即一種**反思性的**⁴⁶合理性類型。儘管這種類型曾經在德國古典觀念論哲學中出現過，然而，集其大成的黑格爾肩負了其思辨體系的重擔，主張先驗反思的運動同時也是知識的物質的完成，以致於走過了頭，其他的學者則未對語言作為思想的主體際有效性的可能性條件進行反思。於是，阿佩爾所做的哲學轉化工作，便是去重新建立起那個為所有可能的有效性宣稱，以及所有可能的合理性標準提出最終基礎的能力。在此重建中，他藉助言說行動理論揭櫫了一個先驗語用學的事實：人們能宣稱其知識為真理，且在原則上藉由實行性的(自我反思的)用語來表達其真理宣稱，亦即藉這種用語來溝通被宣稱為真的命題，開放給無限的論辯共同體進行可能的同意或者爭論，唯有如此，命題才能說具有再現的功能。

正如阿佩爾認知旨趣說中，技術的認知旨趣與實踐的認知旨趣是互補的，科技合理性類型的缺失也必須由其他的合理性類型來彌補；認知人類學所察見的是，不限於「科學」(scientia)概念的「**科學理論**」(Wissenschaftslehre)的先在(先驗)條件，合理性概念同樣也不能只是自然科學的專利，關於精神/人文科學的合理性以及倫理學的合理性概念也要一併加以建立。阿佩爾於焉形成其合理性類型理論，他在多篇文章中都曾提出了若干合理性的類型，其中有些是主要的合理性類型，有些則是從屬的合理性。在此筆者就先以阿佩爾早年的〈今日的合理性諸類型：科學和倫理學之間的理性連續統〉(Types of Rationality Today: the Continuum of Reason between Science and Ethics)一文為準，分別說明文中論及的那些合理性類型，然後再以其他文章做補充。那些合理性類型有：(1)「科技的合理性類型」〔包括「形式邏輯的和數學的合理性類型」〕，(2)「哲學(先驗語用學反思性)的合理性類型」，(3)「(溝通性理解的)經驗－詮釋的合理性」，(4)「倫理的合理性」和(5)「辯證－策略的合理性」。

1. 科技的(scientific-technological)合理性類型

如果我們對先驗語用學，乃至於第一哲學三個典範轉移的整個過程已經有些許的了解，我們就可以發現，先驗的自我反思的問題之所以被拒斥或遲遲才出現，是由於兩種策略或方法流行之故：一是把反思從「真理宣稱的證成的領域」驅逐到「經驗心理學的內省的領域」，另一是用後設語言，或是後設理論的方式

⁴⁶ 順著阿佩爾的文章，我們可以再次釐清他所謂的「反思」是什麼：它並非心理學上的內省(introspection)經驗性的反省，故不必從證成的脈絡中抽離出來，也不能以後設語言或後設理論的無限序列來取而代。它是去探究有效性的可能性條件，因此是對於先驗條件的反思。SE2, pp. 143-44。

來取代先驗的自我反思。事實上，後者就是「科技的合理性類型」所採取的方式，它表現在「形式邏輯的和數學的合理性類型」之中，企圖以後設理論的無限序列(infinity series)，來取代哲學的合理性的反思資能。

就數學的合理性來說，其主題是「由思想的操作化(operationalisation)所闡明的，那些可能的客觀結構或形式的潛在無限性」⁴⁷；而形式邏輯的合理性則強調對人類論辯的語法－語意方面加以客觀化(objectify 或 objectivate)的能力。兩者可說都是藉由對純粹的思想形式做抽象的客觀化，或是外在化(exteriozation)，來形成其探究的場域、科技控制的面向。因此，阿佩爾說它們並未投身於(engagement in)真實世界，而只是置入於心靈本身〔這似乎意味著，它們將心中理想的律則秩序投射到真實世界〕，這樣的方式必須預設「思想是隸屬於真實世界的」來當作其主體際有效性的經驗－先驗的可能性條件，亦即預設，論辯性的論述是在語言溝通共同體中進行的。於是，關於那些先驗的可能性條件哲學的合理性類型，以及關於經驗的合理性類型的必要性就昭然若揭了。

2. 哲學反思性的合理性類型

對主體際有效的思想的經驗與先驗可能性條件進行反思，就是哲學的或是先驗語用學的合理性類型，它不同於上述邏輯-數學式思想的地方就在於，它所反思的不僅是先驗的純粹思維或統覺的統一的功能，更是有效知識和我們能作為知識主體的若干條件，像是藉身體行動介入自然進行的「在世存有」的方式，以及我們乃是主體際互動和溝通的真實共同體的成員。這種反思對於科技的合理性類型來說是必要的：

為了將世界一個想作是一個諸多事物或事件的律則秩序，我們必須反思(以經由介入自然的理論性假說來)產生問題，並向自然提出問題的主體－主體際的條件，以及經由在研究者共同體中的論辯性論述，來達成關於結果的共識的主體-主體際條件。⁴⁸

一方面，我們必須先反思主體際有效性測量的可能性條件，並就此設定一個規範性的先在的「原物理學」(protophysics)的科學，以處理作為經驗物理學物質的可能性條件的測量工具的標準化，從而，把自然當成對象的經驗性理論(如物理學)與相應的技術才有建立的可能。藉由先驗語用學反思到的實驗行為的概念，我們就能理解事件之間何以會被視為具有必然的因果連結，並且以因果上可解釋的過程和目的論上可理解的行動兩者的互補性概念，來取代康德用來解決自然因果和人類行動自由之相容問題的形上學二元論。

⁴⁷ SE2, p. 148。所謂的「操作化」是指以可操作的程序來當作理論中某個概念的定義，如此概念才能被眾人反覆檢驗，加以證成或是證偽。

⁴⁸ SE2, pp. 151- 52。

另一方面，先驗語用學也反思到，既然科技合理性的法則必須用語言來陳述，它們也就預設了溝通共同體中的論辯性論述，經由這個論述，它們才成爲具有意義和有效性的共識。換言之，爲了設想這種共識，必須預設一種異於科技規則的，關於溝通(論述)的普遍規則或規範。阿佩爾認爲，此種規範屬於**溝通合理性的**領域，其基礎在於將人類互動的人際的或是主體－共同主體的關係的**相互性(reciprocity)**帶入反思的意識中，且由此相互性，有三個合理性的次類型——「諸人文科學中的溝通性理解的方法論合理性」、「藉由實際論述來爲倫理規範奠基的規範性合理性」，以及「辯證－策略的合理性」都能得出其規範性的基礎。

3. 經驗－詮釋性的(empirical-hermeneutic)合理性類型

上述關於經驗的那個合理性類型即是「詮釋的合理性類型」，如果沒有據之而進行的溝通性理解，我們便不可能對於科學法則的公眾有效性和技術操作的規則達成共識。因此，以往「自然科學和精神科學在方法論的合理性上是相互對抗的」的看法，或是主張後者可以化約爲前者的論點都需要加以修正。科學史的研究即是一個明顯的例子，它作爲一種詮釋性的探究，旨在促進或使得科學家、科學哲學家和科學傳統的經典之間得以進行溝通性的理解；它不是想藉由溝通性的理解來當作符合律則的解釋，而是倒過來，提供對符合律則的解釋的理解，並追問與回答下列互補的問題：在科學實踐中經常已經預設了哪些人隱然的同意(implicit settlement)，以及哪些人的明確的同意可在一個比自然科學更高的，反思的階段被完成。

阿佩爾認爲，詮釋的合理性的問題，在真正的認知旨趣與真正的詮釋學方法論的基本原則保持之處，顯示它自身爲一個非價值中立的合理性。這意思就是說，

對於科學『內在歷史』的主體際有效性的可能性條件的(先驗語用學式)反思顯示了，在這種(成熟的精神科學)情況中，要避免對諸多約定和制度背後的諸多規範或規則進行評價，或是〔避免對〕那些目的合理性行動背後的目標，格律和信念進行評價已不再可能。⁴⁹

因爲它是一種對邁向/逐漸趨近真理的進程加以重建的觀點，使詮釋的認知旨趣是去探究諸多科學家及其共同體的那些行動，策略和制度性的常規。

其次，藉由指出波普爾的批判理性論其實總是已經預設了對理性「批判架構」的接受，以及一個歷史進步主義的詮釋，阿佩爾否定前理性的抉擇可以當作價值中立的科學的整個架構和科學歷史進程的規範性重建的基礎。事實上，任何

⁴⁹ SE2, pp. 156- 57。

理性主義的唯科學論和非理性主義的決定論的互補系統類型，都涉及到**規範性**－詮釋的合理性基礎。甚且，規範性－詮釋的合理性基礎還顯示了對一般社會歷史的進步主義詮釋的必要性，而詮釋的真理進步之所以可能，必須預設判斷與被詮釋者相連結的那些有效性宣稱——**真理宣稱，正確性宣稱與真誠性宣稱**的進步的可能性。這也就是預設了與倫理相關的一般人類社會的進步，由之，詮釋性理解和人與其文化傳統的自我中介過程才不至於僅被當作是一個從有限的歷史立場和觀點轉到其他觀點的變易過程。

4. 倫理的合理性類型

在主體－共同主體的溝通互動中人際相互性的反思覺察，既是詮釋的合理性的基礎，也可以從之得出倫理的合理性的基礎。基本上，我們可以說倫理合理性的提出，乃是一個更進一步的理性分化：詮釋的合理性是和語言溝通的相互性相繫的，而倫理的合理性則是反思**溝通的相互性**的可能性條件所得出的結果⁵⁰。由於這種反思是針對先驗的條件，而不是可經驗到的事物，所以倫理的有效規範不能立基於對溝通互動的規則的描述，阿佩爾說：

藉由追問若干基礎倫理規範原則上的可能性，我們已進入到徹底批判的層次，或〔進入到〕有倫理的普遍規範蘊涵在人類溝通互動的普遍規則中的這個宣稱的合法化過程之中；且似乎很顯然的是，在關於若干有效性宣稱的論辨性論述的脈絡中，任何藉由對人類普遍性的描述性說明來提供堅實基礎的嘗試，都必須面對到犯了自然主義的謬誤的責難。⁵¹

這也就是說，倫理/道德的內在根源不是由經驗觀察得出的結論，而是如果在人類的種種生活形式中沒有預設倫理的普遍規範，就無法說明在古代諸高度文化或軸心時代(*axis-time*)中，哲學和世界諸宗教的出現。阿佩爾就此，一方面藉由〔非全盤採納〕動物行為學(*ethology*)，如勞倫岑(Konrad Lorenz)和道金斯(Richard Dawkins)等人研究的成果，來重建倫理/道德的合理性的內在根源。拿道金斯的思想來說，他認為所有動物的行為是由乃是其自身的或是後代的基因之最大繁衍的本能策略來導領的，然而，阿佩爾卻指出人類也可以不必遵守任何目的論的本能策略，因此人是自由的，所謂的「理性抉擇理論」(*theory of rational choice*)的合理性理論不能解釋人的特殊的合理性結構。在行動目的的理性抉擇上，不僅要有溝通的合理性理論說明了人的固定目的，其中還必須要有我們藉之發現應該把那些符合所有人利益的目標當作道德目標來追求的倫理/道德的合理

⁵⁰ 根據阿佩爾的說法，倫理的合理性在軸心時代(*axis time*)，特別是在希臘啟蒙中被運用而成為哲學論辯性論述的後設制度合理性。見 *RDE*, pp. 16-7。

⁵¹ *SE2*, p. 160。所謂的「自然主義的謬誤」(*naturalistic fallacy*)是從實然的命題推演出應然的命題。

性。

另一方面，阿佩爾以科伯格(Lawrence Kohlberg)的道德發展理論為例，認為科伯格為道德意識或「**道德判斷資能**」(moralische Urteilkompetenz)的層級理論提供了經驗上的支持，但其理論並非是以對經驗上普遍有效性的倫理規範的描述性說明來為規範奠基，而是在背後預設了和利用了哲學倫理學的結果，尤其是藉由康德所啟發的道德最高階段的標準，來附加地確定普遍倫理規範的存在，或具體地顯示出普遍倫理學的內容。是故，重點仍是，唯有藉由對有意義的和有效的論證的可能性的主體－主體際的條件的反思，才能替論述倫理學的根本規範提供令人合理信服的基礎。而反思的方式則是如前文所提的，一種先驗語用學重建後的笛卡兒式方法：論辯的那些規範性的條件，即是論辯者不能拒絕承認或放棄，否則會形成實際上自我矛盾的那些條件。

接著，阿佩爾自陳他有可能會面對到「**奠定關於論辯性論述(argumentative discourse)的倫理學的基礎，並不等於奠定不論辯的大多數人應該遵從的倫理學的基礎**」這樣的異議，並對之回應了三個理由⁵²：

第一，論辯性論述不是那種其先決條件和規則是偶然的、相對於其他語言遊戲的語言遊戲之一，因此它不是我們可以決定進入一段時間，或是在某個時間點退出的，也因此以達致共識為目的的溝通乃是其他溝通類型的先決條件。當遇到意見分歧時，除了中斷溝通，我們就只能將共識的溝通發展成論辯性論述，可見論辯性論述乃是對所有溝通互動的批判和合法化的例證。

第二，由於我們無法自外於論辯性論述，不能以前理性的決定來進入到論辯性論述，所以誰問到或質疑論辯性論述的先驗地位(status)，誰就必須已經進入到論述之中，且因而一旦他(她)拒絕承認論述的倫理規範，就會產生自我矛盾或剝奪自身論辯的能力。

第三，論述倫理學之所以不只是一套關乎公平討論的倫理學，還有個重要理由是：如果一個人認真的進入到論辯性論述，那麼他/她不只接受了一個論辯共同體的規則和倫理規範，他/她同時也表達了一個預設，即「**在原則上，藉由論辯性論述解決實際生活的衝突是有可能的和必要的，無論論辯性論述的理想受到了什麼事實的限制**」。換言之，每個認真的論辯性論述不僅預設了關於公平討論形式的若干倫理規範，也預設了參與論辯者可以藉由實際的論述來達到對具體規範的共識。正是在此，論述倫理學的**普遍化原則**能夠作為檢驗參與者宣稱的判準。值得注意的是，「普遍化」是指其範圍涵括了「**潛在上受到討論的問題影響的所有人的利益**」，是故，此原則形成了溝通倫理學的根本規範，亦即一種藉由

⁵² SE2, pp. 163- 65。

實際論述產生規範的後設規範。

阿佩爾在這裡所強調的是，溝通的可能性的規範條件「總是已經」(immer schon)必然地為人所接受的先在完成(a priori perfect)，這就是先驗語用學對康德當作定言令式基礎的「理性事實」的闡明方式。論述倫理學的原則不同於康德倫理學的形式原則之處在於，它積極地作為規制性原則來產生、批判或合法化實質的規範，將遵守規範的後果納入考量。

5. 辯證 – 策略性的(dialectic-strategic)合理性類型

我們知道，所謂的「辯證」必須是發生在兩個事物對立的情況，在這裡進行「辯證」的兩端分別是，「現實的溝通共同體」和「無限制的理想溝通共同體」，也就是所謂的「雙重的先在性」：一方面，由於人類或是人類社群被預設為是具有溝通或論辯資能的主體，因此就與事實相背地預設了一個理想的溝通共同體；另一方面，論辯的參與者不能從其偶然的特殊性中抽離出來，而必須受到社會 – 歷史的與生物 – 心理的因素決定，因此真實的溝通共同體的存在乃是一個先在的事實。然而，光有倫理的和詮釋的合理性似乎還不足以實現潛在的理想，於是，阿佩爾便提出另一個非科技合理性的，非價值中立的合理性類型——策略性的合理性類型。它是一種目的導向的合理性，關注的是行動如何達到目的，行動是否可行的問題。

阿佩爾認為，策略性的合理性可能的和必要的應用有兩個面向⁵³：

第一，**政治實踐**的預期面向，它是起於這個情況：可由政治家來代表的，承擔責任的人類代理人(agent)不能也不需總是參與到實踐論述的共同體中，並藉之來獲得其行動的規範性基礎。政治家/政客必須假定其對手採取的是有關其自身利益和他人利益的策略性(而不是為了達到共識)行為，不過，在道德上負責任的政治家不能將共識性的和策略性的行為分開，而必須試著對策略的和倫理的合理性進行辯證中介，以尋求在**倫理上可證成的政治策略**。此時對道德策略來說，便有兩個辯證的作為規制性原則的令式：一是負責任的代理人要照顧到自身或他人的重要需求，即確保人類作為真實溝通共同體的生存的令式；另一是實現理想溝通共同體的倫理 – 政治令式，即最終在真實的溝通共同體內，實現理想溝通共同體的令式，須從我們對論辯性論述的那些理想規範性條件的反思得出。兩者相互預設：維護真實的溝通共同體才能實現理想溝通共同體，而實現理想的溝通共同體則替真實溝通共同體的維護賦予倫理的意涵。就此而言，此實踐的面向需要倫理合理性和策略合理性的辯證中介。

⁵³ SE2, pp. 167- 69。

其次，**認知探究**的面向。真實的溝通共同體和理想溝通共同體的對立也產生了涉及「對社會史的歷史重建」和「對個人生活史的歷史重建」的結果。這是因為，該對立部份的原因是人類準自然(*quasi-nature*)的自我異化，亦即在原則上，人類的個別習慣和社會制度並不同於實現其〔自身〕存在可能性或道德目標的人性。當那些習慣和制度成爲心理學的或社會學的意識形態批判的主題時，批判性重建就屬於是以「詮釋的合理性」和「方法論上準自然科學的合理性」之辯證中介爲特性的合理性類型。如同在上述的實踐面向中，溝通性理解的主體-主體際的相互性必須暫時被擱置(*suspended*)，而由負責任的政治家的策略性態度代替，在此批判性重建的知識論面向中，心理分析者或意識形態批判者，以揭露隱藏的動機來取代溝通性理解。

事實上，阿佩爾在論述策略性合理性實際上的運作時，也就宣示了他要對(論述)倫理學的 B 部份進行闡述⁵⁴。簡言之，阿佩爾將論述倫理學的**奠基**(*Begründung*)部份稱爲 A 部份，而**應用**(*Anwendung/application*)的部份則稱爲 B 部份。前者指的是先驗語用學的終極奠基的工作，而後者則涉及在現實情境之下，如何「**逐步趨近**」(*approximate*)理想的溝通情境的問題。在說明論述倫理學應用的 B 部份之前，筆者打算說明的是阿佩爾奠基工作中的「**自我納進原則**」，以作本章前兩節的總結。

我們已知，阿佩爾對論述倫理學的證成論證首先面對到阿伯特「**閔區豪森三難**」的批評，後者質疑前者終極奠基——找出不須也無法更進一步加以證明的「**阿基米德點**」的嘗試，認定此種證明方式會導致無限後退、循環或是任意中止於某個論點，而這三者皆不可取。對阿佩爾來說，阿伯特的質疑是無效的，因爲他並不是採用一般語法-語意邏輯那樣由命題到命題的推論方式，而是從先驗語用學的觀點指出，所有認真思考(作爲論辯)的可能性條件，由於一旦否定這些語用上的條件或預設，便會導致實行上的自我矛盾，所以它們乃是不可規避的最終基礎。

在此，繼「**實行上的自我矛盾原則**」，阿佩爾在終極奠基的工作中，便提出了一個他稱之爲「**自我納進原則**」(*Selbsteinholungsprinzip*)的準則或設準。從字面上看，其中德文的動詞 *einholen* 有「趕上」、「補足」，以及「取得」等意⁵⁵。

⁵⁴ *SE2*, p. 173, note 38. 該文是 1979 年出版的，而阿佩爾關於論述倫理學 B 部份的構想至少可以追溯到 1978 年 (*Transcendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn, 1978, p. 160ff)，見 Apel, *DV*, 1988, p. 103ff; 1997, p. 134ff。當時阿佩爾認爲，德國之所以迫切要徹底闡述倫理學的 B 部份，是由於要以之對付新的反烏托邦的懷疑論，和最終是不合理性論的實用主義，而不放棄在對合理性的非科技面向的嘗試性闡述中所得到的洞見。

⁵⁵ 此原則的英文則有多種翻譯：self-catching up principle, self-matching principle, self-recuperative principle, 以及 self-accounting/accountability principle, 依序顯示出「追趕」、「相稱」、「恢復」和「說明」的意含。學者曼第塔認爲，self-accountability 是比較精確的譯法，因它意味著「追溯」(*retrace*)、「彌補/履行」(*redeem*)和「取回」(*retrieve*)，*ATP*, p. 119; p. 134, note 86。

那麼，人類自我踐履的目標是什麼？按照阿佩爾的說法，這個目標正是無限制的理想溝通共同體，此共同體作為先在的規制性原則，**總是已經被我們所預期著**且發揮著使溝通成為可能的作用。阿佩爾在此的整個論述是這樣的：

從合理性理論來看，人類異於其他動物之處在於人有自由——其行為可不受本能目的決定。換言之，只從「工具/手段-目的合理性理論」是無法掌握到人類行為結構中，構成自由的環節，也就是選擇行為目的的那部份。於是，我們便需要一種「溝通合理性理論」來說明人類是藉由使用語言來抉擇出大家都同意的目的，這種合理性理論必須排除把溝通當成工具的論點，否則在有既定目的的情況下，溝通就無法求真求善。對阿佩爾而言，所謂求善就是溝通後所得出的目的符合所有人的利益/旨趣，有此自行決定目的的自由才有道德可言，所以，道德理性總是脫離不了語言使用/溝通行動⁵⁶。

據此，道德的基礎便可以藉由對論辯(作為思想在反思上不可規避的公開形式)的先在條件的自我反思來揭露，或者用康德的話來說，在理性的「自我同調」或「自我一致性」(Selbststimmigkeit/self-consistency)中，奠定定言令式的有效性⁵⁷。阿佩爾以此來檢視各種理論，主張所有歷史的-重建的社會科學或精神科學都必須預設「自我納進原則」：任何涉及溝通合理性的理論必須與它自身所預設的溝通/論述合理性相容，且須在進行任何經驗重建之前，先去確定(ascertain)此論述合理性有哪些特性，有哪些必要的預設〔論述的先在性〕。精神科學對論述先在性如何實現以及它已成為歷史事實提出說明，也就顯現出歷史邁向合理性的進步或進化的過程⁵⁸。

⁵⁶ *RDE*, p. 13。

⁵⁷ *RDE*, p. 45。

⁵⁸ *FTS*, p. 240。

第三節 論述倫理學的應用面及其主要原則

除了證成其原則與行為格律的普遍有效性的奠基部份之外，阿佩爾論述倫理學還有一個被稱作建築體系/建築學(Architektonik/architectonics)的應用面向，那就是論述倫理學作為一種關乎歷史(geschichtsbezogene/history-related)的(共同)責任的倫理學⁵⁹。筆者認為，在論述倫理學中預設的「雙重先在性」——「真實的溝通共同體的存在」以及「理想的溝通共同體的存在」已經顯示出其奠基的 A 部份與其應用的 B 部份實為一體的兩面。為了要更加了解在阿佩爾論述倫理學中，奠基部份與應用部份的雙面關係，本文接下來就來說明論述倫理學的應用部份以及其主要的幾個原則。

1. 論述倫理學特有的應用問題

阿佩爾主張，論述倫理學作為一種關乎歷史的共同責任的倫理學，它具有不同於康德倫理學的結構：它為道德問題的解決，亦即具體的、實質的道德規範的基礎設立了(postulates)涉入其中者或受影響者實際進行的論述。據此，論述倫理學的應用在兩個方面成為了它所特有的(spezifisch/specific)問題⁶⁰：

第一，當我們面臨到迫切的道德問題(如興趣/利益的衝突)時，開始進行實際論述的可能性並非是水到渠成、順理成章的，因為它不僅依賴於代理人(agents)的善意志(good will)，也依賴於所需論述夥伴的善意志與其資能。換言之，在需要進行論述來解決道德爭論時，各造皆有可能沒有意願去採取實際論述的方式。

第二，即使進行實際論述是有可能的，論述倫理學的另一個基本要求也未必會得到滿足，那就是，找出受影響者的哪些興趣/利益在起作用(in the play)且必須加以考量未必是可能的，甚至於發現道德規範有哪些普遍接受和遵守⁶¹的結果必須要被預期的這個可能性，也是不確定的。

阿佩爾認為，這兩個問題是傳統倫理學中所未見的。如果在康德的倫理學中，只由單一代理人的思想實驗就可以確定某一個行動格律的普遍有效性，則其倫理學在普遍化原則的應用上便沒有提出一個異於奠基的問題，亦即在康德倫理

⁵⁹ RDE, p. 77。

⁶⁰ RDE, p. 78。

⁶¹ 筆者認為此處的英文翻譯有誤，文中的一個名詞是 observation(意為觀察；評述)，但該文脈絡中有這樣的句子：the consequences of the universal observation of certain laws，無論是翻成觀察或是評論皆不通，且在普遍性原則中的德文乃是 Befolgung(意為遵守、奉行)，故該字應為 observance 的誤植。

學那裡只有「確定對所有人來說作為一個可能法則的一個行為格律是適切的」這樣的問題。康德倫理學對於規範或是格律的普遍遵守之後果的考量也是如此，彷彿單獨一個人就可以思考出某些規範有哪些普遍遵守的作用與副作用。即使是考慮到後果的效益主義式的倫理學，也只關乎單一道德主體的斟酌熟慮 (deliberations)，或至少可以說，它沒有反思到受影響者的實際論述的問題。

那麼，為什麼論述倫理學的奠基問題要與其應用問題做出區分，而不直接就說前者的可能性蘊涵著後者的可能性呢？阿佩爾在此所採取的闡述方式是，藉由解消掉兩個反對奠基問題有別於應用問題的論點，來證成其論點。這兩個反方一個是伊爾亭 (Karl-Heinz Ilting) 所採取的論點，他論證了論述倫理學的奠基與實際論述毫無關連；另一個則是哈伯瑪斯所提出的異議，他藉由否定實際的論述去否定論述倫理學的最終基礎。從阿佩爾對兩者的回應，我們就可以知道論述倫理學的奠基與應用有著什麼樣的關係。

首先，伊爾亭的論點是⁶²：論述倫理學之先驗語用學式的最終基礎，與在生活世界中所要求的道德基礎無關，因為論述倫理學的若干基本程序性規範(例如所有可能參與者的同等權利和共同責任)只會被那些具有共同利益/興趣的參與者瑣碎地 (trivially) 接受，那些規範是為參與者共同的目的服務；當有共同的目的時，決定開始進行論述的參與者便會接受那些基本規範。所以，參與哲學論述與在生活世界中解決道德上真正的興趣/利益衝突是兩回事。

對於伊爾亭的論證，阿佩爾的回應是⁶³：讓人想要發現「什麼是真理」或「誰是對的」的論辯性論述 (argumentative discourse) 必須被參與者視作是一個認真的事業，它與生活世界中的實際互動問題具有一種反思性的關係，換句話說，在認真的論述的實際進行中，我們必須總是已經承認了若干道德預設⁶⁴：

〔 〕如果避免暴力的脅迫或純粹的討價還價是要被避免的話，我們必須預設，諸如利益衝突等生活世界的問題，只能經由論述來處理並在最終加以解決。因此，在對於倫理學基礎進行論述的哲學層次，我們確實必須預設，此論述並非自身孤離的目的，而是與生活世界的真正問題具有必然的

⁶² *RDE*, p. 79。筆者在此參考阿佩爾對伊爾亭論證的敘述，原本的出處是在伊爾亭“Der Geltungsgrund moralischer Normen”一文中，見 *Kommunikation und Reflexion*, W. Kuhlmann/ D. Böhler eds., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982, pp. 612- 48。

⁶³ 此反駁可參考 Apel, *Auseinandersetzungen*, pp. 221- 80。

⁶⁴ 阿佩爾曾提出三項論述的道德預設，分別是：(1) 所有可能的論述夥伴必須承認彼此在以論證陳述其利益時，有同等的權利；(2) 所有可能的論述夥伴要被當作是，對於藉由論辯性論述去確認並解決生活世界中的問題，承擔同等的共同責任；(3) 一旦藉由論辯性論述來解決道德問題的需求產生，則實際的論述必須得到建立：即根據前兩個(論述團結性的)基礎規範，以及論辯性論述的一般共識的設準，接納如下規制性原則：實質規範必須在普遍遵守，且使對所有關係到的人來說是可接受的情況下被建立。〔此即論述倫理學的「普遍化原則」〕。*RDE*, pp. 48- 9。

與獨特的關係。若不是應該如此，此論述便確實只是與道德無關的娛樂罷了。⁶⁵

由此可知，藉著對哲學論述(即論辯性論述)的反思來對倫理學找出最後基礎並非毫無關連的或不重要的(irrelevant)。儘管如此，我們也必須承認，藉由一個在哲學層次上的理想的論辯性論述來處理並解決道德問題，和將此典範應用在生活世界中的真實情境，這兩者是不同的。因為在真實的生活世界中，論述的對手與夥伴未必會有意願進入論述來解決問題，或者他們有可能只是表面上遵守論述的道德規範，來遂行其既定的利益/興趣。

第二個異議是哈伯瑪斯所提出的⁶⁶。他認為，論述倫理學是依賴於實際論述的可能性的，既然有可能如懷疑論者或犬儒主義者(cynics)，拒絕進行任何關於道德基礎或關於解決特定道德問題的論述，那麼，論述倫理學在原則上也就不可能有最終的基礎，因為對論辯性論述自我反思所得到的最終基礎已經預設了與懷疑論者進行論述的可能性。

阿佩爾的回應是，哈伯瑪斯的論證對在「與懷疑論者進行論辯性論述是不可能的」，但其預設「在懷疑論不願進行論述的情況下，不可能有論辯性論述」是錯的，理由是：在那種情況下，阿佩爾和那個告訴他懷疑論者拒絕任何論述的人確實正在進行論述，而這個人不能是一個懷疑論者〔因為懷疑論者一句話都不能說〕，他必須藉由論證來反駁阿佩爾最終基礎的立場。據此，阿佩爾就破除了哈伯瑪斯的論證，並再次呈顯出論述倫理學的基礎面和其應用面的不同：對關於懷疑論論證的反駁只顯示出，在哲學中的論辯性論述的先預設是不可規避的，但這並不就表示，以論述來解決道德問題的理想典範總是可以被應用到生活世界，像是在面對到極端懷疑論者的情況，就使得論述倫理學的應用窒礙難行。

總之，阿佩爾主張論述倫理學的奠基與應用既具有內在的連結，也有其差異，而論述倫理學的特有結構是：

論述倫理學在關於其基礎的方面，有賴於先驗的哲學性論述的反思性的不可規避性，但同時，在關於其應用時，〔論述倫理學〕便依靠在生活世界中，並非不可規避的實際論述的可能性。⁶⁷

由於論述倫理學的應用要依賴實際的論述，它也就是依賴於偶然性的事

⁶⁵ *RDE*, p. 80。

⁶⁶ 本文對此反駁同樣參考阿佩爾的說明，*RDE*, pp. 81-82。原論證出處可見 Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, pp. 85ff。

⁶⁷ *RDE*, pp. 82-3。

實，特別是人的意志抉擇。不過，阿佩爾並不認為「如何去激發必須實現實際論述者之善的意志」是論述倫理學直接要面對的問題，在他看來，論述倫理學的應用問題乃是，即便進行實際論述者具有善的意志，他/她也無法認定其論述夥伴是否會願意或能夠合作。這樣一來，有意願要應用論述倫理學的程序性規範的人，在他們試圖藉此達成關於實質性道德規範的共識的過程中，將會冒著其夥伴不負責任的風險，甚至因而有可能被阻止去應用那些規範(像是真誠性規範，放棄祕密地策略性去使用語言)。在這種缺乏溝通合作的相互性/對等(Reziprozität)的情況下，就產生了對論述倫理學的基礎提出一些補充，來告訴有意願要應用論述倫理學的人應該怎麼做的需要。

2. 論述倫理學的幾個主要原則

在闡述解決論述倫理學應用的困境時，阿佩爾仍不改其立論的方式，亦即他先提出鈞特(Klaus Günther, 1957-)⁶⁸和哈伯瑪斯兩者對此問題的解決之道，然後對那個解決方式加以批評，最後建立自己的論點。本文接下來便按照阿佩爾的說法來鋪陳這些論證，並由之帶出論述倫理學的幾個主要原則。

正如前述，阿佩爾認為懷疑論對論述倫理學終極基礎的反駁問題是可以解決的，因為其先驗的基礎論述是任何提出倫理學基礎問題的人所不可規避的；要否定該先驗的基礎論述也必須藉由那種論述——阿佩爾在此稱之為「**根源性的論述**」(primordial discourse)。他接著提到，為了解決論述倫理學的應用問題，有一個想法便是試著將論述倫理學的應用問題轉變成一個關於根源性論述的問題。如果這個轉換是可能的，我們就因為總是預設著根源性論述的理想相互性和合作的若干條件，進而使得在實際論述中相互性的風險不再成為問題。可是，這樣的話，我們要怎麼說明在生活世界中，無法由實際論述解決道德問題的情況呢？有一個答覆是：「這些情況將不再被當作是由實際論述來為實質規範奠基的相互性情境；它們將只被當作是，必須要由那些負責根源性論述的人應用實質規範至其上的，情境指標(situation marks)的可客觀化(objectifiable)的綜合體」⁶⁹。換句話說，我們在兩種情況下會訴諸根源性論述：一是替實質規範奠基時，另一是需要應用實質規範來解決道德問題的衝突時。

鈞特和哈伯瑪斯便是抱持這樣的看法，他們將根源性的論述區分成「**奠基論述**」(Begründungsdiskurs)和「**應用論述**」(Anwendungsdiskurs)，前者在在但

⁶⁸ 鈞特任職於法蘭克福大學刑事學暨法哲學研究所，曾參與由哈伯瑪斯所主持的法理論研究計劃，是期刊《批判性的司法》(Kritische Justiz)的編輯，也是德國法哲學即社會哲學協會理事。其相關論點可見《適當性的意義：道德與法律中的應用論述》(Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht, Frankfurt a. M., Germany: Suhrkamp, 1988)。

⁶⁹ RDE, p. 84。

書的形式上，替那些滿足可普遍化(universalisability)判準的實質規範提供理據；後者則是去發現哪些可普遍化的規範能被一致地(coherently)應用到某個具體情況，就如法庭中陪審團所進行的論述那樣。

在阿佩爾看來，他們如此解釋根源性論述的意涵，並不是為了將論述倫理學的程序性規範應用到缺乏合作的相互性的情境，而只是企圖去解決「證實普遍有效規範可以應用到獨特的，歷史上無法預測的情境」的問題。這兩者的差別可以說在於：後者主張的是，藉由預設了合作的理想程序的論述，我們可將規範適當地應用到各種情況，而前者則涉及到在哲學論述之外的實際論述，那些實際的論述是無法由哲學上所預設的根源性論述來完成的。因為如果不藉由與所有利益相關者進行實際的論述，我們就無法發現哪些實質的規範，以及遵守規範的可預期後果是會被他們所接受的。此外，正如前文所示，論述倫理學的另一個應用問題是，在實際論述中的論述夥伴有可能訴諸策略性的互動方式，而不負起相互性的責任。於是，阿佩爾認為，論述倫理學除了要有一個轉化自康德倫理學的「普遍化原則」(Universalisierungsprinzip/principle of universalization)之外，還需要有一個「補全原則」(Ergänzungsprinzip/supplementary principle)，當理想程序規範無法應用時，這個原則可以指引我們應該怎麼做，以彌補論述倫理學在應用上的不足。

接下來，筆者就依序來說明阿佩爾在其論述倫理學中提出的幾個主要原則。

(1) 「普遍化原則」，一般簡稱為「U 原則」：

「任何有效的規範必須夠得上如此條件，即由於其普遍遵循，對於滿足每一個他人的利益而預見會產生的諸後果與副作用，能夠無強迫地被所有相關者所接受」(“Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jedes* einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.”)⁷⁰

這個普遍化原則的條文最早是哈伯瑪斯所表述的⁷¹，用以取代康德對「定言令式」(kategorische Imperativ)的準則。詳細來說，阿佩爾之所以要修正康德倫

⁷⁰ DV, p. 122。英文的翻譯是：“Every valid norm must satisfy the condition that the consequences and side effects its *general* observance can be anticipated to have for the satisfaction of the interests of *each* could be anticipated by all affected.”, SE2, p. 205。

⁷¹ Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1983, p. 75f; *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Mass. : MIT Press, c1990, p. 65。

理學的普遍化原則，至少有下列幾個理由⁷²：

第一，因為康德忽略了對我們的行為諸後果須加以負責的觀點。這就是說，阿佩爾認為，由於康德二元論形上學將自由的理智領域和因果決定的經驗領域分開，以致於意志無法介入與改變自然，進而做出負責的行為，因此，康德的倫理學乃是一種「存心倫理學」(Gesinnungsethik)，而非「責任倫理學」(Verantwortungsethik)。〔這正是在韋伯的意義上所做的區分，按照韋伯〈政治作為一種志業〉(“Politik als Beruf”)中的說法，一切倫理導向的行為，不是可歸屬於存心倫理學，就是屬於責任倫理學，前者的特徵在於不受行為的後果影響其意念，因此行動者的責任只在於確保純潔的意念；反之，後者則認為，行為者要對自己行為可預見的後果負責。〕

第二，康德的普遍化原則只關涉到其「目的王國」的理想預設，而沒有同時導向那個必須負責任地延續下去的，道德在歷史上業已決定的實在，即黑格爾所說的客觀精神的「實質性的倫理」(substantielle Sittlichkeit)。

第三，康德並未替其普遍化原則提供先驗的終極基礎，在他看來，我們無法再追問道德法則的理由，因為道德法則是一個理性事實。此外，其二元論的形上學也使他陷入了一個邏輯循環的困境⁷³，使他只能對道德法則作為理性事實在肯定上聲稱的「實在」提出一個超驗的解釋。

由此可知，論述倫理學轉化了康德倫理學，其普遍化原則既將我們行為的種種後果(作用與副作用)納入建立實質規範的考量之中，也使它要對「理想的普遍化原則作為道德判斷的形式的衡量標準」和「歷史中既與的道德(法律)規範的實質內容」兩者進行中介。再者，藉由指出「無強迫地」被所有涉及者所接受，此普遍化原則可以說照顧到了所有可能參涉(受影響)者的同等權利，而作為正義概念的必要條件。

(2) 「行為原則」(Handlungsprinzip/principle of action)，簡稱「U^h原則」：

「只依照這樣的一個格律行事，經由它你根據和所有相關者或是和他們的論述代理人的實際一致理解，或補償地，根據一番相應的思想實驗，能夠假定，其為滿足任何一個相關者的利益而普遍遵循所預見會產生的諸後果與副作用，都能在一個實際論述中無強迫地被所有相關者所接受」

⁷² RDE, pp. 23-4。

⁷³ 此循環簡單來說，是以自由意志的自律當作道德法則的存在根據(ratio essendi)，同時，基礎岌岌可危的道德法則的有效性又被當作是自由意志存在的認識根據(ratio cognoscendi)。RDE, p. 24。

(“Handle nur nach einer Maxime von der du, aufgrund realer Verständigung mit den Betroffenen bzw. ihren Anwälten oder – ersatzweise – aufgrund eines entsprechenden Gedankenexperiments, unterstellen kannst, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes einzelnen Betroffenen voraussichtlich ergeben, in einem realen Diskurs von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.”)⁷⁴

U^h 原則乃是由 U 原則所導出的原則，其中的「格律」指的就是行為者基於個人的目的，在某種條件下會採取的行為策略，這可以說是比照康德在闡述善的意志和義務間的關係時，從個人選擇行為的角度，指出道德法則可被當作是普遍遵循的行為策略⁷⁵。根據 U^h 原則，我們既必須設想遵守某個格律有什麼後果，也必須為所有可能的利益相關人著想他們是否能夠接受那些後果，來作為道德格律的判準。因此，U^h 原則確實能夠解決上述論述倫理學應用的第二個特殊問題，而作為歷史中的行為者直接可應用的道德原則。

(3) 「補全原則」，簡稱「E 原則」：

雖然阿佩爾並沒有將 E 原則以如上述兩個原則那般的令式方式表述出來，但是它卻是論述倫理學一個很重要的應用原則。E 原則的提出是針對下列缺乏可預期性(Zumutbarkeit)的情況：當我們不能指望將 U 原則本身直接應用到實際情境時，或是不能指望應用那些由 U 原則所證成的規範到實際情境時。這是因為在實際論述中，可能互動的夥伴不都是那種不帶策略性保留地以論證溝通的。

於是，E 原則首先必須提出一個相應於、且滿足於風險責任要求的方式，即「策略 – 反策略手段」(strategic-counterstrategic measures)⁷⁶，換言之，E 原則使道德主體建立種種制度，而不排除在建立的過程中採取策略性的行為。其次，由於此種方式作為合理性的純粹手段，能被當作是非道德的，亦即僅是為諸自我保存(Selbstbehauptung/self-maintenance)系統的自利來服務，因此，它至少還需要藉由試圖去改變人類互動的壞的條件，來對被迫從理想規

⁷⁴ DV, p. 123。英文的翻譯是：“Act only according to a maxim, of which you can in a thought experiment suppose that the consequences and side effects its general observance can be anticipated to have for the satisfaction of the interests of each individually affected could be accepted without coercion by all affected in a real discourse; if it could be executed by all those affected.”, SE2, p. 206。

⁷⁵ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kants Gesammelte Schriften, Akademieausgabe, Berlin: de Gruyter, p. 399f。

⁷⁶ 這是由凱特納(Matthias Kettner)所命名的，阿佩爾對它的說明是：「這些是言說公開或隱蔽的策略使用方式，例如，威脅或說謊，也包括激烈的手段，像是在自衛中或在正義之戰中殺人。」, RDE, p. 92。

範脫離的情況進行一個道德的補償。就此而言，E 原則使得論述倫理學的 B 部份具有動態的(dynamic)、目的論的(teleological)面向。

E 原則作為論述倫理學的必要結構，可以從論述倫理學綜合了義務論和目的論的特性來理解。論述倫理學所具有的**目的論**面向可說是力求理想共識的規制性理念，並因而導向於促進共識形成的種種條件；而論述倫理學的**義務論**面向，則可由其根本的規範來看，包括**相互承認**所有論述夥伴的**共同責任**和**同等權利**。儘管「**策略－反策略手段**」只有在實際論述的理想義務論規範無法應用時，才是到道德上必須的、不得不採取的手段，然而，無論是在奠基與應用部份，論述倫理學的目的論原則都一樣要求促進論述倫理學的應用條件。只不過在 B 部份，為了逐步趨近地實現理想溝通共同體的條件，它並非如在 A 部份那樣提出不論人事時地，始終不變的道德法則，而是關注論述倫理學之可應用的條件，亦即關注在歷史中具體生活的人應該如何負起共同責任的問題。