

# 哈贝马斯的新古典现代性论及其批判\*

汪行福 韩国庆

[摘要] 哈贝马斯在《现代性的概念——两个传统的回顾》中把自己的理论称为新古典理论,以示与从马克思到法兰克福的古典现代性理论相区别。遗憾的是,“新古典现代性”概念并未受到中外学界的关注。实际上,此概念对理解哈贝马斯的现代性理论的特征是极有意义的。按照哈贝马斯的看法,不论是对现代性规范基础的重建,还是对现代性的诊断,都需要从古典现代性转向新古典现代性概念。然而,哈贝马斯自己的新古典理论也存在着历史局限性。在现代性问题上,我们需要不断地返回古典现代性理论,与它进行对话,才有可能在理论与实践、批判与现实之间建立合理的联系。

[关键词] 古典现代性 新古典现代性 黑格尔 马克思 哈贝马斯

[中图分类号] B516.59 [文献标识码] A [文章编号] 1000-7326 (2012) 05-0010-06

美国学者 R. J. 伯恩斯坦曾说:“也许我们可以把哈贝马斯的整个理智方案和他的基本立场概括为写一部新的《启蒙辩证法》——一部既公正地对待启蒙的阴暗面,解释它产生的原因,又要兑现和阐述自由、正义和幸福的希望这些仍然固执地向我们诉说的东西。现代性方案既不是残忍的幻想,也不是已经变成暴力和恐怖的意识形态,而是一个仍然引导和为我们行为规定方向、并有待实现的实践任务。”<sup>[1]</sup>这段话非常精准地概括了哈贝马斯在现代性问题上的立场。哈贝马斯曾把自己的理论概括为“新古典现代性”理论。遗憾的是,“新古典现代性”概念迄今为止在中外学界都未受到认真的关注。实际上,此概念不仅标识了哈贝马斯的立场,而且也揭示了他与传统现代性话语之间的关系。

## 一、从古典主义到新古典主义

“新古典现代性概念”一词出现于《现代性的概念——两个传统的回顾》。在文章一开头,哈贝马斯就指出,谈到现代性问题时,“我们就要把注意力集中到现代性的古典概念上面,看一看黑格尔最初是如何定义现代性的,从黑格尔、马克思、韦伯、早期卢卡奇到第一代法兰克福学派又是如何用社会理论的方法来进一步阐述现代性的。”<sup>[2]</sup>在这里他已经给出了古典现代性概念的适用范围。问题是,为什么要把上述思想家的理论归入到古典现代性传统?对此问题的回答大致有两个方面:首先,持这一思想传统的思想家都关注现代性问题,并把理性和合理理解解为把握现代性问题的关键;其次,这一理论传统都坚持从黑格尔那里继承来的主体哲学和总体性思维。

\* 本文系“哈贝马斯之后:社会批判理论的当代转型与发展”(2007BZX007)、“西方马克思主义的社会总体性理论及其最新发展”(05JJD10126)的阶段性成果。

作者简介 汪行福,复旦大学哲学学院教授、博士生导师,复旦大学当代国外马克思主义研究中心研究员;韩国庆,复旦大学哲学学院博士生(上海,200433)。

哈贝马斯认为，理解古典现代性理论的理论逻辑要考察三个问题：现代性何以成为一个哲学问题？对现代性的哲学解释何以要采取理性批判形式？为什么现代性的哲学批判必然转变为社会批判？

现代性之成为一个哲学问题与 18 世纪前后历史意识的变化有关。“早在 18 世纪末，就广泛流传着一种新的历史意识，最终甚至还席卷到哲学领域，引发现代意识的转变的重要因素是启蒙运动与法国大革命。”<sup>[3]</sup> 这一历史意识有两个特征：第一，历史被把握为涵盖全部人类世界的统一进程，时间成了稀缺资源，出现了“同时代的非同时代性”现象，一个民族可能在物理时间上是现代的，在历史时间上却是前现代的，因而，人们面临着发展焦虑，进步、解放、革命成了时代的重要概念。第二，现代被认为是一个不确定的面向未来的过程，既充满挑战，又带来希望，因此，“现代性即使能够，也不能再从另一时代所提供的模式中借鉴行为的标准，它必须自己创造自己的规范。”<sup>[4]</sup> 历史意识的变化必然引起哲学意识的变化。在前现代，哲学被当作对世界本质的描述，而世界本质被当作普遍、必然和永恒的超验存在，在新的历史意识中，哲学是被理解为“把握在思想中的他的时代”，<sup>[5]</sup> 现代性进入哲学的议程。

对现代性哲学话语何以采取理性批判形式的理解，须从启蒙与传统的关系入手。现代性作为面向未来的历史意识，不能依靠任何传统的权威，它唯一可依赖的资源只能是人的思维，即理性。“现代性引为自豪的是它的批判精神，除非有充分的理由，否则，批判精神不会承认任何东西。”<sup>[6]</sup> 从康德到阿多诺，现代性理论都是以理性问题为核心的。哈贝马斯曾经说：“如果一位学生系统地研究了从康德开始，经过黑格尔，包括谢林，然后通过卢卡奇把握马克思，也能创造出 30 年代批判理论的某些部分。”<sup>[7]</sup> 现代性命运就是理性的命运，对理性的现实化及其扭曲形式的批判诊断，构成了现代性理论的核心问题。

对现代性的哲学批判何以要过渡到社会理论？这个问题与传统社会向现代社会转变有关。现代性标志着新的历史意识，哲学要承担为生活定向的任务，就必须从自己的经验和生活方式出发。正如马克思所说，在现代社会中，“一切固定的东西都烟消云散了”，我们必须以清醒的、祛魅的眼光看待我们的生活世界。从传统到现代的转变在社会领域表现为从共同体到社会的转变以及个体自我的出场，我们从依赖传统和习俗，转向依赖于个人的自我意识和理性。然而，“我们今天所说的‘社会’（Gesellschaft）领域，首先从启蒙辩证法的角度被揭示为一个充满歧义并要求批判解释的领域。由于这个原因，哲学也离不开社会理论了，因为社会理论在哲学预先明确的启蒙辩证法的框架范围内用自己的方法完成了时代诊断的研究方案。”<sup>[8]</sup>

应该承认，现代性问题是古典现代性理论敞开的，从历史批判到理性批判，从理性批判到社会批判，古典现代性话语形成自己特殊的理论视角和问题意识，即现代性在本质上就是理性的历史化。问题是，古典现代性话语能否完成自己的任务？能否为现代性批判提供规范基础，为现代性的矛盾性和复杂性做出辩证的诊断，为现代性的自我超越提供合理的前景？哈贝马斯认为，古典现代性理论虽然抓住了现代性的核心问题，提供了有启发性的思路，但是，“这个传统最终走进了死胡同”。<sup>[9]</sup> 因此，我们必须告别古典现代性概念，转向新古典现代性概念。

在哈贝马斯看来，从古典理论到新古典理论的转变有两个核心方面。第一，哲学范式的转变，即从意识哲学转向语言哲学，从工具理性转向交往理性。按照他的观察，康德、黑格尔、马克思、韦伯、卢卡奇和批判理论家的哲学都是建立在主体意识哲学基础上的，这一哲学范式以主客二元论为基础，把一切可表象的存在都叫做“客体”，把主体理解为对象化地认识和支配对象的主体。在这里，理性是主体自我保存的工具，它不仅以对象化的方式处理主体与客体的关系，把自然作为人支配和控制的对象，而且“剥削客观自然的结构在社会内部又重新上演了一遍。这一点在人际关系以及内在关系中均有表现，前者的特征是社会阶级压迫，后者的特征则在压制冲动的本性。”<sup>[10]</sup> 因此，他认为，古典现代性理论在哲学上最终都把理性归结为工具理性。

哈贝马斯承认，古典现代性思想也包含着内在张力，它们除把理性理解为人对自然的表象和支配能力外，也坚持主体与世界关系之间的非强制和解的理想，如黑格尔的伦理共同体、马克思的劳动解放、

阿多诺的艺术模拟概念，都是如此。然而，从意识哲学前提出发，这一传统无法阐释人与人之间、人与自然之间的非强制和解的理性概念，最多只能把非工具的理性概念理解为理性的模糊他者。面对主体意识哲学的困境，当代思想家有两种选择，后现代理论选择了完全放弃理性和主体概念，以欲望和生命的自发性取而代之，而“另一个则是从主体间的角度对发生歧义的古典现代性概念加以转化。”<sup>[11]</sup>这就是他自己选择的道路。哈贝马斯说：“如果我们用语言哲学的范式（即主体间的沟通或交往），来取代意识哲学的范式（即反映客体并作用于客体的主体），把认知—工具理性放到更加具有包容性的交往理性当中，那么，我们就可以揭示模拟活动内部包含的合理因素。”<sup>[12]</sup>现代性仍然需要理性，但却是经过语言学转化的、解先验化的交往理性概念，只有这样，才能“为新古典主义的现代性概念铺平道路。”<sup>[13]</sup>

第二，从一元论的总体性社会概念到生活世界与系统的二元结构社会概念的转向。现代性的核心问题不仅是理性问题，而且也是合理化问题，而合理化问题无非是现代社会的调节模式问题。古典现代性的社会理论仍然立足于主体哲学，即把社会历史理解为一个原则、一种逻辑、一个主体支配的过程。具体来说，“古典的现代性概念从韦伯经过卢卡奇一直发展到法兰克福学派，它的立足点是规训社会与容易受到伤害的个体主体性之间的抽象对立。”<sup>[14]</sup>从这一抽象的对立出发，现代社会只能被理解为伦理共同体的毁灭和生活的异化和物化。新古典理论范式抛弃了社会一元论，它把古典现代性依赖的社会概念区分为生活世界与系统，并以社会融合和系统融合来表达它们的区别。社会融合把社会理解为由交往协调的生活世界，系统融合把社会理解为由匿名规则支配的体系，它们分别表征着不同的社会关系类型。哈贝马斯说：“生活世界与系统这两个范式都是至关重要的。问题在于揭示它们的内在联系。”<sup>[15]</sup>针对解释学唯心主义把社会还原为生活世界，功能主义把社会还原为系统，新古典现代性概念坚持，生活世界的视角与系统的视角具有同样的逻辑地位。

哈贝马斯认为，现代经济系统与行政系统的出现不是偶然的，它们是适应人类物质再生产需要的产物，就其本身而言并非社会的毒瘤，而是维持现代物质生活水平的必要手段。古典理论没有看到系统与生活世界之间分化的必要性，它把市场经济系统（马克思）和科层化国家（韦伯）本身当作异化和物化的根源，没有抓住现代性症状的根源。新古典理论的立场是，社会系统的自主性和合理化并非内在地、必然成为社会物化和异化的根源。哈贝马斯说，从系统与生活世界的区分和对它们关系的研究中，可以“归纳出一种新古典主义的现代性概念，以便反过来用作一种社会批判理论的基础。”现代性是一个多面体，不能用总体性的思维来理解，“在分析过程中，我们必须既注意到生活世界通过交往实现合理化所具有的解放作用，也注意到野蛮化的功能主义理性所引起的效果。”<sup>[16]</sup>

## 二、从新古典主义看古典主义

在哈贝马斯看来，古典现代性理论始于黑格尔，他不仅开创了现代性话语，而且把辩证法引入现代性话语之中，创立了辩证的现代性理论。哈贝马斯认为，黑格尔对理性的理解是有问题的，他没有把理性理解为主体间交往达到的共识，而是理解为主体在精神内部对自身活动的反思关系，理解为精神对世界的理智统摄，因而，本质上，黑格尔哲学是主体意识哲学。

在社会合理化问题上，黑格尔承认现代社会结构的分化，承认抽象法、道德和伦理领域的分化，以及伦理本身之区分为家庭、市民社会和国家在现代社会的建构作用。不仅如此，黑格尔还看到，以抽象法为基础的占有性个人主义、以特殊性的解放为基础的市民社会、以科层化为特征的现代国家，实际上包含着意识物化和社会异化的风险，因而他“揭示出主体性原则是一种压制的原则，而且具体表现为一种被遮蔽的理性暴力。”<sup>[17]</sup>但是，黑格尔提供的解决现代性难题的方案是主体中心主义的。在文化上，他诉诸绝对知识，在政治上，他诉诸绝对国家，最终走向了以主体为中心的总体性立场。就此而言，“黑格尔哲学虽然满足了现代性追求自己根据的需要，代价却是贬低了当前现实，抹杀了批判，最后剥夺了它自我更新的天职。”<sup>[18]</sup>“在黑格尔之后，只有那些以更谦和的形式把握理性的人才有可能解决这个问题。”<sup>[19]</sup>哈贝马斯相信，在现代社会中，理性不再统一于一个统一的主体，不论是哲学还是国家，都不能

作为理性的总体，理性必须是以分散的非主体的形式体现在系统和生活世界之中，体现在分散的多元的公共领域之中。因此，走向新古典理论，必须超越黑格尔的现代性理论。

对于马克思的现代性理论，哈贝马斯也做了类似的批判。他指出，虽然在马克思的劳动概念中，实践与理性之间保持着规范的联系，从这一立场出发可以对资本主义做出批判：“‘物化’使生产者把他们对象化的本质力量呈现为异在的、失去他们控制的东西，变成了由社会创造的财富的私人占有以及由生产资料的私有所有权而产生的物质剥削。”<sup>[20]</sup>但马克思仍然陷入主体哲学，在马克思那里，异化和物化被理解为劳动者失去对自己产品的控制，劳动产品变成了异己的、与自己相对立的东西。在他看来，马克思基于劳动范式建立的对人类本质的理解存在着三重困境：第一，从人的物质生产活动出发，虽然能够解释人的对象化活动的合理化，但无法澄清人与人之间相互理解的需要；第二，把生产理解为人的本质对象化活动，不能澄清人与人之间社会关系合理化的本质；第三，随着人类从工业到后工业化的发展，在可以预见的将来，劳动社会将走向终结，生产范式也就将失去说服力。<sup>[21]</sup>哈贝马斯认为，劳动范式仍然是主体中心主义的，“解放的视角不是源于生产范式，而是源于取向于相互理解行为的范式。”<sup>[22]</sup>

在一定程度上，哈贝马斯肯定了马克思劳动价值论的贡献。“通过他对商品二重性的分析，马克思获得了价值理论的基本定见，这使得他能从观察者的经济学角度把资本主义发展过程描述为资本自我实现的危机缠身过程，同时，又从卷入其中的那些人（或虚拟的参与者）的历史视角把它表征为阶级冲突缠身的过程。”<sup>[23]</sup>哈贝马斯认为，马克思的劳动价值论提供了把工人的生活世界与资本主义的经济系统联结起来的理论规则，“运用这些规则，有关价值维持过程的系统判断可以翻译为不同阶级之间互动关系的历史判断——也就是说，危机缠身的积累模式——会在社会融合层面得到反映，并与阶级冲突的动力相关联。”<sup>[24]</sup>资本主义经济危机不仅是系统危机，也是生活世界危机，不仅会导致生产率的下降和利润危机，还会导致工人的贫困化和阶级冲突。这样，劳动价值论就天才地在观察者的理论语言与参与者的日常语言之间建立了转译的规则，为资本主义的批判提供了重要的理论框架。资本主义的本质特征是死劳动（抽象系统）对活劳动（活生生的生活世界）的统治，经济系统不仅是系统危机，也是工人阶级的生活世界的毁灭和破坏。

马克思的政治经济学具有极强的针对性，它解释了资本主义社会物化和异化的根源，为古典现代性理论的发展做了特殊的贡献。但在哈贝马斯看来，仍然有三个弱点。第一，劳动价值论是在系统和生活世界两个层面展开的，但上述区分并未进入马克思的历史唯物主义基本框架。“马克思的错误最终源于他把系统与生活世界辩证地绞合在一起，没有充分地区分现代社会在系统层面上的分化与它以特有的阶级形式实现的制度化形式。马克思没能抵制住黑格尔总体性思维的诱惑。”<sup>[25]</sup>第二，劳动价值论不能区分传统生活世界的毁灭与后传统生活世界的物化。一方面，马克思对资本主义劳动异化的批判，其规范理想来自于理想化的前现代手工式劳动，从这一劳动模式出发，现代工业化的劳动形式和组织形式只能被理解为异化。在这里，马克思的批判瞄得过高了，以至于看不到现代经济系统独立于生活世界的合理性；另一方面，马克思把劳动理解为人与自然之间物质交换关系，又会使自己的批判瞄得过低，似乎一个社会只要符合生产合理性标准就是合理的。按此标准，与经济系统的非理性无关的社会异化和物化现象就无法进入批判的视野。第三，马克思的价值理论只看到了生活世界的金钱化，没有看到生活世界的权力化。马克思对现代性的批判，依赖的是自由资本主义的经验，在这里，异化表现为生活世界的金钱化，他没有看到社会除了金钱化外，权力对生活世界的殖民化同样是有利的。

总之，哈贝马斯认为，马克思的政治经济学批判虽然提供了把系统与生活世界结合在一起的社会二层面社会概念，但它仍然未能提供对晚期资本主义社会的满意解释，因为马克思与其他古典思想家一样，没有脱离社会总体性的概念。

在马克思之后，古典现代性理论的主要代表是韦伯和卢卡奇。在韦伯看来，传统宗教形而上学世界观的解体是世界的解魅，但在完全世俗化的世界中，人们的行为越来越受片面的目的理性行为模式的支

配。目的理性行为可理解为按照量化的可重复的技术规则对客观对象和人的操纵和控制，它的制度化形式就是现代资本主义企业和行政国家。西方社会的合理化本质上是目的行为的合理化，这种合理化的结果，韦伯把它诊断为自由的丧失和意义的丧失。在他看来，这两大病症与特定的社会制度无关，而与现代社会合理化的普遍逻辑有关。哈贝马斯认为，韦伯对现代性的诊断与马克思犯了同样的错误，虽然他凸出了权力异化的理论维度，但未能有效地区分现代社会合理化的普遍逻辑，即系统与生活世界的分离，与资本主义合理化的片面形式，因而未能完全摆脱陷入社会总体化概念的束缚。

卢卡奇对物化的批判结合了马克思的政治经济学批判与韦伯的合理化批判，这一结合有着深远影响，在西方马克思主义传统引发了韦伯主义转向。卢卡奇把商品交换作为现代性诊断的焦点，商品在资本主义社会是普遍的对象化形式，它作为抽象的交换价值，不仅支配着劳动者与其产品之间的交换关系，也决定人与自然、人与文化以及人与权力之间的关系。与马克思不同的是，卢卡奇认为，物化的本质是人受抽象的量化原则支配，商品交换系统作为匿名规则的统治，抹杀了人的活动的主体性和人与人关系的社会性。卢卡奇同样没有区分现代性的普遍逻辑和资本主义的物化形式。他接受了黑格尔的总体化思维，相信被资本主义物化的人类本质可以通过无产阶级意识得到恢复，人类的解放是集体层面实现的主客体的历史统一。这一理论同样受到主体意识哲学和总体性社会原则的束缚。

霍克海默、阿多诺接受了卢卡奇对交换价值的批判，并把它上升到对更加普遍的工具理性的批判，他们对现代性持悲观绝望的态度。哈贝马斯认为，古典现代性理论在第一代法兰克福学派那里已走进了死胡同，它对现代性的悲观主义诊断表明，这一理论传统不仅陷入规范基础的危机，也失去了对现代性的内在矛盾和冲突的诊断能力。批判理论失败的原因在于它从黑格尔那里继承了过于狭隘的真理概念，无法阐述现代性的规范理想。从工具理性概念出发，现代性只能理解为技术地掌控自然和策略地控制社会的胜利，最终“像他们的前辈韦伯一样，系统合理性与行为合理性的混淆阻止霍克海默、阿多诺充分地区分结构区分的生活世界框架内的行为取向的合理化与分化的社会体系的驾驭力量的扩展。”<sup>[26]</sup>

按照哈贝马斯的理论逻辑，古典现代性理论是一个未完成的方案。它包含着合理的潜能，但其理论阐述形式是有缺陷的，需要对它的理性概念和社会概念进行重构。应该承认，哈贝马斯对古典现代性理论的批判，以及对新古典现代性概念的阐述，都有其合理的因素。但是，哈贝马斯在这里所取得的理论进展也是有代价的，因为它牺牲古典现代性理论的某些深刻洞见，而这些洞见不仅仍然具有时代意义，而且有助于纠正哈贝马斯理论自身的局限性。

### 三、返回到古典主义

哈贝马斯认为，古典现代性概念已经过时，它的哲学范式和社会概念无法为现代性理论提供规范基础，为当代资本主义的诊断提供理论工具。笔者认为，这一结论过于绝对，也过于片面。

哈贝马斯对黑格尔的批判集中在他的绝对概念上，因为绝对在黑格尔那里既是对个人主体性的扬弃，又是主体性在更高层面上的恢复。他认为，黑格尔把历史理解为绝对的展开，把现实理解为绝对的实现，实际上是要把现代性冻结在当下的状态，阻塞了现代性的自我更新和批判要求。实际上，在黑格尔那里，绝对并非理性实现的封闭状态，而是精神自我认识的绝对要求，是对现实的绝对否定性。著名的黑格尔马克思主义者杜娜雅夫卡娅明确提出，“我们生活在一个绝对的时代”，<sup>[27]</sup>“正是黑格尔那些听起来最抽象的地方……他让辩证法的新鲜血液——绝对否定性——喷涌而入。确实，黑格尔写道，似乎对立的活的力量只能被思想的超验力量所克服。但是，通过把对立面带到它的逻辑的极点，他打开了新的道路，理论与实践的新的关系，即马克思锻造的全新的哲学与革命之间关系。”<sup>[28]</sup>在这里，绝对不能理解为历史终结的封闭状态，而要理解为个体的全面发展和非强制共同体理想的现实要求。与此相比，哈贝马斯满足于在民主与资本主义的平衡，以交往的非强制力量来限制权力与金钱的设想，只能算是自我设限的半截子解放理论。

哈贝马斯认为，马克思的政治经济学批判已经过时，今天的异化不是由资本的逻辑产生的，而是由

系统过分膨胀造成的；今天的社会反抗不是围绕着阶级之间的分配斗争展开的，而是围绕着生活世界与系统之间的矛盾展开的，因此我们应该放弃马克思的政治经济学与阶级斗争话语，转向生活世界和文化批判。虽然哈贝马斯的生活世界殖民化理论，对福利国家时代的诊断有一定的现实意义。福利国家的物质福利再分配，一方面缓和了阶级矛盾和经济贫困现象，同时也滋生了新的异化现象，即生活世界的权力化。但是，以生活世界批判取代政治经济学的批判，也是有代价的。相对于马克思的古典理论，哈贝马斯的新古典方案有两个明显的缺点。第一，它没有充分区分物化的表现与物化的根源。马克思对现代性的诊断的核心是资本绝对积累的规律，即资本积累的要求内在于资本主义经济系统之中，它必然造成阶级的两极化和劳动阶级的贫困化，资本积累不仅是社会金钱化的直接根源，而且是社会权力化的间接根源。这种诊断方式比起哈贝马斯的生活世界批判更能抓住资本主义剥削和统治的本质。第二，马克思批判的工人阶级贫困化、阶级矛盾和冲突等现象并没有消失，在新自由主义全球化猖獗的今天，贫困化、异化正在全球蔓延，生活世界批判不仅不能取代马克思的批判，相反，生活世界的批判只能作为马克思的批判的补充。如果我们承认霍布斯鲍姆的观点，马克思是资本主义全球化理论的宗师，他的思想在今天甚至比他在世时还要切中时弊，我们就应该承认马克思的古典现代性理论并未过时。

最后，我们扼要地讨论一下工具理性批判概念。哈贝马斯认为，“从卢卡奇到阿多诺接受了韦伯的合理化理论后，可以清楚地看出，社会合理化始终被认为是意识的物化。但因此而导致的悖论又说明，用意识哲学的抽象概念并不能处理这个问题。”<sup>[29]</sup>但是，霍克海默、阿多诺的工具理性概念指向的不仅是资本主义的经济逻辑，而且也指向现代性的生产逻辑和技术统治的逻辑，工具理性批判强调，人类技术地控制自然的盲目冲动不仅是人类生活异化的根源，而且是人类生存最大的威胁。这一点在今天仍然具有特别的意义。相反，马克思的新古典现代性理论中却缺乏对人与自然关系的关照，对技术的毁灭倾向的真切批判，在这个意义上，传统批判理论仍然可以对哈贝马斯有所教诲。

当然，从新古典返回到古典，并不意味着完全抛弃哈贝马斯的方案，而是想指出，哈贝马斯的理论也存在着理论盲点和历史局限性，克服这些盲点和弱点，需要我们不断地返回到古典现代性理论，倾听他们的智慧，寻找更适合我们时代的现代性理论形式。

#### [参考文献]

- [1] Richard J. Benstein (ed), *Habermas and Modernity*, Boston: Polity Press, 1985, p.31.
- [2][3][6][8][9][11][13][14][16][17] 哈贝马斯：《后民族结构》，曹卫东译，上海：上海人民出版社，2002年，第177、178、181、184、177、177、197、201、204、183页。
- [4][18][19][20][21][22] Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1987, p.7, 42, 43, 78, 79, 82.
- [5] 黑格尔：《法哲学原理》，范阳、安启泰译，北京：商务印书馆，1995年，第12页。
- [7][26] Jürgen Habermas, *Autonomy and Solidarity*, London: Verso, 1986, p.95, 333.
- [10][12] 哈贝马斯：《交往行为理论》第1卷，曹卫东译，上海：上海人民出版社，2004年，第371、373页。
- [15] Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, Boston: Polity Press, 1975, p.4.
- [23][24][25] Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Volume 2, Boston: Beacon Press, 1987, p.334, 336, 340.
- [27] Raya Dunayevskaya, *Marxism and Freedom: From 1776 Until Today*, New York: Humanity Books, 2000, p.41.
- [28] Raya Dunayevskaya, *Philosophy and Revolution: From Hegel to Sartre, and from Marx to Mao*, Oxford: Lexington Books, 1989, pp.31-32.
- [29] Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Volume 1, Boston: Beacon Press, 1984, pp.398-399.

责任编辑：何蔚荣