



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

● 衣俊卿
主编

东欧新马克思主义译丛

一般伦理学

[匈牙利] 阿格妮丝·赫勒 著 ● 孔明安 马新晶 译



General Ethics

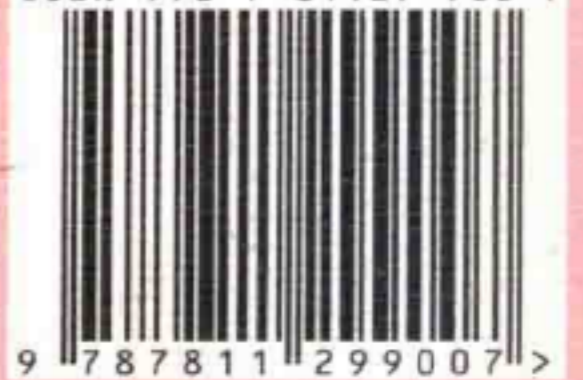
黑龙江大学出版社

HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



General Ethics

ISBN 978-7-81129-900-7



9 787811 299007 >

定价：47.00元



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

● 衣俊卿 主编

东欧新马克思主义译丛

一般伦理学

[匈牙利] 阿格妮丝·赫勒 著 ● 孔明安 马新晶 译

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

黑版贸审字 08 - 2012 - 023

图书在版编目(CIP)数据

一般伦理学 / (匈) 赫勒著 ; 孔明安, 马新晶译

· -- 哈尔滨 : 黑龙江大学出版社, 2015.6

(东欧新马克思主义译丛 / 衣俊卿主编)

ISBN 978 - 7 - 81129 - 900 - 7

I. ①—… II. ①赫… ②孔… ③马… III. ①伦理学
- 研究 IV. ①B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 088474 号

GENERAL ETHICS, Basil Blackwell, 1988

Copyright© Agnes Heller

YIBAN LUNLIXUE is published by arrangement with Agnes Heller

ALL RIGHTS RESERVED

一般伦理学

YIBAN LUNLIXUE

[匈牙利]阿格妮丝·赫勒 著

孔明安 马新晶 译

责任编辑 林召霞 于 慧
出版发行 黑龙江大学出版社
地 址 哈尔滨市南岗区学府路 74 号
印 刷 哈尔滨市石桥印务有限公司
开 本 720 × 1000 1/16
印 张 17.75
字 数 235 千
版 次 2015 年 6 月第 1 版
印 次 2015 年 6 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978 - 7 - 81129 - 900 - 7
定 价 47.00 元

本书如有印装错误请与本社联系更换。

版权所有 侵权必究

>>> 总序

全面开启国外马克思主义 研究的一个新领域

衣俊卿

经过较长时间的准备,黑龙江大学出版社从2010年起陆续推出“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义理论研究”丛书。作为主编,我从一开始就赋予这两套丛书以重要的学术使命:在我国学术界全面开启国外马克思主义研究的一个新领域,即东欧新马克思主义研究。

我自知,由于自身学术水平和研究能力的限制,以及所组织的翻译队伍和研究队伍等方面的原因,我们对这两套丛书不能抱过高的学术期待。实际上,我对这两套丛书的定位不是“结果”而是“开端”:自觉地、系统地“开启”对东欧新马克思主义的全面研究。

策划这两部关于东欧新马克思主义的大部头丛书,并非我一时心血来潮。可以说,系统地研究东欧新马克思主义是我过去二十多年一直无法释怀的,甚至是最大的学术夙愿。这里还要说的一点是,之所以如此强调开展东欧新马克思主义研究的重要性,并非我个人的某种学术偏好,而是东欧新马克思主义自身的理论地位使然。在某种意义上可以说,全面系统地开展东欧新马克思主

义研究,应当是新世纪中国学术界不容忽视的重大学术任务。基于此,我想为这两套丛书写一个较长的总序,为的是给读者和研究者提供某些参考。

一、丛书的由来

我对东欧新马克思主义的兴趣和研究始于20世纪80年代初,也即在北京大学哲学系就读期间。那时的我虽对南斯拉夫实践派产生了很大的兴趣,但苦于语言与资料的障碍,无法深入探讨。之后,适逢有机会去南斯拉夫贝尔格莱德大学哲学系进修并攻读博士学位,这样就为了却自己的这桩心愿创造了条件。1984年至1986年间,在导师穆尼什奇(Zdravko Munišić)教授的指导下,我直接接触了十几位实践派代表人物以及其他哲学家,从第一手资料到观点方面得到了他们热情而真挚的帮助和指导,用塞尔维亚文完成了博士论文《第二次世界大战后南斯拉夫哲学家建立人道主义马克思主义的尝试》。在此期间,我同时开始了对东欧新马克思主义其他代表人物的初步研究。回国后,我又断断续续地进行东欧新马克思主义研究,并有幸同移居纽约的赫勒教授建立了通信关系,在她真诚的帮助与指导下,翻译出版了她的《日常生活》一书。此外,我还陆续发表了一些关于东欧新马克思主义的研究成果,但主要是进行初步评介的工作。^①

纵观国内学界,特别是国外马克思主义研究界,虽然除了本人

^① 如衣俊卿:《实践派的探索与实践哲学的述评》,(台湾)森大图书有限公司1990年版;衣俊卿:《东欧的新马克思主义》,(台湾)唐山出版社1993年版;衣俊卿:《人道主义批判理论——东欧新马克思主义述评》,中国人民大学出版社2005年版;衣俊卿、陈树林主编:《当代学者视野中的马克思主义哲学·东欧和苏联学者卷》(上、下),北京师范大学出版社2008年版,以及关于科西克、赫勒、南斯拉夫实践派等的系列论文。

以外,还有一些学者较早地涉及东欧新马克思主义的某几个代表人物,发表了一些研究成果,并把东欧新马克思主义一些代表人物的部分著作陆续翻译成中文^①,但是,总体上看,这些研究成果只涉及几位东欧新马克思主义代表人物,并没有建构起一个相对独立的研究领域,人们常常把关于赫勒、科西克等人的研究作为关于某一理论家的个案研究,并没有把他们置于东欧新马克思主义的历史背景和理论视野中加以把握。可以说,东欧新马克思主义研究在我国尚处于起步阶段和自发研究阶段。

我认为,目前我国的东欧新马克思主义研究状况与东欧新马克思主义在20世纪哲学社会科学,特别是在马克思主义发展中所具有的重要地位和影响力是不相称的;同时,关于东欧新马克思主义研究的缺位对于我们在全球化背景下发展具有中国特色和世界眼光的马克思主义的理论战略,也是不利的。应当说,过去30年,特别是新世纪开始的头十年,国外马克思主义研究在我国学术界已经成为最重要、最受关注的研究领域之一,不仅这一领域本身的学科建设和理论建设取得了长足的进步,而且在一定程度上还引起了哲学社会科学研究范式的改变。正是由于国外马克思主义的研究进展,使得哲学的不同分支学科之间、社会科学的不同学科之间,乃至世界问题和中国问题、世界视野和中国视野之间,开始出现相互融合和相互渗透的趋势。但是,我们必须看到,国外马克思主义研究

^① 例如,沙夫:《人的哲学》,林波等译,三联书店1963年版;沙夫:《论共产主义运动的若干问题》,奚威等译,人民出版社1983年版;赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,重庆出版社1990年版;赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版;马尔科维奇、彼德洛维奇编:《南斯拉夫“实践派”的历史和理论》,郑一明、曲跃厚译,重庆出版社1994年版;柯拉柯夫斯基:《形而上学的恐怖》,唐少杰等译,三联书店1999年版;柯拉柯夫斯基:《宗教:如果没有上帝……》,杨德友译,三联书店1997年版等,以及黄继锋:《东欧新马克思主义》,中央编译出版社2002年版;张一兵、刘怀玉、傅其林、潘宇鹏等关于科西克、赫勒等人的研究文章。

还处于初始阶段,无论在广度上还是深度上都有很大的拓展空间。

我一直认为,在20世纪世界马克思主义研究的总体格局中,从对马克思思想的当代阐发和对当代社会的全方位批判两个方面衡量,真正能够称之为“新马克思主义”的主要有三个领域:一是我们通常所说的西方马克思主义,主要包括以卢卡奇、科尔施、葛兰西、布洛赫为代表的早期西方马克思主义,以霍克海默、阿多诺、马尔库塞、弗洛姆、哈贝马斯等为代表的法兰克福学派,以及萨特的存在主义马克思主义、阿尔都塞的结构主义马克思主义等;二是20世纪70年代之后的新马克思主义流派,主要包括分析的马克思主义、生态学马克思主义、女权主义马克思主义、文化的马克思主义、发展理论的马克思主义、后马克思主义等;三是以南斯拉夫实践派、匈牙利布达佩斯学派、波兰和捷克斯洛伐克等国的新马克思主义者为代表的东欧新马克思主义。就这一基本格局而言,由于学术视野和其他因素的局限,我国的国外马克思主义研究呈现出发展不平衡的状态:大多数研究集中于对卢卡奇、科尔施和葛兰西等人开创的西方马克思主义流派和以生态学马克思主义、女权主义马克思主义等为代表的20世纪70、80年代之后的欧美新马克思主义流派的研究,而对于同样具有重要地位的东欧新马克思主义以及其他一些国外新马克思主义流派则较少关注。由此,东欧新马克思主义研究已经成为我国学术界关于世界马克思主义研究中的一个比较严重的“短板”。有鉴于此,我以黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业的研究人员为主,广泛吸纳国内相关领域的专家学者,组织了一个翻译、研究东欧新马克思主义的学术团队,以期在东欧新马克思主义的译介、研究方面做一些开创性的工作,填补国内学界的这一空白。2010—2015年,“译丛”预计出版40种,“理论研究”

丛书预计出版 20 种，整个翻译和研究工程将历时多年。

以下，我根据多年来的学习、研究，就东欧新马克思主义的界定、历史沿革、理论建树、学术影响等作一简单介绍，以便丛书读者能对东欧新马克思主义有一个整体的了解。

二、东欧新马克思主义的界定

对东欧新马克思主义的范围和主要代表人物作一个基本划界，并非轻而易举的事情。与其他一些在某一国度形成的具体的哲学社会科学理论流派相比，东欧新马克思主义要显得更为复杂，范围更为广泛。西方学术界的一些研究者或理论家从 20 世纪 60 年代后期就已经开始关注东欧新马克思主义的一些流派或理论家，并陆续对“实践派”、“布达佩斯学派”，以及其他东欧新马克思主义代表人物作了不同的研究，分别出版了其中的某一流派、某一理论家的论文集或对他们进行专题研究。但是，在对东欧新马克思主义的总体梳理和划界上，西方学术界也没有形成公认的观点，而且在东欧新马克思主义及其代表人物的界定上存在不少差异，在称谓上也各有不同，例如，“东欧的新马克思主义”、“人道主义马克思主义”、“改革主义者”、“异端理论家”、“左翼理论家”等。

近年来，我在使用“东欧新马克思主义”范畴时，特别强调其特定的内涵和规定性。我认为，不能用“东欧新马克思主义”来泛指第二次世界大战后东欧的各种马克思主义研究，我们在划定东欧新马克思主义的范围时，必须严格选取那些从基本理论取向到具体学术活动都基本符合 20 世纪“新马克思主义”范畴的流派和理论家。具体说来，我认为，最具代表性的东欧新马克思主义理论家应当是：南斯拉夫实践派的彼得洛维奇（Gajo Petrović, 1927—1993）、马尔科维奇（Mihailo Marković, 1923—2010）、弗兰尼茨基（Predrag Vranickić,

1922—2002)、坎格尔加(Milan Kangrga, 1923—2008)和斯托扬诺维奇(Svetozar Stojanović, 1931—2010)等;匈牙利布达佩斯学派的赫勒(Agnes Heller, 1929—)、费赫尔(Ferenc Feher, 1933—1994)、马尔库什(György Markus, 1934—)和瓦伊达(Mihaly Vajda, 1935—)等;波兰的新马克思主义代表人物沙夫(Adam Schaff, 1913—2006)、科拉科夫斯基(Leszek Kolakowski, 1927—2009)等;捷克斯洛伐克的科西克(Karel Kosik, 1926—2003)、斯维塔克(Ivan Svitak, 1925—1994)等。应当说,我们可以通过上述理论家的主要理论建树,大体上建立起东欧新马克思主义的研究领域。

除了上述十几位理论家构成了东欧新马克思主义的中坚力量外,还有许多理论家也为东欧新马克思主义的发展作出了重要贡献。例如,南斯拉夫实践派的考拉奇(Veljko Korać, 1914—1991)、日沃基奇(Miladin Životić, 1930—1997)、哥鲁波维奇(Zagorka Golubović, 1930—)、达迪奇(Ljubomir Tadić, 1925—2013)、波什尼雅克(Branko Bošnjak, 1923—1996)、苏佩克(Rudi Supek, 1913—1993)、格尔里奇(Danko Grlić, 1923—1984)、苏特里奇(Vanja Sutlić, 1925—1989)、达米尼扬诺维奇(Milan Damnjanović, 1924—1994)等,匈牙利布达佩斯学派的女社会学家马尔库什(Maria Markus, 1936—)、赫格居什(András Hegedüs, 1922—1999)、吉什(Janos Kis, 1943—)、塞勒尼(Ivan Szelenyi, 1938—)、康拉德(Ceorg Konrad, 1933—)、作家哈尔兹提(Miklos Harszti, 1945—)等,以及捷克斯洛伐克的人道主义马克思主义理论家马霍韦茨(Milan Machovec, 1925—2003)等。考虑到其理论活跃度、国际学术影响力和参与度等因素,也考虑到目前关于东欧新马克思主义研究力量的限度,我们一般没有把他们列入东欧新马克思主义的主要研究对象。

这些哲学家分属不同的国度,各有不同的研究领域,但是,共

同的历史背景、共同的理论渊源、共同的文化境遇以及共同的学术活动形成了他们共同的学术追求和理论定位,使他们形成了一个以人道主义批判理论为基本特征的新马克思主义学术群体。

首先,东欧新马克思主义产生于第二次世界大战后东欧各国的社会主义改革进程中,他们在某种意义上都是改革的理论家和积极支持者。众所周知,第二次世界大战后,东欧各国普遍经历了“斯大林化”进程,普遍确立了以高度的计划经济和中央集权体制为特征的苏联社会主义模式或斯大林的社会主义模式,而20世纪五六十年代东欧一些国家的社会主义改革从根本上都是要冲破苏联社会主义模式的束缚,强调社会主义的人道主义和民主的特征,以及工人自治的要求。在这种意义上,东欧新马克思主义主要产生于南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国,就不是偶然的事情了。因为,1948年至1968年的20年间,标志着东欧社会主义改革艰巨历程的苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”几个重大的世界性历史事件刚好在这四个国家中发生,上述东欧新马克思主义者都是这一改革进程中的重要理论家,他们从青年马克思的人道主义实践哲学立场出发,反思和批判苏联高度集权的社会主义模式,强调社会主义改革的必要性。

其次,东欧新马克思主义都具有比较深厚的马克思思想理论传统和开阔的现时代的批判视野。通常我们在使用“东欧新马克思主义”的范畴时是有严格限定条件的,只有那些既具有马克思的思想理论传统,在新的历史条件下对马克思关于人和世界的理论进行新的解释和拓展,同时又具有马克思理论的实践本性和批判维度,对当代社会进程进行深刻反思和批判的理论流派或学说,才能冠之以“新马克思主义”。可以肯定地说,我们上述开列的南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国的十几位著名理论家符合这两个方面

的要件。一方面,这些理论家都具有深厚的马克思主义思想传统,特别是青年马克思的实践哲学或者批判的人本主义思想对他们影响很大,例如,实践派的兴起与马克思《1844年经济学哲学手稿》的塞尔维亚文版1953年在南斯拉夫出版有直接的关系。另一方面,绝大多数东欧新马克思主义理论家都直接或间接地受卢卡奇、布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等人带有人道主义特征的马克思主义理解的影响,其中,布达佩斯学派的主要成员就是由卢卡奇的学生组成的。东欧新马克思主义代表人物像西方马克思主义代表人物一样,高度关注技术理性批判、意识形态批判、大众文化批判、现代性批判等当代重大理论问题和实践问题。

再次,东欧新马克思主义主要代表人物曾经组织了一系列国际性学术活动,这些由东欧新马克思主义代表人物、西方马克思主义代表人物,以及其他一些马克思主义者参加的活动进一步形成了东欧新马克思主义的共同的人道主义理论定向,提升了他们的国际影响力。上述我们划定的十几位理论家分属四个国度,而且所面临的具体处境和社会问题也不尽相同,但是,他们并非彼此孤立、各自独立活动的专家学者。实际上,他们不仅具有相同的或相近的理论立场,而且在相当一段时间内或者在很多场合内共同发起、组织和参与了20世纪六七十年代一些重要的世界性马克思主义研究活动。这里特别要提到的是南斯拉夫实践派在组织东欧新马克思主义和西方马克思主义交流和对话中的独特作用。从20世纪60年代中期到70年代中期,南斯拉夫实践派哲学家创办了著名的《实践》杂志(PRAXIS, 1964—1974)和科尔丘拉夏令学园(Korčulavska ljetnja Škola, 1963—1973)。10年间他们举办了10次国际讨论会,围绕着国家、政党、官僚制、分工、商品生产、技术理性、文化、当代世界的异化、社会主义的民主与自治等一系列重大

的现实问题进行深入探讨,百余名东欧新马克思主义者、西方马克思主义理论家和其他东西方马克思主义研究者参加了讨论。特别要提到的是,布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、马勒、哈贝马斯等西方著名马克思主义者和赫勒、马尔库什、科拉科夫斯基、科西克、实践派哲学家以及其他东欧新马克思主义者成为《实践》杂志国际编委会成员和科尔丘拉夏令学园的国际学术讨论会的积极参加者。卢卡奇未能参加讨论会,但他生前也曾担任《实践》杂志国际编委会成员。20世纪后期,由于各种原因东欧新马克思主义的主要代表人物或是直接移居西方或是辗转进入国际学术或教学领域,即使在这种情况下,东欧新马克思主义主要流派依旧进行许多合作性的学术活动或学术研究。例如,在《实践》杂志被迫停刊的情况下,以马尔科维奇为代表的一部分实践派代表人物于1981年在英国牛津创办了《实践(国际)》(PRAXIS INTERNATIONAL)杂志,布达佩斯学派的主要成员则多次合作推出一些共同的研究成果。^①相近的理论立场和共同活动的开展,使东欧新马克思主义成为一种有机的、类型化的新马克思主义。

三、东欧新马克思主义的历史沿革

我们可以粗略地以20世纪70年代中期为时间点,将东欧新马克思主义的发展历程划分为两大阶段:第一个阶段是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时

^① 例如, Agnes Heller, *Lukács Revalued*, Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1983; Ferenc Feher, Agnes Heller and György Markus, *Dictatorship over Needs*, New York: St. Martin's Press, 1983; Agnes Heller and Ferenc Feher, *Reconstructing Aesthetics - Writings of the Budapest School*, New York: Blackwell, 1986; J. Grumley, P. Crittenden and P. Johnson eds., *Culture and Enlightenment: Essays for György Markus*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2002 等。

期,第二个阶段是许多东欧新马克思主义者在西欧和英美直接参加国际学术活动的时期。具体情况如下:

20世纪50年代到70年代中期,是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,也是他们比较集中、比较自觉地建构人道主义的马克思主义的时期。可以说,这一时期的成果相应地构成了东欧新马克思主义的典型的或代表性的理论观点。这一时期的突出特点是东欧新马克思主义主要代表人物的理论活动直接同东欧的社会主义实践交织在一起。他们批判自然辩证法、反映论和经济决定论等观点,打破在社会主义国家中占统治地位的斯大林主义的理论模式,同时,也批判现存的官僚社会主义或国家社会主义关系,以及封闭的和落后的文化,力图在现存社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。以此为基础,东欧新马克思主义积极发展和弘扬革命的和批判的人道主义马克思主义,他们一方面以独特的方式确立了人本主义马克思主义的立场,如实践派的“实践哲学”或“革命思想”、科西克的“具体的辩证法”、布达佩斯学派的需要革命理论等等;另一方面以异化理论为依据,密切关注人类的普遍困境,像西方人本主义思想家一样,对于官僚政治、意识形态、技术理性、大众文化等异化的社会力量进行了深刻的批判。这一时期,东欧新马克思主义代表人物展示出比较强的理论创造力,推出了一批有影响的理论著作,例如,科西克的《具体的辩证法》、沙夫的《人的哲学》和《马克思主义与人类个体》、科拉科夫斯基的《走向马克思主义的人道主义》、赫勒的《日常生活》和《马克思的需要理论》、马尔库什的《马克思主义与人类学》、彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》和《哲学与革命》、马尔科维奇的《人道主义和辩证法》、弗兰尼茨基的《马克思主义和社会主义》等。

20世纪70年代中后期以来,东欧新马克思主义的基本特点是不再作为自觉的学术流派围绕共同的话题而开展学术研究,而是逐步超出东欧的范围,通过移民或学术交流的方式分散在英美、澳大利亚、德国等地,汇入到西方各种新马克思主义流派或左翼激进主义思潮之中,他们作为个体,在不同的国家和地区分别参与国际范围内的学术研究和社会批判,并直接以英文、德文、法文等发表学术著作。大体说来,这一时期,东欧新马克思主义的主要代表人物的理论热点,主要体现在两个大的方面:从一个方面来看,马克思主义和社会主义依旧是东欧新马克思主义理论家关注的重要主题之一。他们新的语境中继续研究和反思传统马克思主义和苏联模式的社会主义实践,并且陆续出版了一些有影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》、沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》^①、斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、马尔科维奇的《民主社会主义:理论与实践》、瓦伊达的《国家和社会主义:政治学论文集》、马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》、费赫尔的《东欧的危机和改革》等。但是,从另一方面看,东欧新马克思主义理论家,特别是以赫勒为代表的布达佩斯学派成员,以及沙夫和科拉科夫斯基等人,把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题,特别是政治哲学的主题,例如,启蒙与现代性批判、后现代政治状况、生态问题、文化批判、激进哲学等。他们的一些著作具有重要的学术影响,例如,沙夫作为罗马俱乐部成员同他人一起主编的《微电子学与社会》和《全球人道主义》、科拉科夫斯基的

^① 参见该书的中文译本——沙夫:《论共产主义运动的若干问题》,奚威等译,人民出版社1983年版。

《经受无穷拷问的现代性》等。这里特别要突出强调的是布达佩斯学派的主要成员,他们的研究已经构成了过去几十年西方左翼激进主义批判理论思潮的重要组成部分,例如,赫勒独自撰写或与他人合写的《现代性理论》、《激进哲学》、《后现代政治状况》、《现代性能够幸存吗?》等,费赫尔主编或撰写的《法国大革命与现代性的诞生》、《生态政治学:公共政策和社会福利》等,马尔库什的《语言与生产:范式批判》等。

四、东欧新马克思主义的理论建树

通过上述历史沿革的描述,我们可以发现一个很有趣的现象:东欧新马克思主义发展的第一个阶段大体上是与典型的西方马克思主义处在同一个时期;而第二个阶段又是与20世纪70年代以后的各种新马克思主义相互交织的时期。这样,东欧新马克思主义就同另外两种主要的新马克思主义构成奇特的交互关系,形成了相互影响的关系。关于东欧新马克思主义的学术建树和理论贡献,不同的研究者有不同的评价,其中有些偶尔从某一个侧面涉猎东欧新马克思主义的研究者,由于无法了解东欧新马克思主义的全貌和理论独特性,片面地断言:东欧新马克思主义不过是以卢卡奇等人为代表的西方马克思主义的一个简单的附属物、衍生产品或边缘性、枝节性的延伸,没有什么独特的理论创造和理论地位。这显然是一种表面化的理论误解,需要加以澄清。

在这里,我想把东欧新马克思主义置于20世纪的新马克思主义的大格局中加以比较研究,主要是将其与西方马克思主义和20世纪70年代之后的新马克思主义流派加以比较,以把握其独特的理论贡献和理论特色。从总体上看,东欧新马克思主义的理论旨趣和实践关怀与其他新马克思主义在基本方向上大体一致,然而,

东欧新马克思主义具有东欧社会主义进程和世界历史进程的双重背景,这种历史体验的独特性使他们在理论层面上既有比较坚实的马克思思想传统,又有对当今世界和人的生存的现实思考,在实践层面上,既有对社会主义建立及其改革进程的亲历,又有对现代性语境中的社会文化问题的批判分析。基于这种定位,我认为,研究东欧新马克思主义,在总体上要特别关注其三个理论特色。

其一,对马克思思想独特的、深刻的阐述。虽然所有新马克思主义都不可否认具有马克思的思想传统,但是,如果我们细分析,就会发现,除了卢卡奇的主客体统一的辩证法、葛兰西的实践哲学等,大多数西方马克思主义者并没有对马克思的思想、更不要说20世纪70年代以后的新马克思主义流派作出集中的、系统的和独特的阐述。他们的主要兴奋点是结合当今世界的问题和人的生存困境去补充、修正或重新解释马克思的某些论点。相比之下,东欧新马克思主义理论家对马克思思想的阐述最为系统和集中,这一方面得益于这些理论家的马克思主义理论基础,包括早期的传统马克思主义的知识积累和20世纪50年代之后对青年马克思思想的系统研究,另一方面得益于东欧理论家和思想家特有的理论思维能力和悟性。关于东欧新马克思主义理论家在马克思思想及马克思主义理论方面的功底和功力,我们可以提及两套尽管引起很大争议,但是产生了很大影响的研究马克思主义历史的著作,一是弗兰尼茨基的三卷本《马克思主义史》^①,二是科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》^②。甚至当科拉科夫斯基在晚年

① Predrag Vranicki, *Historija Marksizma*, I, II, III, Zagreb: Naprijed, 1978. 参见普雷德腊格·弗兰尼茨基:《马克思主义史》(I、II、III),李嘉恩等译,人民出版社1986、1988、1992年版。

② Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Oxford University Press, 1978.

宣布“放弃了马克思”后，我们依旧不难在他的理论中看到马克思思想的深刻影响。

在这一点上，可以说，差不多大多数东欧新马克思主义理论家都曾集中精力对马克思的思想作系统的研究和新的阐释。其中特别要提到的应当是如下几种关于马克思思想的独特阐述：一是科西克在《具体的辩证法》中对马克思实践哲学的独特解读和理论建构，其理论深度和哲学视野在20世纪关于实践哲学的各种理论建构中毫无疑问应当占有重要的地位；二是沙夫在《人的哲学》、《马克思主义与人类个体》和《作为社会现象的异化》几部著作中通过对异化、物化和对象化问题的细致分析，建立起一种以人的问题为核心的人道主义马克思主义理解；三是南斯拉夫实践派关于马克思实践哲学的阐述，尤其是彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》、《哲学与革命》和《革命思想》，马尔科维奇的《人道主义和辩证法》，坎格尔加的《卡尔·马克思著作中的伦理学问题》等著作从不同侧面提供了当代关于马克思实践哲学最为系统的建构与表述；四是赫勒的《马克思的需要理论》、《日常生活》和马尔库什的《马克思主义与人类学》在宏观视角与微观视角相结合的视阈中，围绕着人类生存结构、需要的革命和日常生活的人道化，对马克思关于人的问题作了深刻而独特的阐述，并探讨了关于人的解放的独特思路。正如赫勒所言：“社会变革无法仅仅在宏观尺度上得以实现，进而，人的态度上的改变无论好坏都是所有变革的内在组成部分。”^①

其二，对社会主义理论和实践、历史和命运的反思，特别是对社会主义改革的理论设计。社会主义理论与实践是所有新马克思

^① Agnes Heller, *Everyday Life*, London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1984, p. x.

主义以不同方式共同关注的课题,因为它代表了马克思思想的最重要的实践维度。但坦率地讲,西方马克思主义理论家和20世纪70年代之后的新马克思主义流派在社会主义问题上并不具有最有说服力的发言权,他们对以苏联为代表的现存社会主义体制的批判往往表现为外在的观照和反思,而他们所设想的民主社会主义、生态社会主义等模式,也主要局限于西方发达社会中的某些社会历史现象。毫无疑问,探讨社会主义的理论和实践问题,如果不把几乎贯穿于整个20世纪的社会主义实践纳入视野,加以深刻分析,是很难形成有说服力的见解的。在这方面,东欧新马克思主义理论家具有独特的优势,他们大多是苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”这些重大历史事件的亲历者,也是社会主义自治实践、“具有人道特征的社会主义”等改革实践的直接参与者,甚至在某种意义上是理论设计者。东欧新马克思主义理论家对社会主义的理论探讨是多方面的,首先值得特别关注的是他们结合社会主义的改革实践,对社会主义的本质特征的阐述。从总体上看,他们大多致力于批判当时东欧国家的官僚社会主义或国家社会主义,以及封闭的和落后的文化,力图在当时的社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。在这方面,弗兰尼茨基的理论建树最具影响力,在《马克思主义和社会主义》和《作为不断革命的自治》两部代表作中,他从一般到个别、从理论到实践,深刻地批判了国家社会主义模式,表述了社会主义异化论思想,揭示了社会主义的人道主义性质。他认为,以生产者自治为特征的社会主义“本质上是一种历史的、新型民主的发展和加深”^①。此外,从20世纪80年代起,特别

^① Predrag Vranicki, *Socijalistička revolucija—Očemu je riječ? Kulturni radnik*, No. 1, 1987, p. 19.

是在20世纪90年代后,很多东欧新马克思主义理论家对苏联解体和东欧剧变作了多视角的、近距离的反思,例如,沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》,费赫尔的《戈尔巴乔夫时期苏联体制的危机和危机的解决》,马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》,斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、《塞尔维亚:民主的革命》等。

其三,对于现代性的独特的理论反思。如前所述,20世纪80年代以来,东欧新马克思主义理论家把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题。在这一研究领域中,东欧新马克思主义理论家的独特性在于,他们在阐释马克思思想时所形成的理论视野,以及对社会主义历史命运和发达工业社会进行综合思考时所形成的社会批判视野,构成了特有的深刻的理论内涵。例如,赫勒在《激进哲学》,以及她与费赫尔、马尔库什等合写的《对需要的专政》等著作中,用他们对马克思的需要理论的理解为背景,以需要结构贯穿对发达工业社会和现存社会主义社会的分析,形成了以激进需要为核心的政治哲学视野。赫勒在《历史理论》、《现代性理论》、《现代性能够幸存吗?》以及她与费赫尔合著的《后现代政治状况》等著作中,建立了一种独特的现代性理论。同一般的后现代理论的现代性批判相比,这一现代性理论具有比较厚重的理论内涵,用赫勒的话来说,它既包含对各种关于现代性的理论的反思维度,也包括作者个人以及其他现代人关于“大屠杀”、“极权主义独裁”等事件的体验和其他“现代性经验”^①,在我看来,其理论厚度和深刻性只有像哈贝马斯这样的少数理论家

^① 参见阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版,第1、3、4页。

才能达到。

从上述理论特色的分析可以看出,无论从对马克思思想的当代阐发、对社会主义改革的理论探索,还是对当代社会的全方位批判等方面来看,东欧新马克思主义都是20世纪一种典型意义上的新马克思主义,在某种意义上可以断言,它是西方马克思主义之外一种最有影响力的新马克思主义类型。相比之下,20世纪许多与马克思思想或马克思主义有某种关联的理论流派或实践方案都不具备像东欧新马克思主义这样的学术地位和理论影响力,它们甚至构不成一种典型的“新马克思主义”。例如,欧洲共产主义等社会主义探索,它们主要涉及实践层面的具体操作,而缺少比较系统的马克思主义理论传统;再如,一些偶尔涉猎马克思思想或对马克思表达敬意的理论家,他们只是把马克思思想作为自己的某一方面的理论资源,而不是马克思理论的传人;甚至包括日本、美国等一些国家的学院派学者,他们对马克思的文本进行了细微的解读,虽然人们也常常在宽泛的意义上称他们为“新马克思主义者”,但是,同具有理论和实践双重维度的马克思主义传统的理论流派相比,他们还不能称做严格意义上的“新马克思主义者”。

五、东欧新马克思主义的学术影响

在分析了东欧新马克思主义的理论建树和理论特色之后,我们还可以从一些重要思想家对东欧新马克思主义的关注和评价的视角把握它的学术影响力。在这里,我们不准备作有关东欧新马克思主义研究的详细文献分析,而只是简要地提及一下弗洛姆、哈贝马斯等重要思想家对东欧新马克思主义的重视。

应该说,大约在20世纪60年代中期,即东欧新马克思主义形成并产生影响的时期,其理论已经开始受到国际学术界的关注。

20世纪70年代之前东欧新马克思主义者主要在本国从事学术研究,他们深受卢卡奇、布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等西方马克思主义者的影响。然而,即使在这一时期,东欧新马克思主义同西方马克思主义,特别是同法兰克福学派的关系也带有明显的交互性。如上所述,从20世纪60年代中期到70年代中期,由《实践》杂志和科尔丘拉夏令学园所搭建的学术论坛是当时世界上最大的、最有影响力的东欧新马克思主义和西方马克思主义的学术活动平台。这个平台改变了东欧新马克思主义者单纯受西方人本主义马克思主义者影响的局面,推动了东欧新马克思主义和西方马克思主义者的相互影响与合作。布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等一些著名西方马克思主义者不仅参加了实践派所组织的重要学术活动,而且开始高度重视实践派等东欧新马克思主义理论家。这里特别要提到的是弗洛姆,他对东欧新马克思主义给予高度重视和评价。1965年弗洛姆主编出版了哲学论文集《社会主义的人道主义》,在所收录的包括布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、德拉·沃尔佩等著名西方马克思主义代表人物文章在内的共35篇论文中,东欧新马克思主义理论家的文章就占了10篇——包括波兰的沙夫,捷克斯洛伐克的科西克、斯维塔克、普鲁查,南斯拉夫的考拉奇、马尔科维奇、别约维奇、彼得洛维奇、苏佩克和弗兰尼茨基等哲学家的论文。^①1970年,弗洛姆为沙夫的《马克思主义与人类个体》作序,他指出,沙夫在这本书中,探讨了人、个体主义、生存的意义、生活规范等被传统马克思主义忽略的问题,因此,这本书的问世无论对于波兰还是对于西方学术界正确

^① Erich Fromm, ed., *Socialist Humanism: An International Symposium*, New York: Doubleday, 1965.

理解马克思的思想,都是“一件重大的事情”^①。1974年,弗洛姆为马尔科维奇关于哲学和社会批判的论文集写了序言,他特别肯定和赞扬了马尔科维奇和南斯拉夫实践派其他成员在反对教条主义、“回到真正的马克思”方面所作的努力和贡献。弗洛姆强调,在南斯拉夫、波兰、匈牙利和捷克斯洛伐克都有一些人道主义马克思主义理论家,而南斯拉夫的突出特点在于:“对真正的马克思主义的重建和发展不只是个别的哲学家的关注点,而且已经成为由南斯拉夫不同大学的教授所形成的一个比较大的学术团体的关切和一生的工作。”^②

20世纪70年代后期以来,汇入国际学术研究之中的东欧新马克思主义代表人物(包括继续留在本国的科西克和一部分实践派哲学家),在国际学术领域,特别是国际马克思主义研究中,具有越来越大的影响,占据独特的地位。他们于20世纪60年代至70年代创作的一些重要著作陆续翻译成西方文字出版,有些著作,如科西克的《具体的辩证法》等,甚至被翻译成十几国语言。一些研究者还通过编撰论文集等方式集中推介东欧新马克思主义的研究成果。例如,美国学者谢尔1978年翻译和编辑出版了《马克思主义人道主义和实践》,这是精选的南斯拉夫实践派哲学家的论文集,收录了彼得洛维奇、马尔科维奇、弗兰尼茨基、斯托扬诺维奇、达迪奇、苏佩克、格尔里奇、坎格尔加、日沃基奇、哥鲁波维奇等10名实践派代表人物的论文。^③英国著名马克思主义社会学家波塔默

① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, New York: McGraw - Hill Book Company, 1970, p. ix.

② Mihailo Marković, *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism*, The University of Michigan Press, 1974, p. vi.

③ Gerson S. Sher, ed., *Marxist Humanism and Praxis*, New York: Prometheus Books, 1978.

1988年主编了《对马克思的解释》一书，其中收录了卢卡奇、葛兰西、阿尔都塞、哥德曼、哈贝马斯等西方马克思主义著名代表人物的论文，同时收录了彼得洛维奇、斯托扬诺维奇、赫勒、赫格居什、科拉科夫斯基等5位东欧新马克思主义著名代表人物的论文。^①此外，一些专门研究东欧新马克思主义某一代表人物的专著也陆续出版。^②同时，东欧新马克思主义代表人物陆续发表了许多在国际学术领域产生重大影响的学术著作，例如，科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》^③于20世纪70年代末在英国发表后，很快就被翻译成多种语言，在国际学术界产生很大反响，迅速成为最有影响的马克思主义哲学史研究成果之一。布达佩斯学派的赫勒、费赫尔、马尔库什和瓦伊达，实践派的马尔科维奇、斯托扬诺维奇等人，都与科拉科夫斯基、沙夫等人一样，是20世纪80年代以后国际学术界十分有影响的新马克思主义理论家，而且一直活跃到目前。^④其中，赫勒尤其活跃，20世纪80年代后陆续发表了关于历史哲学、道德哲学、审美哲学、政治哲学、现代性和后现代性问题等方面的著作十余部，于1981年在联邦德国获莱辛奖，1995年在莱梅获汉娜·阿伦特政治哲学奖(Hannah Arendt Prize for Political Philosophy)，2006年在丹麦哥本哈根大学获松宁奖(Sonning Prize)。

应当说，过去30多年，一些东欧新马克思主义主要代表人物

① Tom Bottomore, ed., *Interpretations of Marx*, Oxford UK, New York USA: Basil Blackwell, 1988.

② 例如, John Burnheim, *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi B. V., 1994; John Grumley, *Agnes Heller: A Moralism in the Vortex of History*, London: Pluto Press, 2005, 等等。

③ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1978.

④ 其中,沙夫于2006年去世,坎格尔加于2008年去世,科拉科夫斯基于2009年去世,马尔科维奇和斯托扬诺维奇于2010年去世。

已经得到国际学术界的广泛承认。限于篇幅,我们在这里无法一一梳理关于东欧新马克思主义的研究状况,可以举一个例子加以说明:从20世纪60年代末起,哈贝马斯就在自己的多部著作中引用东欧新马克思主义理论家的观点,例如,他在《认识与兴趣》中提到了科西克、彼得洛维奇等人所代表的东欧社会主义国家中的“马克思主义的现象学”倾向^①,在《交往行动理论》中引用了赫勒和马尔库什的观点^②,在《现代性的哲学话语》中讨论了赫勒的日常生活批判思想和马尔库什关于人的对象世界的论述^③,在《后形而上学思想》中提到了科拉科夫斯基关于哲学的理解^④,等等。这些都说明东欧新马克思主义的理论建树已经真正进入到20世纪(包括新世纪)国际学术研究和学术交流领域。

六、东欧新马克思主义研究的思路

通过上述关于东欧新马克思主义的多维度分析,不难看出,在我国学术界全面开启东欧新马克思主义研究领域的意义已经不言而喻了。应当看到,在全球一体化的进程中,中国的综合实力和国际地位不断提升,但所面临的发展压力和困难也越来越大。在此背景下,中国的马克思主义理论研究者进一步丰富和发展马克思主义的任务越来越重,情况也越来越复杂。无论是发展中国特色、

^① 参见哈贝马斯:《认识与兴趣》,郭官义、李黎译,学林出版社1999年版,第24、59页。

^② 参见哈贝马斯:《交往行动理论》第2卷,洪佩郁、蔺青译,重庆出版社1994年版,第545、552页,即“人名索引”中的信息,其中马尔库什被译作“马尔库斯”(按照匈牙利语的发音,译作“马尔库什”更为准确)。

^③ 参见哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社2004年版,第88、90~95页,这里马尔库什同样被译作“马尔库斯”。

^④ 参见哈贝马斯:《后形而上学思想》,曹卫东、付德根译,译林出版社2001年版,第36~37页。

中国风格、中国气派的马克思主义，还是“大力推进马克思主义中国化、时代化、大众化”，都不能停留于中国的语境中，不能停留于一般地坚持马克思主义立场，而必须学会在纷繁复杂的国际形势中，在应对人类所面临的日益复杂的理论问题和实践问题中，坚持和发展具有世界眼光和时代特色的马克思主义，以争得理论和学术上的制高点和话语权。

在丰富和发展马克思主义的过程中，世界眼光和时代特色的形成不仅需要我们对人类所面临的各种重大问题进行深刻分析，还需要我们自觉地、勇敢地、主动地同国际上各种有影响的学术观点和理论思想展开积极的对话、交流和交锋。这其中，要特别重视各种新马克思主义流派所提供的重要的理论资源和思想资源。我们知道，马克思主义诞生后的一百多年来，人类社会经历了两次世界大战的浩劫，经历了资本主义和社会主义跌宕起伏的发展历程，经历了科学技术日新月异的进步。但是，无论人类历史经历了怎样的变化，马克思主义始终是世界思想界难以回避的强大“磁场”。当代各种新马克思主义流派的不断涌现，从一个重要的方面证明了马克思主义的生命力和创造力。尽管这些新马克思主义的理论存在很多局限性，甚至存在着偏离马克思主义的失误和错误，需要我们去认真甄别和批判，但是，同其他各种哲学社会科学思潮相比，各种新马克思主义对发达资本主义的批判，对当代人类的生存困境和发展难题的揭示最为深刻、最为全面、最为彻底，这些理论资源和思想资源对于我们的借鉴意义和价值也最大。其中，我们应该特别关注东欧新马克思主义。众所周知，中国曾照搬苏联的社会主义模式，接受苏联哲学教科书的马克思主义理论体系；在社会主义的改革实践中，也曾经与东欧各国有着共同的或者相关的经历，因此，从东欧新马克思主义的理论探索中我们可以吸收的

理论资源、可以借鉴的经验教训会更多。

鉴于我们所推出的“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义理论研究”丛书尚属于这一研究领域的基础性工作，因此，我们的基本研究思路，或者说，我们坚持的研究原则主要有两点。一是坚持全面准确地了解的原则，即是说，通过这两套丛书，要尽可能准确地展示东欧新马克思主义的全貌。具体说来，由于东欧新马克思主义理论家人数众多，著述十分丰富，“译丛”不可能全部翻译，只能集中于上述所划定的十几位主要代表人物的代表作。在这里，要确保东欧新马克思主义主要代表人物最有影响的著作不被遗漏，不仅要包括与我们的观点接近的著作，也要包括那些与我们的观点相左的著作。以科拉科夫斯基《马克思主义的主要流派》为例，他在这部著作中对不同阶段的马克思主义发展进行了很多批评和批判，其中有一些观点是我们所不能接受的，必须加以分析批判。尽管如此，它是东欧新马克思主义影响最为广泛的著作之一，如果不把这样的著作纳入“译丛”之中，如果不直接同这样有影响的理论成果进行对话和交锋，那么我们对东欧新马克思主义的理解将会有很大的片面性。二是坚持分析、批判、借鉴的原则，即是说，要把东欧新马克思主义的理论观点置于马克思主义的理论发展进程中，置于社会主义实践探索中，置于20世纪人类所面临的重大问题中，置于同其他新马克思主义和其他哲学社会科学理论比较中，加以理解、把握、分析、批判和借鉴。因此，我们将在每一本译著的译序中尽量引入理论分析的视野，而在“理论研究”中，更要引入批判性分析的视野。只有这种积极对话的态度，才能使我们东欧新马克思主义的研究不是为了研究而研究、为了翻译而翻译，而是真正成为我国在新世纪实施的马克思主义理论研究和建设工程的有机组成部分。

在结束这篇略显冗长的“总序”时，我非但没有一种释然和轻松，反而平添了更多的沉重和压力。开辟东欧新马克思主义研究这样一个全新的学术领域，对我本人有限的能力和精力来说是一个前所未有的考验，而我组织的翻译队伍和研究队伍，虽然包括一些有经验的翻译人才，但主要是依托黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业博士学位点等学术平台而形成的一支年轻的队伍，带领这样一支队伍去打一场学术研究和理论探索的硬仗，我感到一种悲壮和痛苦。我深知，随着这两套丛书的陆续问世，我们将面对的不会是掌声，可能是批评和质疑，因为，无论是“译丛”还是“理论研究”丛书，错误和局限都在所难免。好在我从一开始就把对这两套丛书的学术期待定位于一种“开端”（开始）而不是“结果”（结束）——我始终相信，一旦东欧新马克思主义研究领域被自觉地开启，肯定会有更多更具才华更有实力的研究者进入这个领域；好在我一直坚信，哲学总在途中，是一条永走不尽的生存之路，哲学之路是一条充盈着生命冲动的创新之路，也是一条上下求索的艰辛之路，踏上哲学之路的人们不仅要挑战智慧的极限，而且要有执著的、痛苦的生命意识，要有对生命的挚爱和勇于奉献的热忱。因此，既然选择了理论，选择了精神，无论是万水千山，还是千难万险，在哲学之路上我们都将义无反顾地跋涉……

>>> 中译者序言

在“人的境况”下重建伦理道德

现代是一个特殊的历史时期,可以用“悖论”来描述这个时期的主要特征,其中一个悖论就是在人类文明走向高度发达的进程中却发生了奥斯维辛和古拉格这样的罪恶的和不文明的现象。现代社会人的精神家园的失落与道德规范的失效引发了人们的道德沉思,在这个道德虚无主义与相对主义肆虐横行的年代如何才能保证人行善而不是作恶成为道德哲学家们思考的重要问题。对此,布达佩斯学派最主要的代表人物阿格妮丝·赫勒对现代社会的道德状况进行了考察。赫勒理论涉及的范围非常广泛,包括日常生活、需要、道德理论、政治、历史、哲学等多个方面,其中道德理论在她的文化批判理论中起到了承上启下的作用。赫勒的道德思想与她所处时代及她的生活经历密切相关,她亲历了第二次世界大战,经受了亲人死于奥斯维辛集中营的痛苦,并见证了苏联模式社会主义的兴起与灭亡,故而在思想中总是试图解释奥斯维辛和古拉格这种灾难为什么会发生,如何在道德上去理解这样的事件。她早期研究日常生活、需要理论等问题目的在于批判东欧社会主义对人的压制并探索如何改变人的异化的生存状态,但是通过日常生活、需要理论等微观层面的研究逐渐明确和平年代人的生存方式的变革的途径是伦理道德,通过伦理道德可以将特性的人转变为个性的人,所以在移居澳大利亚后赫勒开始静下心来进行道德理

论的研究。赫勒首先写作了《超越正义》，这本书可以看作是她的道德理论的前奏，与其道德哲学思想密切相关，在赫勒看来道德问题本来属于形式正义（静态正义）问题，而现代社会的多元化使得动态正义代替了静态正义，所以必须构建探讨现代性条件下道德问题的道德理论。之后，赫勒开始了她的道德理论三部曲——《一般伦理学》（1988年）、《道德哲学》（1990年）、《个性伦理学》（1996年）——的写作，展示了她对现代社会如何践行好人的思考。在对道德问题的思考中她找到了滋生奥斯维辛和古拉格的环境和文化土壤，即现代性，所以在道德理论研究的间隙她又对历史哲学问题进行了研究，试图找到引发现代道德危机的时代精神。对道德问题的态度也决定了她后期思想的理论主题，道德理论进一步将她的理论之笔指向了现代性问题。可见，道德理论是赫勒文化批判理论的一个重要维度，对于理解赫勒的思想及其思想发展的脉络都十分重要。《一般伦理学》是赫勒道德理论三部曲中的第一部，包含她的道德理论构想及对现代道德内涵的新阐释。

一、道德理论的总体构想与《一般伦理学》的任务

在《一般伦理学》中赫勒介绍了自己的道德理论构想：写一本全面探讨现代道德哲学的著作，即道德理论。她试图按照道德哲学的三个方面——解释的、规范的和教化的——来探讨道德问题，以亚里士多德为代表的传统道德哲学通常能够一起探讨三个方面或至少将三个方面连起来探讨，但是经由斯多葛主义、怀疑论、演绎-归纳主义发展的道德哲学却只强调一方面而忽视其他方面或者割裂了三个方面之间的联系。人类学的还原主义已经指出，道德哲学这三个方面的关联遭到了侵蚀，应该为此负责的是第一个方面，但是现代道德哲学家康德却只保留了第二个方面，驱逐了第一和第三个方面，黑格尔也没能将因阐释“是”引发的混乱重新关联起来，元伦理学甚至完全抛弃了道

德哲学。道德哲学陷入了困境,与道德哲学相关的问题都被归入背景性问题,甚至成为被取消了的问题。麦金太尔批判现代道德哲学家对道德概念的使用完全脱离了语境的观点虽然有些极端,但却包含着如果抬高道德哲学的某一方面就会同时否定或拒绝其他两个方面的意思,同时他悲观地预测到三个方面不能重新统一起来。然而,道德思想家们依然没有放弃统一三个方面的努力,科尔伯格、哈贝马斯都做了统一三者的尝试但却失败了。赫勒总结了现代道德哲学的两个趋向:“第一个趋向涉及选择传统道德哲学的一个或另一个方面,将它提升至如下非此即彼的地位,要么是已经提出了所有道德问题的理由,要么是有意识地避免提出并回答所有这些道德问题,要么是自信,要么是顺从。第二个趋向涉及用一种前后一致的理论力图去统一这三个方面。”^①第一个趋向虽然可以产生善的哲学,但是对于“我们应该如何行事”这样的问题不能给予回答或者只能给予形式主义的回答;第二个趋向在哲学上并不可行。除此之外,赫勒认为还有第三个趋向,“即在确定而具体的情境中对某些问题的反思,而无须在内部连贯一致的道德理论框架中将这种分离反思的结果相互关联”^②。但是赫勒认为这三个趋向都不是真正的道德哲学,赫勒试图证明存在着第四种趋向:“它能够包括传统道德哲学的解释的、规范的和教育-教化的方面,而无须抬高其中的某一方面,从而贬低其他方面,也无须在某个单一的理论观点中将这三个方面统一起来。”^③赫勒将自己试图进行的这种研究称为道德理论,试图分三个方面进行探讨,这三个方面的研究就是她的道德理论三部曲《一般伦理学》《道德哲学》《个性伦理学》。

《一般伦理学》探讨了“伦理道德”是什么的问题,即道德由什么构成;《道德哲学》试图回答生活于现代的我们该做什么这一问题,

① Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 5.

② Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 5.

③ Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, pp. 5-6.

即人们应该如何行事的问题；第三部“恰当的行为理论”试图探寻好生活的可能性，即如何能塑造人固有的习性以使其达至道德的期望并确保与善的标准相一致的生活方式不遭受苦难和不幸的威胁。然而，当赫勒按照自己的设想写完了《一般伦理学》和《道德哲学》之后开始着手写作关于“恰当的行为理论”的时候却遇到了问题，即自己并没有裁判的权利，所以赫勒中断了道德理论的写作着手于“时代精神”的研究，经过对现代时代精神的思考，赫勒得出：“尽管我先前关于《道德理论》第三卷基本内容的观点没有根本性错误，但是它的体裁却有着严重的问题。今天的人们不可能用传统哲学的体裁描写单个人的‘好的生活’。辩论性散文和叙述性散文都要求哲学家承担起权威的角色，并以他人的名义为他人讲话。”但是同时赫勒又意识到现代社会“好的生活”是习俗形成的，哲学家在不撒谎的情况下不能承担权威的角色，所以赫勒寻找一种新的交流方式，她将第三卷重新命名为《个性伦理学》，运用演讲、对话、通信的形式让他者说话。

虽然道德理论三部曲运用的方法不同，但是这三部作品都试图回答一个共同的基本问题，即“好人存在——他们何以可能？”《一般伦理学》试图通过理论理性的立场（即参与的观察者的立场）来回答这个问题；《道德哲学》通过实践理性的立场（即当代世界的参与成员的立场）来回答这个问题；《个性伦理学》从作为一个整体的人类个体的立场（寻求好的生活的个体的立场）来加以回答。之所以要从三个方面来回答同一个问题是因为每个方面都不足以对这个问题做出完整的回答，只有将三部作品放在一起才能完整地回答这个问题。“三部分中的核心是《道德哲学》，因为正是那里所探讨的特殊的道德哲学的观点阐释了所有的三方面。然而，正是《一般伦理学》和《行为理论》才将确保《道德哲学》的真实性。”^①所以，我们不能说道德理论三部曲中哪一部更重要，这三本书是从三个方面对同一个问题的回答，每一

^① Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 6.

本书都是不可或缺的,三者的区别只是方法上的。

在对道德理论总体构想的基础上,赫勒首先按照解释方法进行了研究,形成了《一般伦理学》。《一般伦理学》围绕着道德哲学的根本问题“好人存在——他们何以可能”进行探讨。赫勒相信好人是存在的,因为没有好人存在,道德规范是无效的,也就不可能有道德哲学。为了阐释道德哲学,必须假定好人存在,无论何种文化都不能否认好人的存在。赫勒认为在此基础上道德哲学还必须面对一个特殊的问题,即“好人现在存在着——他们现在何以可能?”道德哲学之所以要面对这一特殊问题并不是因为道德规范、美德、观念的内容在现代发生了变化,而是因为现代道德结构发生了变化。“总而言之,人们可以区分道德的两种基本结构变化。第一种发生于对3000年前文明世界中的人类行为中的羞耻规范与意识规范的区分。第二种伴随着同时发生于我们这个时代最近逝去岁月中的道德的普遍化、多元化和个体化。”^①道德哲学的诞生是由于第一种文化变迁,确证了“好人存在——他们何以可能?”这一问题的合理性。而那个特殊性的问题“好人现在存在着——他们现在何以可能?”则是由于道德结构在现代性中发生了变化而且仍然处于变化中的缘故,所以对这一问题的回答必须定位于已经发生结构转型的现代世界。《一般伦理学》对“好人存在——他们何以可能?”这一问题的回答也可以这样表述,即现代什么样的“是”导致了“应该”?或者说现代什么样的“是”是“应该”?《一般伦理学》只探讨“是”的问题,不去探讨“应该”的问题。伦理学是研究道德的科学,《一般伦理学》对现代道德进行了研究,探讨了现代社会的道德规范,以及如何运用道德规范判断人的行为和如何对道德规范本身进行判断的问题。

^① Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 8.

二、现代社会的道德状况

1. “人的境况”

赫勒认为,要考察现代社会的道德状况首先要考察“人的境况”(the human condition),因为“人的境况”是道德理论的本体论背景,道德规范是随着“人的境况”的转变而发生变化的。赫勒之所以借用了阿伦特的“人的境况”这个概念而非采用“人性”的概念并不将之作为原因而是当作背景,是因为她觉得这个概念是一个比“人性”概念更好的隐喻,在这一背景下能够很好地解释“好人何以可能”这个问题。阿伦特将“人的境况”当作现代政治的背景,赫勒也借用“人的境况”来做背景性的说明,只不过赫勒运用人的境况阐释的是现代社会的道德状况。赫勒认为,人的境况包含三个方面的内容:首先,人的境况是用以替代本能规范的社会规范。人是历史性的存在,人的形成是社会规范代替本能规范的过程,当社会规范代替了本能规范,人的境况就开始了,“人的境况”在其抽象的不确定性上就相当于社会规范,道德就孕育于这种社会规范中。其次,人的境况可以具体化为历史裂缝条件下,历史性的确定性和自我-确定性决定性和自我决定性。虽然人的形成是社会规范代替本能规范的过程,但是这一替代过程不是通过“内在自然的界限的突破”或“人的本性的社会化”完成的。因为人不是单纯的自然存在物也不是单纯的社会存在物,人先天具有适应社会规范的天资且需要在社会中才能成长为人,所以在人成为人的过程中既有先天的遗传之物又具有先天的社会之物,同时还有社会历史因素参与其中。人是在某个先天社会中适应人类社会生活的,他注定属于某个先天的独特社会,先天社会性格各不同且不断变化,因而人的出生具有偶然性。除了出生的偶然性,人的成长也是偶然的。人的成长过程就是先天的遗传之物与先天的社会之物在社会历史中的嵌接,由于先天的社会之物的不同和不断变化加之社会也具有独特性,所以人

的成长具有偶然性。人是双重偶然性的存在，“每个人都是通过偶然性的诞生而被抛入到某个独特的社会之中的”^①。赫勒将先天的遗传之物与先天的社会之物在社会历史中的嵌接命名为“历史性”，所以“历史性”具有决定性和自我决定性，自我决定了这种偶然性。在双重偶然性生存的条件下自然会产生各式各样的道德规范。再次，人的境况可以具体化为在张力中生活的历史性。虽然人的成长是先天的遗传之物与先天的社会之物在社会历史中的嵌接，但是这两种先天之物并不总是完全嵌接在一起的，在两种先天之物嵌接的过程中存在着张力，这种张力不同于先天的遗传之物和先天的社会之物之间的张力，而是指历史性之间的张力、嵌接中的张力。这一张力内在于先天的社会之物中，张力过大就会产生“主体的匮乏”和“主体的剩余”，可以被有意义的世界观所吸收。所以，人虽然不能摆脱这种张力但是可以充分利用这种张力建构不同的有意义的世界观。

现存的张力总是表现为一种摇摆不定的运动状态，需要人在张力中做出选择。赫勒认为，每一个自我都拥有独特的内在地图，可以提供规范的理论理念帮助人组织和重新组织内在经验和有关他人的经验。“如果仅存在由主导的意义世界观所提供的自我的理论观念，那么在这一观念的指导下，每个人都将理解他或她的自我。……然而，如果存在着一些竞争性相互矛盾的理论，它们为我们的内在经验和我们对他人的经验的组织和重新组织提供了不同的理论观念，就像今天的情形那样，那么人们就可以选择对自身经验理解最好的那一个。”^②但是选择的前提是我们能够理解自己的世界，这就需要双重性质的自我反思，“自我意识预设了某种具体的自我反思，即经验的和先验的自我反思的结合，我将之称为双重性质的（自我）反思。如果这种自我反思的观点是理论理念，抽象规范，最高存在的观念，道德的善和恶的观念，或甚至是自我的观念的话语（我后面会详细地谈这一问题），那么，

^① Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 20.

^② Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 24.

它总是某种理念,某种抽象。在双重性质的自我反思(double-quality self-reflection)的过程中,我们的自我变成了某种考察对象”^①。双重性质的自我反思说明可以从非经验的实体出发,从某种抽象、理念出发来反思我们自己。双重性质的自我反思的结果就是需要在自我肯定和自我抛弃之间进行选择,“一是维持我的经验、我的意义、我的趋向、我的选择、我的自我规范;另一则是那些共享经验的遗忘:共享意义、共享趋向、共享选择、共享规范,以及最终那些作为沉淀和突出的经验的长期记忆的总遗忘(涅槃、死亡)”^②。通常的情况下社会会存在着“选择的容忍”,不会超出“常态”的限定,即在承认自我的同时也允许承认共享意义和共享世界或共享意义和共享世界是作为一般意义上对的世界的承认存在的,但是如果超出了“常态”的限定,对自我的承认与对共享意义和共享世界的承认就都会失效。如果承认自我与承认共享意义和共享世界处于平衡之中,生命会具有意义;如果只承认一个方面或者否认两个方面但是能把其当作问题加以认识也不会存在问题。问题是不能将其当作问题加以认识,这时生命的意义就会消失,德性也就消失了。现代社会的问题就是不能将之当作问题加以认识。

“人的境况”的变化引发了道德规则的变化以及个人与道德规则之间关系的变化,进而引发了对如何使自己的行为遵从道德规则,如何在道德冲突中进行选择这样的问题的思考。

2. 具体的道德规范与抽象的道德规范共存

随着现代社会道德结构的变化,即道德的普遍化、多元化和个体化趋势,道德内涵也发生了变化:“一方面,伦理包括了具体的规范和习俗,另一方面,抽象的规范、美德规范和抽象价值伴随,并充满了张力。通过个体与恰当行为的规范和规则之间的差异,展现并使人们意识到了具体规范与抽象规范、具体价值与抽象价值、礼仪化

^① Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 27.

^② Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, pp. 29-30.

的行为与美德规范之间的同一性和非同一性的认同。”^①在这种情况下,个体按照何种道德规范行事才能践行好人并进行有效的道德判断呢?

首先,现代社会道德规范多样化。传统社会存在着普遍的道德法则,人们按照这种道德法则行事。善的行为往往与道德法则相符,恶的行为是对道德法则的违背,善恶之间的区分是价值取向的首要范畴。然而现代世界社会规范替换了本能规范,这意味着不再有普遍的道德法则了。规则与规范之间具有了差别:规则没有为灵活行动留下什么空间;而规范的应用为深思、判断、选择等提供了巨大的个人空间。赫勒认为,规范和规则的区别贯穿着价值取向的范畴的差别,产生了价值取向的次属范畴,次属范畴是对首要范畴的细化,根据善恶的区分衍化出了如神圣的/褻渎的、正确的/错误的、真的/假的、有益的/有害的、美的/丑的、快乐的/悲伤的等次属范畴。人的行为是通过这些价值取向的范畴来引导的,不同的范畴的差异包含的意义不一样,现代社会的道德问题不在于道德规范的多样化而在于有人不加区别地遵守一些规范,这就意味着人的行为在遵循真的/假的、有益的/有害的、正确的/错误的、美的/丑的、快乐的/悲伤的这些范畴的时候可能会违背善/恶这一范畴。赫勒说:“每个有能力区分不同的价值取向范畴的人,都可以被称为理性行为者(rational actor),但并不是所有的理性行为者都可以被称为是善的。”^②坏人不一定是对一些道德规则和规范的违背,特别是现代社会人被纳入技术一体化中可以遵守一些规则和规范,但并不遵循善优先。

其次,现代社会需要抽象的普遍的道德规范。次属范畴的出现意味着所有人的行为模式都是有意义的,但是意义针对的是某种独特的规范和规则的层级结构。有意义的世界观所产生的意义是针对着所有人的行为模式、所有的规范和规则及其层级结构的。个人遵守次属

① Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 48.

② Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 35.

范畴的行为所产生的意义并不等于有意义的世界观。现代社会是层级化的社会,道德习俗也屈从于层级化,人被抛进社会的同时也被抛进了这个社会的特定层次,抛进了这个社会的道德划分中,人需要屈从于自己所在集群的规范和规则。赫勒认为如果某些规范和规则构成了某一社会的集群,那么所有社会成员都应该持续不断地遵从这些规范和规则,这是形式的正义(静态正义)。现代社会由于不存在共同的道德规范,区分善恶的标准变为正义。但是运用形式正义来判断善恶就会导致不去质疑规范和规则本身的合法性。当我们质疑规范和规则自身的合理性时静态正义就会转变为动态正义。当某种伦理习俗被斥责为非道德时,形式正义就被斥责为是非正义的。伦理是我们这个世界的条件,存在于社会中的人必须遵守某些规范和规则,离开了区分善恶的规范和规则人类生活不可能,也即离开形式正义生活不可能。所以,现代社会依然需要抽象的普遍的道德规则和规范。

总之,现代社会抽象的道德规范和具体的道德规范共存且充满张力。在这种情况下如何选择道德规范并做出有效的道德判断成为道德理论必须思考的问题。

三、道德行为的标准、道德判断的有效性 及道德规范的合理性

在现代社会,价值的多元化趋势确证了相对主义的合理性,人类行动中可以有多种道德选择并且在选择中面临着各种道德的冲突,既存在一般的抽象的道德规范又存在具体的道德规范。人往往选择根据自己认为有效的道德规范行事,由于人的选择是自由的,所以需对自己的行为负责,这就涉及从后果的角度对人的行为进行道德判断,但是从后果角度进行的道德判断无效;人们往往会把权威当作有效的道德规范,依此行事和进行道德判断,但是如果作为权威的规则和规范自身不具有合理性,也不能作为行为和评断的标准,就有必要对规则和规范本身进行考察。

人们该为自己的行为负责,责任的数量和质量都建立在行动的意愿性特征基础上。同样的恶行,如果是出于自我利益,人就要为这种行为负责,但是如果不是出于自我利益而是由于社会的强迫,就不能将责任完全归咎于行为者。现代人往往根据自己认为对的规范行事,但自己认为对的规范一定就是好的吗?根据自己认为对的规范行事需不需要为行为后果负责?这就需要考虑责任的类型。赫勒区分了共时性的责任与历时性的责任。共时性的责任包括回溯性的和预期性的,回溯性的责任是为已经发生的行动负责,要为某种行动或放弃某种行动担责;预期性的责任是为即将发生的事负责。并不是所有人都具有预期性的责任,只有处于特殊位置的人才有这种责任,现代社会每个人都处于特殊的位置上,都具有预期性的责任,但是这种责任往往被人遗忘了,所以人也要为遗忘预期性的责任负责。所有人都不能为自己的不作为辩护,即使没有受到外在的惩罚也会遭到良心的谴责。但是共时性的责任模式并没有触及一个道德品行观点的最关键问题,即“在一个人已经拒绝了某种道德规范之后,当他为了道德理性而预先触犯了那种规范时,那么这个人担当何种责任呢?”^①对于这一问题的研究必须进入历时性的研究。历时性的责任分重大责任与世界-历史责任,重大责任指违背传统规则和规范后对于结果的恶或者善所负有的责任;而世界-历史责任是与集体罪行有关的责任。运用共时性的责任和重大责任进行分析找不到对集体犯罪担责的人,但是如果切换到历时性模型,责任就显现出了新的意义,“集体罪行从来都不是由特定群体的所有成员共谋的,或是在同样的程度上,由所有的行动者犯下的这样的罪行”^②。在集体罪行中人们可能会争辩说集体犯罪的氛围下这是非意愿决定的结果,但是赫勒不认同这种争辩,她认为所有人都有责任,只是所担当的责任在程度上不同罢了。“集体犯罪的始作俑者为恶承担着‘世界-历史的责任’;他们的跟随者依据

① Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 76.

② Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 79.

其自己的、个性的、意愿的行动而不同程度地担责,每一个人都为他自己或她自己的行为而担责。不参与犯罪行为的那个人并不为这种罪行而担责,但却仍是有责任的。”^①唯一可以原谅的是少数为善而承担世界—历史责任的人和黑暗时代不允许道德之光被吞噬的人,也即好人。

为了进一步理解责任,赫勒进一步考察了后果。“一个人是否要为一种行为后果负责和在多大程度上负责,无法预料的行为后果是减弱还是加重了对行为者的道德判断,行为者是否先于行为对可能的后果进行了评估,个人是否能提出指导方针和原则,对这些原则和方针的遵守或许能够保证好的结果或者至少是可以接受的结果”^②,这些都是在做道德判断的过程中需要考虑的问题。赫勒将行为看作是凝固的绝对当下的状态,将行为后果看作是凝固的最终结果。这样责任与后果相对应,人们可以为后果负责,这种负责可以是预期性的,也可以是回溯性的。两种情况下做出的道德判断性质是不同的。“如果某种行为的凝固化的最终结果是过去时的,那么基于后果立场所做出的道德判断就是回溯性的”^③,最终结果是确定的,人需要对行为负全责;“如果某种行为的凝固化的最终结果只能诉诸将来时时,那基于后果所做出的道德判断就是预期性的”^④,最终结果还未被设定,就要分析人的行为是否预料到了后果,好心办坏事和蓄意害人的错误行为是不同的。那么能否根据后果进行道德判断呢?赫勒认为,不能根据后果是否成功对行为做出道德判断,存在着这样的行为,成功但却受到道德的谴责,也存在失败却受到道德赞扬的行为,成功的暴君可能是杀人如麻的刽子手,所以好的结果不能自动地与成功联系在一起,坏的结果也不能自动地与失败联系在一起。现代社会,从后果视角做出

① Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 81.

② Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 82.

③ Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 84.

④ Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 84.

道德判断是成问题的,甚至是有害的。在共识不再存在的世界中,如果基于后果进行道德判断,有些好的行为就需要被禁止,因为好的行为也可能产生恶的后果。赫勒认为,一旦人在行为选择中认可一个一般化的原则,道德冲突就不可规避,我们可以说自己的行为准则具有普遍性或一般性,但是对于行为本身而言却并非如此,因为行为总是处于具体情境中的。“行为准则能够而且应该具有普遍(或一般)有效性,但是行为却不能也不应该如此。所有行为都处于具体情境中。在将一个行为付诸实施前,人们必须对情境的特性有所认识,而且将所有特性包含在思考过程中。”^①所以在关乎道德的情境中后果原则是一个不可靠、不可信且成问题的指导原则。由于我们预料不到行为的确切后果,所以不能首先对后果进行判断,而必须对行为进行判断。但是如果关于主要的善的价值的一致意见并不存在,如果对于某些人来说的好结果对其他人来说却是坏的,那么,除非我们首先对后果做出判断,否则我们不能站在行为后果的立场上对行为者做出有效的道德判断。根据后果做出道德判断产生了“悖论”。“后果原则无法通过将某些后果归因于那些做出这些行为的人,而为做出判断这一道德难题提供解决方案。毋宁说,它规避了问题本身。”^②

由于后果带来的困境,人在行动和道德判断中往往会求助于道德权威。赫勒讨论了道德权威以及在道德权威指导下所做出的行为和判断。人总是将自身和他人置于道德权威的支配下,规范和规则是道德权威的载体。“如果人们在没有任何选择或者双重性质的反思的情况下,就服从所属群体或者共同体的每一条具体规范,那么道德权威就完全是外在的。”^③违背外在道德权威会使人产生羞愧感,“羞愧作为经验的人类普遍性,是在外在判断权威(他者的目光)的肯定和否定

① Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 92.

② Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 93.

③ Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 99.

中的自我介入”^①。如果规范和规则的应用不是特殊事件而成为行为者在许多连续场合的常规任务,那么就会出现内在的权威,“如果主要规范及其层级结构被认为是理所当然的话,那么实践理性就变成与实践智慧相同的了”^②。对内在道德权威的介入是良心,这是与羞愧类似的情感,但是被赋予了理性。“对外在权威的介入在本质上是反应式的,因为它是在对‘他者的眼神’的赞同或否定的反应中出现的。当预见到否定的时候,我们能感到羞愧这一事实,但并没有将羞愧与其他反应式的感觉(情感)区分开来。幻想(想象)可以同样激发出性欲、生气、恐惧、厌恶、愉悦和悲伤的情感。然而,良心不是可见的;它是内在的声音。它对我们言说,警告我们,给我们提供建议;它奖励和惩罚我们。在它的警告和建议中,良心是一种引导性的感觉。我们的良心逐字逐句地对我们言说,如果我们听而不闻,就会感到痛苦,而且这种痛苦相较于非肉体上的疼痛是更加折磨人的一种痛苦。另一方面,如果我们留意到自己的良心,听从它,我们就会感受到愉悦、满足、幸福、平静、安宁,等等。”^③道德中的所有要素都诉诸这两种权威。传统社会,人的行为遵从外在的权威,内在权威是对外在权威的补充。而现代社会外在权威与内在权威极度不平衡。这种不平衡是双向的,内在权威可以作为行为选择和行为判断的终极决断者,也可以作为唯一决断者。作为终极决断者出现可以是道德进步的表现,这时外在权威和内在权威一起起作用;但是作为唯一决断者则代表着道德退化,仅凭内在权威进行的道德判断无效。如果每个有效的规范和规则都被解构了而新的还没有建立起来,良心就会成为唯一的决断者,不存在任何有效的外在权威,现代社会就是这种情况。

根据权威行事和进行道德判断在现代社会是成问题的。因为如果作为权威本身的道德规范不存在合理性就不能作为行事的标准,也

① Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 99.

② Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 101.

③ Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 102.

不能保证道德判断的公正性。所以赫勒进一步考察了道德规范本身的合理性。人类存在的地方往往就有规范和规则,规范和规则构成了社会集群,构成社会集群的规范和规则必须被一致地和持续地应用于集群的每一个成员,如果没有一致地和持续地应用就会出现不公正。现代社会道德又引发了对正义的新解释:“单个的人或整个人群可以拒绝那些不公正的‘理所当然的’规范和规则,并且,与此同时他们也可以将那些对他们而言更为公正,或稍加公正的规范和规则宣称为是有效可替代的规范和规则。我将这种正义界定为‘动态正义’。动态正义本身并不是人类经验的普遍性,而‘形式正义概念’则是:虽然是以一种被修正过的形式,但是动态正义也必须遵循内在于‘形式正义概念’的模式。”^①在本书中,赫勒探讨了关于正义的一个特殊问题,即对单个事件做出的公正的和不公正的判断。由于人类的特殊性,不能将人类作为一个整体进行比较或者划分等级,而形式正义命令人去比较和划分等级。在静态正义中,我们是否有权评判他人或者什么赋予我们评判他人的权利,这样的问题是无关紧要的,而在动态正义中对这样的问题的回答就变得极为重要。为了做出公正的判断我们必须考虑行为的情境与动机,并与对其行为进行判断的人进行交流。判断的权利是由实践理性(良心)共同决定的,这意味着我们在进行判断的时候必须首先确定我们是否有权这样做。这一道德建议告诫我们,在规范和规则的运用中,要坚持一致性的规范。如果一个人以同样的方式像自己要评判的人一样违背规范和规则,那么他就没有权利进行评判。“如果动态正义仅仅使某些价值(规范)的解释,而非价值(规范)本身失效的话,那么,至少在理论上,就很容易确定谁拥有判断的权利,谁已经放弃了这一权利。”^②这是在做出判断的人和被判断的人遵守同样的规范的情况下,如果遵守不同的规范情况会更复杂,判断的权利是建立在做出判断的团体所遵循的规范和规则优于被评判团体

① Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 114.

② Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 126.

所遵从的规范和规则基础上的。“在这一情况下,只有我们具有理想的(想象的)规范的共同体的成员资格,才能确立我们对其他文化中的成员做出判断的权利,后者本身被假定为符合理想群体的想象的规范。”^①赫勒在讨论了我们是否有权对行为做出道德判断后,又探讨了是否有权对道德品格做出判断的问题。我们不应该针对品格做出判断且不可对任何同类做出最终结论,因为我们所有人都是有罪的,只有不知罪恶为何的人才能做出最终结论。对品格做出最终判断应该是对每一成员做出的。“如果恶行不仅超出了可以纠正的范围,而且完全是由特定的人做出的,那么对这个人的道德品性做出最终判断就不仅是一种权利,而且是一种绝对的责任。如果上帝并不是终极裁断者,那么我们就必须是,因为正义是必须被执行的。”^②

四、好人何以可能

赫勒预设了现代社会好人是存在的,那么好人又是何以可能的呢?赫勒认为,双重偶然性的人要成为好人需要能够辨识善恶。“为达至善,人们必须知道什么是善。在一个多元主义的道德世界中,不只存在一种好的行为方式和生存方式。然而,我们必须有共同分享的某些道德规范,否则,我们就无法在那些与我们的生存方式和行为方式不同的人的关系中,分辨出什么是好的,什么是坏的。”^③分辨善恶的知识就是伦理学,通过学习,一个人能够获知什么是正确什么是错误,什么是好什么是坏。一旦我们知道了何为善,某些倾向或情感就能够强化我们正确辨别的能力,并促成正确的行为。

但是现代社会,问题往往没有这么简单,因为即使在同种文化的社会中善恶的标准也不一样。现代社会,人们并不遵循完全相同的规

① Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 126.

② Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 128.

③ Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 143.

范和规则,不同的领域具有不同的规则和规范,好人应该如何进行选择呢?传统社会是按照层级进行伦理划分的,而现代社会是按照领域进行伦理划分的。传统社会以劳动的层级分工为特征,后传统社会以劳动的功能分工为特征,这决定了“在传统社会中,道德规范、美德和规则既按照阶层分化的线索进行划分,又根据每一社会阶层中的两种性别进行划分。最为崇高的美德和规范调节着上层某个社会阶层或者多个阶层的行为”^①,然而阶层分化的社会模糊了对劳动进行道德划分的模式和方法之间的差别。阶层分化的社会道德呈现出两副面孔:就对劳动的道德划分表达、强化和合法化劳动的社会划分和性别划分而言,道德是支配的手段;就正义为拒斥和反抗提供了想象的工具而言,道德是解放的手段。所以,现代社会按照层级进行道德划分已经不合适了。赫勒认为,要在价值多元化的社会确立一些共同的道德规则指导人的行为就要按照领域进行道德划分,这是对恰当行为规范的新划分的理想类型。赫勒在《日常生活》中对人类社会进行了领域划分,她将人类社会划分为自在的对象化领域、自为的对象化领域和自在自为的对象化领域。在马克思类本质对象化理论的基础上,赫勒提出个体通常按照不同的方式使自身对象化,自在的、自为的和自在自为的,构建了人类社会的不同领域。自在的对象化领域即日常生活领域,是由工具和产品、习惯、语言所构成的人的境况,指代人类社会最基础性领域,“这是人类文化的起点,是所有‘自为的’对象化领域的基础和前提条件”^②;自为的对象化领域是科学、艺术、宗教、哲学的领域,它们体现了人的自由,可以为生活提供意义;自在自为的对象化领域是整体、政治结构、法律等的领域,寄生于自在和自为的领域中并受这两个领域的制约。“在某种程度上,制度性的系统总是寄生在基础性的和最高级别的领域上。基础性的领域永远都是人类条件的领域。没有这一领域就没有人类,但是没有‘中间的领域’,人类仍然

^① Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 146.

^② 阿格妮丝·赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,黑龙江大学出版社2010年版,第114页。

能存在。最高的领域,这个给生活提供意义,或者给生活提供意义匮乏意识的领域,在服务于制度化的领域时履行同样的任务。”^①在《一般伦理学》中,赫勒根据人类社会的三个领域划分了道德,所有领域的规范和规则同时也是伦理的规范和规则。在自在的对象化领域,规范和规则调节着行为模式、言语和日常行为模式;而自为的对象化领域的规范和规则所调节的实践是与第一个领域所调节的普遍实践不同且高于自在的对象化领域的,在社会再生产中发挥着不可或缺的作用,使人的生活充满了意义;自在自为的对象化领域的规则和规范则调节着政治、经济、法律的制度。“领域划分以及它们逐渐增加的独立性,在每一个领域内都带来了特定的伦理类型。在特殊领域内遵守的规范和规则,在其他领域内则无法遵守,并且即使在其他领域可以遵守,也不应该去遵守。”^②在现代性中,领域比体系理论或制度理论更具解释力,“就领域理论而言,不仅强调了不同情境中的规范的独特性,而且,也同时强调了它们在种类上的独特性”^③。所以即使在同样体制内活动的人也可以根据不同领域的规范采取不同的态度来行动。根据领域划分,任何领域都不应该服从其他领域的规范和规则,这在现代性中是一种普遍的价值。领域间的选择是存在的选择,是对生活方式的选择,好人能够做出恰当的选择。“如果这个人做出了恰当的选择,那么他或者她将带着下述承诺进入基于任何理由所选择的任何领域,这个承诺是,既遵守领域特定的规范和规则,又为内在领域规范的改变做出贡献,如果这些规范与实践理性的命令相矛盾的话。如果这样的改变无法实施,那么这个人将会使他/她献身于其他领域。”^④

根据领域划分,各个领域都有善,虽然善的规范经常变化,不同的

① 阿格妮丝·赫勒:《现代性能够幸存吗?》,王秀敏译,衣俊卿校,黑龙江大学出版社2012年版,第54页。

② Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, pp. 150-151.

③ Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, pp. 152-153.

④ Agnes Heller, *General Ethics*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 163.

标准可以产生同样的善。然而恶却具有多面性,甚至能够在“平庸”的面具下出现,道德结构变化带来了邪恶的(相对)世俗化和多元化。好人应该拒绝各种类型的恶。文明背后产生了不同种类的邪恶,尘世的邪恶和诡辩的邪恶,道德上的邪恶是利用尘世的邪恶为己所用的诡辩的邪恶,这种邪恶是对社会秩序的组织破坏。在没有善的准则的情况下,如果不能击败恶的准则,即使本质上善的人也能被邪恶的准则所愚弄。邪恶远非是平庸的,但是平庸的人可以被邪恶所掌控,做出邪恶的行为并成为邪恶的人。人只有选择成为“好人”才能避免邪恶。

五、对《一般伦理学》的反思

现代社会,技术逻辑侵蚀了政治、经济,甚至是日常生活领域,道德几乎没有立足之地,为了自身的利益抛弃道德规范的现象随处可见,道德式微使得人的精神无所依托,没有了在家的感觉;同时现代社会的价值多元化使人陷入了道德的冲突中,抽象的普遍的道德规则和具体的道德规则共存且存在着张力,人失去了道德选择的标准。现代社会道德呈现了虚无主义与相对主义的态势。《一般伦理学》就是要对道德规则进行重新阐释,构建适应现代社会的道德规则和规范。赫勒认为,如果伦理规则正确,人们可以遵循规则成为好人,然而如果伦理规则不正确就避免不了邪恶的发生,所以她的道德理论首先要对道德规则和规范进行探讨。赫勒立足于现代社会道德结构的变化,阐释出原有的道德规则和规范还未完全失效,新的规则和规范还未建立的境况,人们生活在更多的道德冲突与选择的困境中,面临着一般道德规则与特殊道德规则、各种具体规则,外在道德规则与内在自由之间的张力,在这种情况下要确保好人的可能,就要为好人寻求合法性的基础。在现代这个多元化的社会,道德规则和规范并非是绝对的而是相对的,人们总是按照自己认为对的规范来行事,但问题是自己认为对的不一定就是善的。相对主义会使人的行为无法度量,很多人可以

打着道德的旗号作恶,所以有必要构建能够引导人选择善的规则和规范。既然现代社会不存在统一的道德规则和规范而是存在着多种多样的道德规则和规范,要成为好人就要在相互交流和交往中创造适合自己的规则和规范以引导出善的行为。

认真思考一下赫勒的《一般伦理学》,不难发现,它表达了面对文明的罪恶,有良知的和敏感的心灵对于善和道德力量的坚守,这种坚守是人类得以存续和文明得以延续的重要条件之一。但是,赫勒的道德理论在某种意义上又是对现代社会道德危机的一种无力的抗争,是一种带有乌托邦色彩的构想。在经历了大屠杀、古拉格群岛后,人意识到现代社会技术的逻辑的强大,人的主体意识的觉醒虽然带来了个体的自由,但是在技术的面前仍然无力对抗,所以只能无奈地转向道德,寻求个人生存的意义和价值。本书旨在建立现代社会的道德规则和规范,但是我们不免会产生一系列疑问:第一,建立现代社会道德规则和规范的主体是谁,个人是否有能力承担重建道德规则与规范的任务?第二,价值相对主义的社会道德的相对主义可以避免吗?人们会为了正义而放弃个人具体的道德规范吗?第三,既然选择意味着责任,现代人在面临道德困境的时候会不会逃避这种选择呢?第四,好坏的标准是谁来界定的,赫勒界定的标准可靠吗?第五,在利益为主导的社会多少人会为了当好人而放弃利益,又有多少人会为了道德之名牺牲自己呢?第六,现代的社会制度能够为选择成为好人提供环境吗?可见,赫勒过于乐观地进行了现代社会道德规则的重建,并给予好人以及现代人的选择以过高的期望。但是现代社会的道德内涵还是需要被不断地审视与反思的,而且赫勒在随后写作的道德理论三部曲的另外两本书,即《道德哲学》和《个性伦理学》中,对这些问题又进行了更为深入的思考。无论如何,赫勒所进行的这种研究是具有积极价值的,能够为现代人如何进行善的选择,如何进行道德判断,如何践行好人提供重要的参考和激发力量。

中译者序言一般是译者对所翻译著作进行的总体阐释和评介。

但是本书的译者孔明安老师和马新晶老师在本书出版的过程中为其他事务所困,不能抽出身来做这项工作。本书的导论、第一章至第四章由孔明安老师翻译完成,第五章至第十章和注释由马新晶老师翻译完成。这篇中译者序言是我在两位老师翻译基础上所做的研究性阐释,如有不当之处请各位专家学者批评指正。

杜红艳

2015年4月26日于哈尔滨

导论 道德理论的三个方面

道德哲学总是涉及三方面^①：第一方面可以被称为解释的(interpretative)，第二方面是规范的(normative)，第三方面是教育的(自我教育的)或教化的(therapeutic)。解释的方面试图回答这样的问题：什么构成了道德；规范的方面试图回答如下问题：人们应该如何行事；教育或教化的方面则试图一方面要回答，如何塑造人固有的习性，使得人们达至道德的期望，另一方面也要回答，如何确保与善的标准相一致的生活方式不遭受苦难和不幸的威胁。传统的道德哲学通常一起探讨这三个方面，或至少说，直接将三者连起来探讨。以亚里士多德为例，有时候，他对这三个方面都给予了同等的关注，然而，在另外一些情况下，则强调其中的某一方面或另一方面。对斯多葛主义来说，第三方面是最为重要的。就怀疑论的道德家们而言，他们强调的是伦理的解释方面，与此同时，道德虚伪的社会博弈(the social game)则遭到

^① “道德哲学”这一术语代表着涉及道德问题，或者以讨论这些问题为出发点抑或最终达到讨论目的的所有哲学研究。严格意义上的道德哲学是一项现代发明。传统道德哲学要么深植于形而上学，要么深植于政治学，或者深植于两者，并且，像解决严格意义上的道德问题一样，它们也处理认识论和心理学问题。

了挖苦式的谴责。^①在 17 世纪,归纳主义 - 演绎主义的程式则优势占尽。人们再也不会以教化 (paideia)^② 的单一形式来对待人性 (human nature) 中被认为是“固有的东西” (innate)。自从道德原则失去了其“想当然”的特征 (作为社会的先天或神性的命令) 以来,简单地聚焦于人们如何遵守 (道德) 已经远远不够了。这些原则自身必须拥有赖以为之的基础。人,及其所谓的“自然”的天资,似乎构成了这样的基础性程序的恰当基础。因此,道德原则、规范和美德通过来自于某种所谓的“人性”的构成成分的诸多演绎过程而得以推演。这就是从 2 “是” (Is) 推论出“应该” (Ought) 的路径,这是可以合法地引起怀疑的某种程序。的确,很难看出,道德价值或规范是如何从反感和吸引的本质中,或从如下陈述中推演出来的:即所有人都力图追求快乐,规避痛苦。因为驱使我们、吸引我们的,使我们感到快乐和痛苦的事物,是这样的东西,最起码,它们是由预先存在 (pre-existing) 的社会规范制度和规则 (包括道德的规范和规则) 共同决定的。

人类学的还原论 (自然主义的谬见) 早就指出,道德哲学的三个方面的关联已在遭到侵蚀,并最终会坍塌。自然主义的谬论并不是原因,而是是 - 应该 (Is - Ought) 关系问题的结果。传统演绎方法 (以如下的方式:“这是上帝的命令——你应该遵照上帝的指令”,或“这是最高的善,这些是至高的美德,你应当培养并实践这些美德”) 问题缠身,起码对那些最有洞见、当今现代的具有前瞻性眼光的思想家来说如此。事实上,不妨说,道德哲学的第一方面应对这一侵蚀“负责”。但无论什么原因,我们仍然面临着,或毋宁说,我们迄今为止正面临着这一侵蚀的结果。康德,我们现时代开拓性的道德哲学家,他完全关心的是道德哲学的第二个方面,即应该这一方面。他把道德哲学的第

① 正是道德哲学的解释方面顾及到了哲学模式的最大多样性。格言、谱系叙述、社会学的重建、分析的元伦理学和其他一些多样的形式可以完成同样的任务,并且,有时还能像一般的、无所不包的哲学理论那样,产生同样令人满意或悬而未决的结果。

② Paideia 一词是希腊文,译为教化,意为对灵魂的培育以及性格的形成,体现了古希腊的古典的教育思想与教育实际内容,包括文法、修辞及语言等。——译者注

一和第三方面都驱逐了出去,并分别将它们驱逐到政治-法哲学和人类学竞争之中了。如此就引来了黑格尔的嘲讽。黑格尔竭尽全力,把因阐释“是”(Is)而导致的一片混乱重新关联起来,毫无疑问,(在需要的标题下)“是”否定、保留(“扬弃”)了“应该”和所谓的“人性”。然而,黑格尔的解决方法并没有使世界(Weltlauf)的运行和谐起来,也没有逃脱道德虚无主义那些鼠辈们的尖刻批判。元伦理学,这个曾经兴盛高贵的人类追求的私生子,完全抛弃了道德哲学:针对“我们应该如何行事?”这一问题,它不仅不予以回答,而且连这一问题本身都是不成立的。

再重复一下:把道德哲学三方面凝结在一起的纽带遭到了消解,首先应当为此负责的是第一方面,即解释的方面。我们对所谓“人性”的看法已经经历了巨大的变换,人性的理论多种多样,并且彼此冲突,就像诸多道德规范、道德自律、道德原则、道德规则等等彼此相互不协调一样。虽然“主体间的建构”及其数种观点早已替代了先前的笛卡儿的理论,但有关人性的观点,在此即有关人的社会历史本质的观点,仍在裁决道德要求的事务中,在使某些(或从来就没有)道德要求成为真的方面,发挥着时隐时现的作用。此外,当(如果)面对着道德哲学的教育教化时,无论我们将人理解为语言的使用者、从事理性选择的数字电脑,或是致力于打破固有的、无意识的冲动与解决现实任务之间的平衡的斗争的自我,人性的观点都会产生巨大的差异。

什么是道德?何种规范是有效的规范,或反过来问这一问题,何种规范是有效的?何种美德是主要的美德?所有的传统道德哲学都对这些问题做了充分的回答,然而,除了柏拉图的回答具有突破性的现代意义之外,他们回答的方式不过都是概括性的。道德哲学的核心涉及道德规范和原则的应用,而且主要关注的是实践判断,善与恶相应的动机,感觉与情感以及道德特征,等等。在现代性中,除了像德国古典主义一样非常特殊之外,这一重心急剧地变换。“何种规范是有效的?”“规范的有效性,如果是全部的话,那么它们是如何建构起来

目 录

总序 全面开启国外马克思主义	
研究的一个新领域	衣俊卿 1
中译者序言 在“人的境况”下重建伦理道德	1
导论 道德理论的三个方面	1
第一章 人的境况	16
第二章 伦理:人的行为的规范和规则	39
第三章 从意愿行为到道德自律	60
第四章 责任	81
第五章 后果问题	99
第六章 道德权威	117
第七章 对单个事件做出的公正判断	135
第八章 认知、思考、感觉、行动	154
第九章 对恰当行为规范的划分	169
第十章 善的,坏的和恶的	194
参考书目	210
主要术语译文对照表	216

国外马克思主义研究文库·东欧新马克思主义译丛

书 目

- 1.《日常生活》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 2.《实践——南斯拉夫哲学和社会科学方法论文集》
[南]米哈伊洛·马尔科维奇,加约·彼得洛维奇 编
- 3.《法国大革命与现代性的诞生》 [匈]费伦茨·费赫尔 编
- 4.《当代的马克思——论人道主义共产主义》
[南]米哈伊洛·马尔科维奇 著
- 5.《激进哲学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 6.《自由、名誉、欺骗和背叛——日常生活札记》
[波]莱泽克·科拉科夫斯基 著
- 7.《卢卡奇再评价》 [匈]阿格妮丝·赫勒 主编
- 8.《超越正义》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 9.《后现代政治状况》 [匈]阿格妮丝·赫勒,费伦茨·费赫尔 著
- 10.《理性的异化——实证主义思想史》 [波]莱泽克·科拉科夫斯基 著
- 11.《马克思主义与人类学——马克思哲学关于“人的本质”的概念》
[匈]乔治·马尔库什 著
- 12.《语言与生产——范式批判》 [匈]乔治·马尔库什 著
- 13.《现代性能够幸存吗?》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 14.《从富裕到实践——哲学与社会批判》 [南]米哈伊洛·马尔科维奇 著
- 15.《经受无穷拷问的现代性》 [波]莱泽克·科拉科夫斯基 著
- 16.《走向马克思主义的人道主义——关于当代左派的文集》
[波]莱泽克·科拉科夫斯基 著

- 17.《历史与真理》 [波]亚当·沙夫 著
- 18.《美学的重建——布达佩斯学派论文集》
[匈]阿格妮丝·赫勒,费伦茨·费赫尔 编
- 19.《人的哲学》 [波]亚当·沙夫 著
- 20.《社会主义的人道主义——布达佩斯学派论文集》
[匈]安德拉什·赫格居什等 著
- 21.《被冻结的革命——论雅各宾主义》 [匈]费伦茨·费赫尔 著
- 22.《马克思主义与社会主义》 [南]普雷德拉格·弗兰尼茨基 著
- 23.《道德哲学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 24.《个性伦理学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 25.《历史理论》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 26.《作为群众运动的法西斯主义》 [匈]米哈伊·瓦伊达 著
- 27.《具体的辩证法——关于人与世界问题的研究》
[捷]卡莱尔·科西克 著
- 28.《作为社会现象的异化》 [波]亚当·沙夫 著
- 29.《现代性的危机——来自 1968 时代的评论与观察》
[捷]卡莱尔·科西克 著
- 30.《人和他的世界——一种马克思主义观》 [捷]伊凡·斯维塔克 著
- 31.《二十世纪中叶的马克思——一位南斯拉夫哲学家重释卡尔·马克思的著作》
[南]加约·彼得洛维奇 著
- 32.《马克思主义与人类个体》 [波]亚当·沙夫 著
- 33.《国家与社会主义——政治论文集》 [匈]米哈伊·瓦伊达 著
- 34.《马克思主义的人道主义与实践——实践派论文集》
[美]格尔森·舍尔 编
- 35.《碎片化的历史哲学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 36.《一般伦理学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著

37.《在理想与现实之间——关于社会主义及其未来的反思》

[南]斯维托扎尔·斯托扬诺维奇著

38.《文化、科学、社会——文化现代性的构成》 [匈]乔治·马尔库什 著

39.《马克思主义史》(三卷本) [南]普雷德拉格·弗兰尼茨基 著

40.《马克思主义的主要流派》(三卷本) [波]莱泽克·科拉科夫斯基 著

导论 道德理论的三个方面

道德哲学总是涉及三方面^①：第一方面可以被称为解释的（interpretative），第二方面是规范的（normative），第三方面是教育的（自我教育的）或教化的（therapeutic）。解释的方面试图回答这样的问题：什么构成了道德；规范的方面试图回答如下问题：人们应该如何行事；教育或教化的方面则试图一方面要回答，如何塑造人固有的习性，使得人们达至道德的期望，另一方面也要回答，如何确保与善的标准相一致的生活方式不遭受苦难和不幸的威胁。传统的道德哲学通常一起探讨这三个方面，或至少说，直接将三者连起来探讨。以亚里士多德为例，有时候，他对这三个方面都给予了同等的关注，然而，在另外一些情况下，则强调其中的某一方面或另一方面。对斯多葛主义来说，第三方面是最为重要的。就怀疑论的道德家们而言，他们强调的是伦理的解释方面，与此同时，道德虚伪的社会博弈（the social game）则遭到

^① “道德哲学”这一术语代表着涉及道德问题，或者以讨论这些问题为出发点抑或最终达到讨论目的的所有哲学研究。严格意义上的道德哲学是一项现代发明。传统道德哲学要么深植于形而上学，要么深植于政治学，或者深植于两者，并且，像解决严格意义上的道德问题一样，它们也处理认识论和心理学问题。

了挖苦式的谴责。^①在 17 世纪,归纳主义 - 演绎主义的程式则优势占尽。人们再也不会以教化 (paideia)^② 的单一形式来对待人性 (human nature) 中被认为是“固有的东西” (innate)。自从道德原则失去了其“想当然”的特征 (作为社会的先天或神性的命令) 以来,简单地聚焦于人们如何遵守 (道德) 已经远远不够了。这些原则自身必须拥有赖以为之的基础。人,及其所谓的“自然”的天资,似乎构成了这样的基础性程序的恰当基础。因此,道德原则、规范和美德通过来自于某种所谓的“人性”的构成成分的诸多演绎过程而得以推演。这就是从 2 “是” (Is) 推论出“应该” (Ought) 的路径,这是可以合法地引起怀疑的某种程序。的确,很难看出,道德价值或规范是如何从反感和吸引的本质中,或从如下陈述中推演出来的:即所有人都力图追求快乐,规避痛苦。因为驱使我们、吸引我们的,使我们感到快乐和痛苦的事物,是这样的东西,最起码,它们是由预先存在 (pre-existing) 的社会规范制度和规则 (包括道德的规范和规则) 共同决定的。

人类学的还原论 (自然主义的谬见) 早就指出,道德哲学的三个方面的关联已在遭到侵蚀,并最终会坍塌。自然主义的谬论并不是原因,而是是 - 应该 (Is - Ought) 关系问题的结果。传统演绎方法 (以如下的方式:“这是上帝的命令——你应该遵照上帝的指令”,或“这是最高的善,这些是至高的美德,你应当培养并实践这些美德”) 问题缠身,起码对那些最有洞见、当今现代的具有前瞻性眼光的思想家来说如此。事实上,不妨说,道德哲学的第一方面应对这一侵蚀“负责”。但无论什么原因,我们仍然面临着,或毋宁说,我们迄今为止正面临着这一侵蚀的结果。康德,我们现时代开拓性的道德哲学家,他完全关心的是道德哲学的第二个方面,即应该这一方面。他把道德哲学的第

① 正是道德哲学的解释方面顾及到了哲学模式的最大多样性。格言、谱系叙述、社会学的重建、分析的元伦理学和其他一些多样的形式可以完成同样的任务,并且,有时还能像一般的、无所不包的哲学理论那样,产生同样令人满意或悬而未决的结果。

② Paideia 一词是希腊文,译为教化,意为对灵魂的培育以及性格的形成,体现了古希腊的古典的教育思想与教育实际内容,包括文法、修辞及语言等。——译者注

一和第三方面都驱逐了出去,并分别将它们驱逐到政治-法哲学和人类学竞争之中了。如此就引来了黑格尔的嘲讽。黑格尔竭尽全力,把因阐释“是”(Is)而导致的一片混乱重新关联起来,毫无疑问,(在需要的标题下)“是”否定、保留(“扬弃”)了“应该”和所谓的“人性”。然而,黑格尔的解决方法并没有使世界(Weltlauf)的运行和谐起来,也没有逃脱道德虚无主义那些鼠辈们的尖刻批判。元伦理学,这个曾经兴盛高贵的人类追求的私生子,完全抛弃了道德哲学:针对“我们应该如何行事?”这一问题,它不仅不予以回答,而且连这一问题本身都是不成立的。

再重复一下:把道德哲学三方面凝结在一起的纽带遭到了消解,首先应当为此负责的是第一方面,即解释的方面。我们对所谓“人性”的看法已经经历了巨大的变换,人性的理论多种多样,并且彼此冲突,就像诸多道德规范、道德自律、道德原则、道德规则等等彼此相互不协调一样。虽然“主体间的建构”及其数种观点早已替代了先前的笛卡儿的理论,但有关人性的观点,在此即有关人的社会历史本质的观点,仍在裁决道德要求的事务中,在使某些(或从来就没有)道德要求成为真的方面,发挥着时隐时现的作用。此外,当(如果)面对着道德哲学的教育教化时,无论我们将人理解为语言的使用者、从事理性选择的数字电脑,或是致力于打破固有的、无意识的冲动与解决现实任务之间的平衡的斗争的自我,人性的观点都会产生巨大的差异。

什么是道德?何种规范是有效的规范,或反过来问这一问题,何种规范是有效的?何种美德是主要的美德?所有的传统道德哲学都对这些问题做了充分的回答,然而,除了柏拉图的答案具有突破性的现代意义之外,他们回答的方式不过都是概括性的。道德哲学的核心涉及道德规范和原则的应用,而且主要关注的是实践判断,善与恶相应的动机,感觉与情感以及道德特征,等等。在现代性中,除了像德国古典主义一样非常特殊之外,这一重心急剧地变换。“何种规范是有效的?”“规范的有效性,如果是全部的话,那么它们是如何建构起来

的?”“在什么样的基础上,我们进行道德判断?”,这些问题都是研究的重点。上述及其类似的问题,都可能被扩大至一点,即所有与道德哲学相关的问题,包括最为困难和困惑的问题,都被划归入背景性的,甚至是被取消了的问题。

然而,由德国古典主义,尤其是由歌德(Goethe)开启的这条道路(尽管不是前无古人的),并非毫无意义。在这一传统中,教化观念变得高度膨胀了起来。关注的核心是人所有的天资、协调能力的发展或自我发展,以及某种和谐性的人的特征的创造或自我创造。这一潜在的假设是,人的天资一旦在和谐中发展,就会变成美德(virtuous)的能力,这一能力愈益发展,在自由选择共同体中人们就愈益会彼此相互支持。尽管对各种传统主义进行彻底拒绝,并且没有伴之以用新规范来替换旧规范的做法指向了这一方向,但这还不是人的神化的理论。

应当在现代生活,而非在人的思想的内在发展逻辑中探求道德哲学的解释的、规范的和教育-教化的三方面之间的决定性的差异的根源。与此同时,将这一差异自身问题化是完全合法的。麦金太尔(MacIntyre)的这一命题,即现代道德哲学家对道德概念的使用完全脱离了语境,这或许是一种极端的观点,但是,这一命题并非是没有基础的。其核心在于,如果抬高道德哲学的某一方面,就会同时否定或拒绝其他两个方面;而且,这些理论会接着主张包括道德的所有主要问题,那么这些理论就提出一个错误的观点。但是,道德哲学的解释的、规范的和教育-教化的这三方面是否可以重新统一在一起呢?目前消解(decomposition)的社会背景是这一消解的充分原因吗?把道德哲学的三方面重新统一起来的努力是否将必然导致自我妄想(self-delusion)的形式?现在必须要重点强调这些问题,并提出这些问题,因为虽然有麦金太尔的悲观预期,但现在人们仍力图将道德哲学的三方面重新统一起来。在这一语境下,科尔伯格(Kohlberg)的名字一再被提起,这是由于他的理论已在最近引起了人们的注意,这主要归因于哈

贝马斯 (Habermas) 对科尔伯格的同情性理解。在科尔伯格看来,“是”和“应该”是在道德进化论的理论中被统一起来的。基于这一简单的看法,道德哲学的第一和第二方面相交融。不仅如此,在对儿童的道德发展观察的基础上,科尔伯格似乎从个体发育的进化推出了系统发生的 (Philogenetic)^① 进化。所以,道德哲学的第三方面恰好与整个理论相协调。然而,科尔伯格的自然主义的回答显然遭受到了哲学的原始论之苦。就是为什么费希肯 (Fischkin) 在科尔伯格的自然主义与伦理主体主义之间提出了他的第三立场 (tertium datur)。然而,在费希肯的道德理论中,由科尔伯格完满地统一起来的道德哲学的三方

^① 此处的 Philogenetic 可能是作者的笔误,估计是 phylogenetic。——译者注

面,似乎再次以一种相对的方式被分裂开了。^①

人们应该看一下哈贝马斯的案例研究,看一下哈贝马斯努力将道德哲学的三方面统一起来的尝试。由于我们提出这一主张是真的,即要求所有评论性的话语的正当性,因此,言语-行为理论和一般理性交往理论成功地沟通了“是”与“应该”之间的裂隙,而无须犯自然主义的错误。然而,道德哲学的第三方面显然不是哈贝马斯的理论所探讨的。普遍兴趣或普遍需求的理论是一种不堪一击的方法,它将道德行为者重新整合到道德的世界。哈贝马斯对所有类型的创作(poiesis)都极其怀疑,他把创作概念划归到“工具的”或“功能性的”理性领

^① 在解释重建的层面上,科尔伯格的理论(在《从是到应该》中提出来的)已然存在严重问题。系统发生(philogenetic)的重建并没有证明道德发展的第六个阶段的进化就晚于第五个阶段的进化。在与海因茨(Heinz)相似的案例中,将生命看得比财产重要,并将这一偏好奠基于一般的可估价的考虑之上,这并不是特别现代的。正如亚里士多德在《尼各马可伦理学》中所提出的,“所有明智的人都会那样做”。然而,我强烈怀疑,以科尔伯格所谓的道德发展的第五个阶段为特征的观点是否曾被亚里士多德时代的所有“明智的”人所理解,更不要说被他们提出了。确实,生命的价值并没有通过“首选的是财产”这一简单事实得以普遍化。然而,为偷取药物所做出的辩护(在著名的——或者臭名昭著的——海因茨案例中),强调“生命”价值的优先性,与“生命”价值的普遍化没有任何关系。在我看来,只有之于普遍主义的一个强烈的且值得称赞的偏见,可以赋予更高道德状态以更高的发展状态,而且,只有同样值得称赞的偏见可以将普遍主义归于那些根本不需要普遍主义的判断。让我再列举科尔伯格理论中一些额外的哲学上的幼稚的(观点)。诡辩总是冒险将道德行为转换为仅仅是认知的-投机的探求的语言。甚至在亚里士多德的时代,他也知道针对案例所做出的判断和针对行为所做出的判断,是两种不同的判断。科尔伯格选择的代表性案例,不存在任何真实的道德冲突,尽管他宣称将道德冲突的模型呈现了出来。另一个例子为海因茨困境提供了一个选择,并且也是一个真实的,而非推测的案例。1944年,一个名叫戈德伯格(Goldberger)的犹太匈牙利裔实业家,在盖世太保的压力下献出了自己的生命,为自己的工厂换来了合法的权利。如果他将自己的工厂合法地转让给Hermann-Goering Werke(一个坦克生产基地——译者注),那么,他就能活下来,他将可以自由地离开布达佩斯,前往瑞士。戈德伯格毫不犹豫地拒绝了 this 建议,他说,他宁愿去死,也不愿将自己的工厂转给Goering。他被驱逐出境,并在奥斯维辛集中营被毒气毒死。如今,如果我们严肃看待海因茨困境,那么我们应得出如下结论:戈德伯格并未达到第六个阶段,因为,如果他这样做的话,他将会选择活下来。然而,在我看来,这是一个道德上的错误判断。看来,科尔伯格论及的仅仅是道德选择和行为的领域,因为他相信,纯粹认知的解决方案过于简单。不仅如此,他将海因茨的案例作为正义的案例提了出来,然而,救某人的妻子一命还是盗取某人的财产这一困境,与正义绝对没有任何关系,除非我们将这一盗窃(偷盗药品的行为)理解为是对药剂师的吝啬、不人道或者贪婪所施加的惩罚。

域,这一怀疑使得哈贝马斯对一般的道德教化问题,尤其是对道德规范的应用的重大问题漠然处之。哈贝马斯或许是最后一位否认自己属于这样的哲学家群体的人,这些哲学家的确强调建立规范的问题而不是将这些规范应用于现实生活情境的问题。哈贝马斯经常重复如下观点,正义本身仍然是道德哲学的论题,而且重复他的其他观点,现代伦理学必须是重新建构性的,必须完全见证一点,即他要意识到他自己努力的限度,并意识到这一事实,在其理论中,他甚至看起来并没有装作解决了道德哲学的一切相关问题。⁵

至此,我面对的是现代道德哲学的两个趋向:第一个趋向涉及选择传统道德哲学的一个或另一个方面,将它提升至如下非此即彼的地位,要么是已经提出了所有道德问题的理由,要么是有意识地避免提出并回答所有这些道德问题,要么是自信,要么是顺从。第二个趋向涉及用一种前后一致的理论力图去统一这三个方面。然而,还存在着第三个趋向:即在确定而具体的情境中对某些问题的反思,而无须在内部连贯一致的道德理论框架中将这种分离反思的结果相互关联。第一个趋向或选择可以产生善的哲学,尤其是在它摆脱了自我欺骗的影响的前提下。然而,这一选择不可避免的局限性在于如下事实:即对诸如“我该如何行事”和“我应该如何生活”这样的问题,要么根本就难以提供任何答案,要么是,如果提供了答案,那么它们同样在形式主义和抽象的层次上表现为这样,即相当于阻止普通人获得任何相关或有意义的理解。第二个选择,正如在与科尔伯格那个例子的关系中所概要证实的那样,其在哲学上并不是可行的。第三个选择,对于作为问题的具体情境的道德选择而言,证明是富有哲学成果的,它提出了意识的层次,支持了研究过程,有助于道德敏感性(sensitivity)。道德哲学的所有这三个方面都充满着努力进行反思性探讨的精神,而不管是否涉及诸如父母的道德责任、人工受精的伦理意蕴、军备竞赛、艾滋病以及正在被讨论的人权问题。如果不是轻视这一途径的巨大潜力,那么就必须说,它并不是没有或不是某种真正的道德哲学。日常

智慧与哲学研究之间的波动,这一所从事的事业的根本,并不能替代道德哲学。不仅如此,善(good)和连贯一致的道德哲学可以为某种学说或思想提供一个坚实的基础,这样说的前提是,就上述而言,他们是认真地对待日常道德智慧的。

存在着第四种可能性吗?我们能否为现代道德哲学找到一个具体的例子呢?它能够包括传统道德哲学的解释的、规范的和教育-教化⁶的方面,而无须抬高其中的某一方面,从而贬低其他方面,也无须在某个单一的理论观点中将这三个方面统一起来。我将在下文中尽力准确地考察这一点。

我把这一研究项目称为一个完整的《道德理论》。道德理论是一种哲学规划,但并非是完全的规划。这一理论要分三次来探讨道德问题,每一次都来自于道德哲学的三个不同方面的其中之一观点。我把第一部分称为(它与本书相一致)《一般伦理学》,把第二部分称为《道德哲学》,把第三部分称为《行为理论》^①。第一部分的特征表现为解释的方法(包括系谱学或“重构”),第二部分的特征表现为规范的方法,第三部分的特征表现为教化的方法。这一划分并不意味着要从第一部分中排除“应该”问题和“教化”问题,从第二部分中排除重构的方法和教化的方法,从第三部分中排除重构方法和严格的规范方法。所以,要区分的首先是方法问题,而非主体问题。的确,方法确定了重点。第一部分所强调的是解释问题,第二部分强调的是规范要求,第三部分强调的则是教化和矫正。同样,第一部分主要论及的是元伦理学、社会学问题和历史问题,第二部分主要探讨的是历史的、具体的、先验存在的道德哲学,第三部分论及的是人格(personality)问题。三部分中的核心是《道德哲学》,因为正是那里所探讨的特殊的道德哲学的观点阐释了所有的三方面。然而,正是《一般伦理学》和《行为理论》才将确保《道德哲学》的真实性。《一般伦理学》赋予了在历

^① 后来赫勒在写作第三部分,即《行为理论》时,把这一部分重新命名为《个性伦理学》,参见 *An Ethics of Personality*, Blackwell Published Ltd, 1996。——译者注

史的记忆中留下了印迹的那些经验和概念以生机。在依赖于对过去和现在的主体间的回忆的同时,它讲述的是那些重要的故事。正因如此,《行为理论》则将被置于当代的日常经验之中。

重复一下,一般伦理学(*general ethics*)、道德哲学(*moral philosophy*)和行为理论(*theory of conduct*)是同一目标的三个方面。这一目标可以指的是同一个,并且仅当整个研究的过程中提出和回答的是同一个关键的问题。可以证明,这一计划的三部分是一个整体的三方面,当且仅当,除这三部分合在一起,并一起行动之外,谁也不能回答这一关键问题。的确,存在着这样的一个关键性的问题,我通过整体的研究提出该问题,并试图回答这一问题。对这个问题的完整回答只有将这三部分合在一起,相互协调一致才能做到。所提出的这个基本问题如下:“好人存在——他们何以可能?”^①在第一部分,将会从理论理性的立场(也即参与观察者的立场)来回答这一问题,在第二部分将会从实践理性的立场(也即当代世界的参与成员的立场)来回答该问题,在第三部分,将会从人类个体作为一个整体的立场(也即追求善的生活的个体的立场)来回答这个问题。这一区分重新阐明了早已强调的,一方面相对于一般伦理学,另一方面相对于行为理论而言的道德哲学的重要性。重构的显现以及述说的叙事,都是通过并为了我们现代世界的参与者实现的,与此同时,由行为理论所要回答的“整体的人

^① 科特·拜尔(Kurt Baier)在其著名的《道德观点》(*The Moral Point of View*)中认为,相较于询问“我们为什么是道德的?”我们更应该问的是“我们为什么不是道德的?”如果这些是仅有的可用选择,我将毫不犹豫地跟随拜尔的脚步。显然,“我们为什么是道德的?”这个问题,是无法得到回答的,正如我们为什么应该是道德的这个无法得到回答一样。在道德讨论中这是理所当然的事。这正是为什么图尔敏(Toulmin)建议[在《理性在伦理学中的地位》(*The Place of Reason in Ethics*)一书中提出],将诸如“为什么一个人应该做正确的事情?”等被称为“限定性的问题”归类到宗教领域的原因,在宗教领域它们能够得到恰当的回答(“因为这是上帝的旨意”,等等)。然而,对于道德哲学中主要的有待解释的话语必须是对道德规则的违反(“我们为什么不是我们应该是的样子?”)这种观点的认同,并没有规避拜尔试图规避的那个陷阱:也即是,决定论的问题。我确信,如果我们将“好人存在——他们何以可能?”这一疑问,当作道德哲学的主要问题的话,那么我们就没有必要进入宗教领域而从哲学上回答这个问题,而且,我们应该同时使道德哲学摆脱决定论的纠缠。

类个体”同时也是现代社会状况的参与者。然而,三种不同的方法要求三种明显不同的话语形式。在《一般伦理学》中,话语主要是**理论性的**,在道德哲学中则是**真正的实践话语**,而在行为理论中,在卡斯托利亚蒂斯(Castoriadis)使用该概念的意义上,其话语则可以被称为**阐明**。

“好人存在——他们何以可能?”这一问题是并且已经是道德哲学的根本问题,不管这一问题本身是否总是被分开来讨论。如果没有这一设定:起码存在着一些“好人”,那么无论怎样,道德哲学的研究将无任何意义。无论人们是否相信规范是神圣的,或规范是由神圣的司法所授予的,或是否相信它们代表的是纯粹的便利或习俗,规范和价值都不能被视为是有效的,除非有人确证这些规范和价值,就像它们不能被视为是道德的,除非至少有一些人注意到它们,这些人将这些规范和价值视为是道德的,并因而对之加以关注。总之,如果没有(至少不言而喻)“好人存在”这样的陈述假设,那么将不可能有道德哲学。纵然犬儒主义者也多进行这样的设定。犬儒主义者可能争辩说,好人是懦夫,或愚蠢,或无知,或者说好人无助于社会进步,等等,然而,即使他们或许也不否认“好人存在”这一说法的真实性。当然,道德哲学家可以,也的确对有关善良的独特解释,对其**真实的、明显的、本质上善**的特征给出这样的判断。但为了阐释道德哲学,他们必假定,事实上,如果仅仅只有少数几个,但本质上的好人的确存在,而且⁸他们就是这样的好人。当然,对善良阐释的变化是非常有限的。一定程度上,社会所认可的这种或那种文化遗产,其中存在的是那些“好人”极易认同的各种不同的**基本美德**及其行为。纵然那些实证主义者,他们对由“是的句子”推出“应该的句子”非常恼火,但他们也不情愿地认可这一明显的,也即所谓的“好(人存在)的句子”可真可假。

那些希望找到一个支持而非反对道德案例的哲学家们——即便他们找到了一个反对善良、特殊道德的**独特理解**的案例——极为严肃地对待“好人何以可能”这样的问题。对这一问题有各种不同的回答。某些夸张性的回答或许甚至声称,所存在的答案之多就像道德哲学家

之多一样。在我看来,现在必须再次提出这一问题,但这次是以两种明显不同的方式提出。我也相信,必须提供与这一问题的回答不相关的两种独立的思想。第一个问题是一个老问题,也是一个普遍性的问题,其问题总是一样的:“好人存在——他们何以可能?”第二个问题是具体的,因而也是某个普遍模式的特殊化,其问题是:“好人现在存在着——他们现在何以可能?”

如果仅仅只有道德规范、美德和观念的内容在现代性中经历了变化,那么重新提出这一问题将既非相关的,也非合理的。的确,道德规范、美德和观念的内容总是变化的——它们在形式上总是各不相同,并在当代传统和现代社会中仍然如此。另一方面,在价值,甚至美德的内容中,在某种和同样的文化传统中,或甚至在为我们所知的各种文化中,确定它们的限度并不是一件特别困难的事情。在此方面,我们的社会也毫不例外。因此,重新提出这一问题(并回答)的合法性的缘由并不在于内容的改变,而在于结构的变化。总而言之,人们可以区分道德的两种基本结构变化。第一种发生于对3000年前文明世界中的人类行为中的羞耻规范与意识规范的区分。第二种伴随着同时发生于我们这个时代最近逝去岁月中的道德的普遍化、多元化和个体化。道德哲学(一般而言,即哲学)的诞生归之于第一种文化变迁。“好人存在——他们何以可能?”这一问题得以最终提出正是由于这种结构变化。好人现在存在着——这足以证明他们的存在现在是可能的。但他们现在是何以可能的呢?在我看来,这一问题的答案不仅来自于上述任何一个特殊的回答,而且来自于所有这些回答的综合。恰恰是由于道德结构在现代性中已经发生了变化,而且它仍处于变化的过程之中,所以,答案就必须被有意识地定位在已经发生的结构转型的现代世界中:必须将它确定在这一世界中,其中,道德结构是围绕着普遍化、多元化和个体化而日益形成的。

如下这一点听起来似乎有点奇怪,即除了多元化和个体化之外,作为特殊和具体的道德结构是围绕着普遍化而形成的。然而,从定义

看,由于由各种道德所共享的现代道德的这些特征在经验上是普遍性的,而且所有那些已经区分了意识规范和羞耻规范的道德所共有的现代道德的特征在经验上都是一般性的,所以,现代结构所独有的普遍性在经验上并非是普遍的,也不是经验上的一般性。经验的普遍性和经验的一般性是由现代规范的普遍性所担当的要求。显然,规范的普遍性在经验上并不能回溯性地被一般化或普遍化。但却可以预期性地践行这一要求。对这一要求的践行是可以的,但并非必然。建构或重构某种纯粹的道德进展,通过某种内在逻辑,并被推向目前的“最高阶段”,或称之为普遍化的道德的复杂化(sophistication),这是一种遮蔽而非揭示新道德结构的双重性的元叙事。这一结构的初始双重性或“辩证法”彻底打开了两种走向终结显现的对立可能性。我们可以非常明确地说,对新结构的把握可以至此,它打开了一个更崇高,而更少压抑的道德世界,但它也改变了道德世界的方向,它摧毁了人类历史以来的最伟大的道德成就,这一成就与道德的首要结构变化相关联。我们并不能确定当前有关第二个道德结构的变迁,是否会使“最高的”、可能的道德进展具体化,或为史无前例的倒退铺平了道路。这就是为什么必须在具体情境中来讨论当代道德问题的迫切理由了。现在好人何以可能,这一问题的可能性并不能用一般的概念来回答:这一问题本身要求具体的回答。这样的自我限定听起来似乎不值得用所谓的哲学来探讨,哲学因其在永恒的相下(sub specie aeternitatis)

¹⁰ 思辨而自豪。但存在着超越我们历史意识的永恒性吗?这是一个更富诗意的问题,而且也是一个必须面对的问题。我自己的回答很明确:在这一研究的框架内,根本就不存在视域之外的永恒性;或更准确地说,我对这个问题的回答似乎是,在我们的历史意识的视域之外,根本就不存在永恒性。

作为《道德理论》的第一部分,《一般伦理学》概要地回答了如下基本问题:“好人存在,他们究竟何以可能?”对这一问题的考察如下:“什么样的导致了应该?”,或不如说,“什么样的的是应该?”如上所

述,实践理性及其所有意义,将是理论理性的主题内容。如果正在讨论道德问题或道德结构,甚至在它们都是以往岁月的问题或结构之时,那么一个人则永远不可能是一个彻底的局外人。这合乎道理,因为在经验上存在着某些普遍的道德趋向,以及我们与这些前现代道德结构共享的道德内容与形式。不仅如此,如果仅仅从其一般性的视角,而非从具体的特征及其趋向来看,那么我们的道德世界只是被一般伦理学所理解、解释和重构的三者中的一个独特结构。应当注意的是,我们应该如何行事,以及我们应该如何生活,这样的问题并不会在第一部分的框架内被提出来。这就是为什么我斗胆用“一般伦理学”概念的原因了。一般伦理学是某种道德理论,而非特有的道德哲学,因为它主要建立在由社会科学所提供的知识的具体化的基础之上。至少,某些著名的社会学者在对一般伦理学的问题域的研究上已取得不小的进展,就像某些思想家仍停留于后古典哲学的领域一样。自然而然地,我在此想到了涂尔干(Durkheim)和韦伯(Weber),以及他们所奠基的传统。尽管涂尔干和韦伯在理论建构和理论观点之间存在着主要差异,但他们二人都强调解释和观察的视角,都意识到了这样的一种立场并非道德哲学的态度,而且它也不能替代后者。韦伯和涂尔干一起提出了两个问题,(1)“什么是一般的道德,而且如果当人们一般依据道德而行事的时候,那么人们会干什么?”(2)“什么样的历史变迁发生在特殊的历史关键时刻,以及道德世界与其他领域相区别的趋向是什么?”在涂尔干和韦伯的著作中,通过理论并置,或通过叙事,这一对比反差更为明显,由于涂尔干和韦伯的不懈研究,证明这一对比反差的实践取得了突出的成就。

自从韦伯和涂尔干的那个时代以来,无论是否被称为一般伦理学,都已经打开了一个理论研究的新世界。人们已经发现了我们过去完全漠视的细微的结构变化,并揭示了我们先辈们道德态度的证据,而且,通过我们当前存在的起源叙事,我们自己的存在已经得到了令人吃惊的新阐释。只要提一下埃利亚斯(Elias)、福柯(Foucault)、阿里¹¹

斯(Aries)和卢曼(Luhmann),看一下这一领域已经发生的巨大变化就足够了。虽然如此,在道德理论的目标领域中,必须把解释-观察的方面置于一般性的层面上。一般伦理学是某种哲学语言游戏,它必须融合元伦理、规范、重构、系谱学的话语,并将它们融入某个固有的方法之中。

一般伦理学的开端必须要讨论一般的“人的境况”(human condition),以及道德是其中最具决定性的方面。然而,“人的境况”这一问题将会重新出现在道德哲学和行为理论之中。正因为如上所述,我将对“我们应该如何行事?”这一问题提供一个具体的回答,所以,道德哲学必须反思我们当今共享的独特的**人的境况**。人们并不能提出并回答“我们该怎么办?”或“我们应该如何行事?”这一问题,除非人们就是我们都共享了独特的**人的境况**的参与者。不仅如此,为了提出并回答这一核心问题,我们必须确定这一独特的人的境况都是什么。所谓的“现在是”的内容必须被作为境况和具体情境,而不是作为一个充分条件,以便确定对“我们应该如何行事?”这一问题的回答。最后,《行为理论》一书的开头必须要第三次面对“人的境况”这个问题。在那里,人的境况问题必须被视为一般的人的境况与现时代特殊的人的境况的辩证统一。第一部分的“背景”本质上是历史的和社会学的;第三部分的“背景”本质上是心理学和美学的。然而,第一部分的**标题并非**是历史的,也不是社会学的,第三部分的**标题**也不是心理学和美学的。行为理论在现代性中刚获得了相对的独立性,它是道德哲学的一方面,就像一般伦理在同样程度上的那样。然而,与一般伦理相反,行为理论的探讨必须只能在当代世界的参与者的视野下进行,就像道德哲学那样。但在道德哲学中,至少从一开始,我们仅仅设定,要探讨的那些存在及其正在研究的行为共享了一个同样的世界。在行为理论中,我们早已预设,在所分享的同一片领域之上,这几个部分也都共同致

¹² 力于对善的探讨。因此,道德哲学的最终结果也是行为理论的起点。当个体从生活中获得尽可能多的欢乐时,他们如何能达到他们所致力

于的应该?——这是一个只能在教育/自我教育,矫正/自我矫正中得到回答的特殊问题。在我看来,在这一方面,我们可以从斯多葛主义和伊壁鸠鲁主义的哲学传统那里获得灵感。当然,斯多葛主义和伊壁鸠鲁主义都不能用对现代世界解释的理论,或用善的行为规范来否定现代世界。然而,它们可以为我们提供一个引导我们过一种善的生活的方向,或许,甚至比以往任何时候都更是如此。如果的确可以在单线的进步发展,也即在现代结构中实现了固有目标发展的基础上来看待现代道德结构,如果我们相信,一般而言,已经实现了同时发生的道德的普遍化、个体化和多元化,那么斯多葛主义和伊壁鸠鲁主义的道德哲学的确已经完全过时了。然而,由于我并不认可这一简单的道德进步的乐观主义,虽然我相信,道德进步是在现代道德结构中开启的,是我们应当把握的一个明显可能性,但我还是要强调如下一点的重要性,即重新赋予斯多葛主义和伊壁鸠鲁主义传统以新的活力,就像重新给予所有的思辨,包括我自己的思考,以及规范的建立以新的活力一样。男人与女人,我们这个世界的居民,生活与恐惧、欲望与痛苦,我们是道德规范、道德话语和道德义务的承载者和载体;因而,我们是道德哲学的主角。没有我们的践行,(道德)规范终将黯淡无光。

第一章 人的境况

所有那些思考道德问题的人都试图发现,为什么有些人是坏的、邪恶的,而另一些人则在理智上是善的,甚至是具有美德的;不仅如此,为什么好人和恶人在数量上都远不如那些既非好人也非坏人,但有时行为得体,有时则行事不当的人那样多。这一简单、平常的观察使人们对“人性”感到好奇,关于人性的认识或许可以提供某种解释。有意义的世界观总是唾手可得,它对这种理解提供了基本的概念线索。例如,了解到如下一点就足够了:“人”的出生伴随着难以驾驭的激情,人被认为是有罪的,或自我保护的本能驱使着人们追求将自己的利益凌驾于其他一切之上。这一类似的、涵盖性的解释使我们知道,甚至那些知道什么是善的人也难以践行善。哲学通常将这最简单的日常问题提升至高度的思辨层面。在本书中情况也同样如此。无论道德是“来自于”本性(nature)还是与之相矛盾,这都是任何道德哲学难以规避的问题。如果我们的探讨处于现代哲学的这一复杂的方法论观念的表面,那么这同一个“天真”的问题仍停留于表面。这合乎道理,因为如果不首先形成一种“人性”理论,而无论“人性”这一合成词的内容是什么,那么“好人何以可能”这一问题甚至是难以讨论的,更不要说回答了。

就所谓的“人性”与伦理学之间的直接关系而言,已经数次穷尽了

所有的四种逻辑可能性,每一次都是以不同的综合方式。第一个回答如下,人性是恶(坏)的,它阻止人们成为善的(德行的):换句话说,尽管我们本性(是恶的),但我们却是善的。第二个回答认为,人性是善的,因而,它有助于人们成为善和德行的,所以,我们是善的就与我们的本性是一致的。然而,这里与本性不同的另类东西必须要对所有的恶负责;“社会”、“文明”,甚至规范(包括道德规范)都竞相成为恶行(malefactor)的代名词。在第三个回答看来,人性是道德中立的,它既可以成为善的,也可以成为恶的原材料。但在这里,某些与本质不同的另类东西,必须再次为这一好的和恶的结果担责。法律、习惯、知识和无知都是这一观点中的矛盾产物的相关代表。第四种观点认为,人性中既有好的,也有恶的习性;其中有些好的禀赋有助于我们成为善和德性的,而有些则会阻碍我们成为善和德性的。这些逻辑可能性的列表,尽管其明显空洞无物,但它还是意味着如下内容:它意味着对道德的纯粹理性解释显然是过头了。苏格拉底信条的鼓吹者,他们根据这一信条,认为知道善的人将会行善(恶是无知的),只有他们才会被称为理性主义者。道德进步的理性主义目标并不过头:除了第一个回答之外,其他的几个回答至少都允许对(道德)目标进行理性主义的解释。

“人性”问题原始地看是本体论的:与“人性”的相关伦理预设了人性知识。这一日常态度的朴素的本体论在哲学上必须被反思阐释的本体论(形而上学)所替代。在朴素的日常本体论中,“人性”的复合所指,就像它需要日常解释的目的那样明显(例如,在把这一概念用作辩解的情形中,正如在“他只能如此了”的断言之中,这就是“人性”)。在哲学中,尽管如此,但其所指应该使之清晰化,而且通常如此。然而,纵然是哲学中的新手也意识到,“人性”这一复合范畴的所指在不同的哲学体系中并不完全相同。这一范畴的延伸意义各不相同,这是因为被某些理论视为“人性”部分的现象被其他现象排除出去了。但与之相比,还是有更多的延伸意义。对“人性”某种构成成分的

不同解释,本身就是所指(含义)上的变化,即使这一范畴的外延仍保持不变。如果人们是在亚里士多德、斯宾诺莎(Spinozian)、康德、黑格尔和马克思的哲学构架内来提及“人性”,那么在每一个具体情况下,并不简单地意味着同样的事情。理性究竟属于“本质”还是不属于“本质”?“本质”是否包括了所有人的与生俱来的习性,除此之外别无其他,或者,仅仅是某些特殊的天生习性,除此之外别无其他,抑或,既包括某些与生俱来的又包括某些习得的(acquired)习性?当哲学家们把人性描述为“一切都是与生俱来的”时,他们是否还记得他们拥有例如肺这样的器官?或者,他们是否只记得那些与生俱来的,被认为是激励人的习性?何种习得的习性属于“人性”? (例如,亚里士多德说,所有城邦都共享的东西就是人性),“人性”是否是所有人共有的?或者说,是否“天生地”存在着各种不同种类的人?是否存在着独特的“男性本性”和独特的“女性本性”?奴隶和自由人是否分享共同的“本性”?不同的种族是否享有同样的“本性”,而且,他们对“本性”的享有是完全的,还是部分的?“人性”是“自然”(nature)的一部分,还是被理解为与自然相并列?“人性”是观察“自然”(Nature)宏大世界的缩影吗?“人性”是否是某种内在的东西,它与“外在的自然”相对立吗?文化与“人性”相等同,或者,它是某种“另类”,是“人性”的对立面?在与此问题的关联中,为了使事情更为复杂,所指内容在同样的哲学中可能会在扩展中有所转换或改变。

在每一种独特的哲学中,这一所指的变化都内在地与作为整体的理论目标交织在一起。例如,人们是如何回答这样的问题的:人性是否是始终如一的,还是随时代而变化?人性是如何以及在何种程度上是随时代而变化的?什么样的事例发生和干预会改变“人性”——“持续的进步”、“发明”、“契约”、“文化”、“培育”、“理性”?所有这些能改变“人性”吗?有些可以吗?还是说,根本就没有呢?是否“人性”中的某些成分是静止的,而其他的成分则趋于变化,并因而是充满活力的,或是可变的?是否正是这一静止的或可变动的成分,从道德

哲学的视角看更为关键?

或者是这样:依据本质,人是群居性的,还是“个体主义的”;是利他主义的,还是自我主义的;是富有同情心的,还是攻击性的?

抑或是这样:人性是看不见的整体?它是否“包括”两部分,如“心灵与肉体”,或“精神与肉体”?或者,它是否包括了三部分,如“精神—肉体—心灵”,“认知—情感—意愿”,或者“本我—自我—超我”?如果人“包括”了两部分,或最终包括三部分,如果这样,那么其中的哪一部分要为恶担责,而哪一部分向善开放呢?“肉体”是在世恶的源泉吗?或者,它是精神的好奇吗?以更形象的视野看,无意识的冲动是否驱使我们走向被禁止的地方,抑或是恶魔将恶置入到我们的头脑之中?

或许是这样的情形:何者是“人性”最为关键的、核心的组成成分——社会性、我思、工作、语言、交流吗?什么是“我们”与“我们的本性”之间的关系——压抑、自我发展、有选择的调控、接受、拒绝、自由放任?“我们”与“我们的本性”之间的关系应该是怎样的?

也许是这样的:我们与另一个人的“本性”之间的关系是怎样呢?与其他人的交流和交往是不同的“人性”之间的交往吗?或者说,我是否仅仅是这样的人类个体,我与他的关系类似“人性”之间的关系,或类似于口头说所谓的“内在自然”的关系,而其他则只是某个“外在自然”的一部分或全部?如果其内心世界是外在于我的,那么我与其他人的“内在自然”的关系是怎么样的?我对外在的人性的态度是如何不同于我对我自己的“内在自然”的态度的呢?

社会是如何融入这一画面的呢?如果人们将“社会”与“自然”并列,人们应该解释我们是如何生活在社会之中的,而非是在“自然的状态”之中,与此同时,人们应该将“人”的“自然部分”重新融入一般的自然之中。但这里,我们面对的是怎样的自然呢?是一种内含了精神的自然,一种崇高沉思的对象吗?是一种被想象为结构完好的自然吗?或者说,是一种必须控制和征服的自然,一种拥有物质生产方式

的不可穷尽的储备室,一种被动的工具化目标?作为一种备选,人们可以设计一种模型,例如由三个圆构成的模型。中间的那个圆代表社会,右边的那个圆代表“内在自然”,左边的那个圆代表“外在自然”。代表社会的那个圆横切其他两个圆,并使一点得以显现,即这两个自然的某一部分都已被社会化了,而其他部分则并未被社会化,或还未达及同样的程度。显然,这是一种与“进步”观相关联的历史模式。选择性地看,如果人们根据定义,把“人性”设想为社会的,把人的个体设想为仅仅是所谓的系统的“社会”的次单元,那么留给我们的则是两个圆的模型,一个圆代表了社会,另一个代表了“外在自然”。这样的模型只能与进步、倒退和外在重复之类的观念相融合,一切都围绕着“恒定性”而转。

在这一点上,我不再对“人性”进行滑稽的考察了。显然,有一点非常清楚,即“人性”概念是多形态的(polymorphic)、模糊的,并承载了次属的含义。¹⁷“人性”是某种隐喻,它可以指代主要的三种理论立场,每一种都不相同。根据第一种观点,人性是“自然”(Nature)系统的子系统;根据第二种观点,人性是“社会”(Society)系统的子系统;根据第三种观点,人性是上述两种主要系统的结合。由于我完全拒绝了前两种论点,并认为第三种论点与片面的进化论理论难解地纠缠在一起,所以,我更愿意彻底消除“人性”这一概念,而代之以我称作“人的境况”这一概念。但是,用“人的境况”来替代“人性”并非仅仅源于上述考虑。尽管这个词仍旧是隐喻,但它还是具有自身的传统的,拥有不同的色彩。把“人的境况”与古老的“人的命运”(human destiny)相联系,对于这一发现而言并不需要饶舌费力地去辩明。然而,“人性”这一概念引发了纯粹被动性的想象(“根据本质的生活”),或不如说,引发了战事的想象(征服、受控制,或如马克思所言:“突破自然的界限”),人的命运这一概念引发了“注定为某种东西”的想象,或不如说,引发了“听从命运的安排”的想象。

这一章我将从如下的观察开始,即我们通常开始提出有关“人性”

的问题时是在这样的時候,当我们想确定,为什么某些人是恶的,而另一些人则是非常善的,而且想知道,为什么好人和坏人在数量上远远少于那些非好非坏的人,这些人的行为时而恰当得体,时而不当。我马上会补充说,哲学家们会用滔滔不绝的狡辩来重新表述这一问题。“人性”的每一方面或每一部分的问题,这些哲学家都对之进行了探究,在此方面,“人性”借其自身之力,已经成为研究的主体。在这一探究其构成成分,并试图建构起关联的过程中,最初研究的焦点清晰明了,即有待解释的概念(explicandum)不再是“人”的道德行为。自然地,“人的境况”概念也不能免于这样的命运。马克思的“一般本质”(generic essence)的本体论,或海德格尔(Heidegger)的此在(Dasein)的存在论(二者都是对“人的境况”,而不是对“人性”的解释)都是有关的案例。为了使我的观点更清晰,我希望对“人的境况”做如下的解释,希望它能为“好人何以可能?”这个问题的提出及其回答提供一个本体论的背景。汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)早就对此给予了一个有力的解释。我对此表示深深的感谢,虽然我从不同视角提出了这一基本问题,因而希望我能给出不同的答案。我相信,通过我们的研究,如果我们牢记基本的有待解释的概念,那么将会证明,“人的境况”这一概念是一个远比“人性”概念更好、更可靠的隐喻。

地球上人的生命是自我驯化(self-domestication)的结果。在考古学家看来,将“人”与“动物”区分开来的分界线历经了数百万年。“数百万年”并非是人的时间,因为我们并不能与这样的时间相关联:它可以被推测,但不能被想象。人的时间是历史时间。在自我驯化这一时期,本能的规范被社会规范所替代。当这一替代完成之后,“人的境况”开始了,或用另一种方式说,在其抽象的不定性中,社会规范就是人的境况,因为它既规定了“人的境况”的潜能,也规定了“人的境况”的限度——也即人自身的潜能及其有限性。由于社会规范是自我创造的(人是自我驯化的),因此,一切独特的社会规范都是可以被其他的规范所改变和替代的。社会规范经历了结构转型。虽然如此,由于

“人的境况”在其抽象的不确定性上相当于社会规范,因此,阐明所有这些社会规范就超越了这一条件的限度。

我们将永远不可能了解史前的智人(homo sapiens)的社会生活。因此,接下来的内容并不是建立在经验证据的基础上,而是想对“人的境况”的界定给予解释。

人(humans)绝不是野兽,或者说,人不是发泄其“野蛮本能”的野蛮人。正是如下意义上,他们才是人,即他们的行为及其交往并非受其本能所控制。^① 历史与我们“本性”的所谓“人性化”的过程毫无关

^① 在我(本书作者 Agnes Heller)的《论本能》(On Instincts)一书中,我已对这一问题进行了详细探讨。

联。我们不可能比成为人更人性化。^①人们所假定的“内在自然的界限”“由于文明”的原因已经慢慢地后退了,这一看法是在“外在自然界限的突破”的过程基础上形成的空洞的类比。建立在这一类比基础上的观念认为,日益增强的“自然”(nature)的控制所伴随的是对所谓的“人性”的日益增强的调控。当今天的人们发现,在我们的社会中被

① “更人性化”可以表示为“更人道的”。然而,“人道的”标准是什么呢?“人道的”是一个极具评价性的术语,并且“人道”的标准是变化的。除此以外,恰恰是“人道”的某些深植于当代“历史意识”中的普遍标准做出裁决或者做出了判断性的比较,这否认而非确认了“我们内在本性越发人性化”这一主题。谁是更加“人道的”,是澳大利亚的土著人,还是那些将他们看作是野生动物而到处追杀他们的现代人呢?

然而,哪个社会、哪个时代或者哪种性别“与本性更为接近”这个问题,是另一个源于并支持“人性”这一隐喻的自相矛盾的问题。女人被假定为比男人“与本性更为接近”。[甚至阿多诺(Adorno)也坚信这一点。]这一假定意味着什么呢?在现代性中,在一个合理化的框架中,女人显然并没有也被置于仅仅执行工具行为的位置上,并且,人们能够提出如下建议:她们自身传统的某些事物使她们在发展纯粹工具主义的态度上感到不安。但是,如果这是真实的,那么这是一种特殊文化直面另一种文化的问题,而不是“本性”面对“文明”的问题。宝玉,作为中国经典小说《红楼梦》的男主角,反复(以作者曹雪芹的代言人的身份)让我们确信:女人是纯洁的、有教养的和聪明的,而男人则是粗鲁的野蛮人。那么,在他看来,男人是“与本性更为接近”的人,并且这并不是一种赞美。

更进一步说,我们为什么应该认可下述观念:即身体的力量比智力的力量“更为本性”?恰恰是智力的力量而非身体的力量使我们人类在自然选择的过程中成为动物王国的主人。如果仅考虑到我们的起源的话,那么我们可以得出如下结论:“知识的力量”和身体的力量与所谓的“本质”或者“人的本性”一样接近,或者,如果你希望那样的话,也是一样疏远的。

针对现代人的“去自然化”或“去感性化”所展开的争论指向那些真正的问题。我们不应该破坏环境,破坏我们的“栖息地”,我们不应该逆转现代发展,这些都意味着各种各样的人类感性的显现,这看来是合理的,也是至关重要的。然而,不管怎样,前者与后者都和人类的“去自然化”毫无关系。为什么我们感性的充分发展将是“自然的”呢?

这一种类的类推来自于为进步提供了某种阐释的历史哲学。与之相反,诸如埃利亚斯(在《文明的进程》中)和福柯(在《规训与惩罚》和《性经验史》中)这样的怀疑论者和反历史主义者,他们关注的是考察控制的类型,确实,在启蒙时代之后这在数量上确实增加了。埃利亚斯和福柯都没有宣称,人的肉体(或灵魂)在现时代被置于较大的压力之下;毋宁说,他们对权力的技术和控制模式进行了分析。纵然如此,即使不考虑如下这一点,即强调压抑的增加、抑或知识作为权力的控制的增加,这种陈述也没有考虑到“人性化”。众所周知,弗洛伊德、海德格尔、尼采(Nietzsche)曾经讲过相似但并非完全相同的故事。在如下这一点上,我将反历史主义的成果融入自己的立场:我与反历史主义传统共享这一观点,即,同样相同的距离。另一方面,就如下这一点而言,我认同历史哲学的传统:我确信存在实际发展阶段并且存在能够被合法地称作“更好的”控制及自我控制的模式。

禁止的行为,在其他的社会中,主要是在部落群体中是被允许的时候,他们把这一现象归因于缺乏社会控制,并把这一现象与低层次的人性化相等同。然而,这一看法通常不过是对如下这一同样重要的事实的漠视,这一事实就是,在我们的文明中被允许的某些行为,也在某个或另一个部落社会中受到控制。因此,这是一种回溯性的判断,而非一种事实的观察,它提出了某种单线的或进步的“人性化”的副本。由此,我并不否认,人的巨大潜能的确是在各种不同的文明历史过程中得以发展起来的。我所反对的只是把这一发展描述为“内在自然的界限的突破”或者描述为“人的本性的社会化”。

19 新生婴儿并不是“自然的一小片”。婴儿一般的遗传而来的天资是某种自我驯化的产物:我们生来就是人类的婴儿,那是因为社会规范替代了本能规范。人类的婴儿因在“社会中生活”而被程序化了(programmed):她或他本身就具有说、工作和做事(不仅是行为)的天资,具有适应社会规范的天资。不仅是大脑本身,而且包括全部器官都被程序化了。新生的婴儿也不是社会的“一小片”。他在社会中发展成为一个完整的人,但他并不能通过生为人类的某个婴儿这一简单的事实而创造或再造社会。婴儿除非是在社会之中,或是通过社会而被抚养大,否则并不会“成熟”为某个社会存在。因此,新生儿既非“自然的”,也非“社会的”,而是凭借自身力量自成一个独立的系统。

我们是人,那是由于我们生来就拥有“人的程序”,是由于我们是在人之中,是通过人,而且是在伴随着人,并在与人的交往中被抚养长大的。我们首先通过逐渐了解,并实践社会规范及社会准则而成为既定社会中的一员。社会规范推进并塑造着我们的思维、行动和行为。当然,我们不仅了解社会规范,而且,这一了解处于这些规范的框架之中,并在这些规范的指导之下进行。“知道什么”,并且“知道为什么”,由于这些都根植于语言、风俗和人类加工品之中,由于它们都是受话语、行为和交往调节的,所以它们就提供了我们个体经验的视域。因此,凡是我们所指的后天的(个人的经验)一切东西都是如下两种先

天之物相结合的结果：先天的遗传之物与先天的社会之物（这二者都是先于经验的“给定”之物）。然而，两种先天之物的统一体并非总会产生。根据我的假设，社会越复杂，如此完整的统一体就越是例外，而非规则的。个人的生活经验视域拓展得越宽广，某种先天的遗传潜能表现得就越大；潜能表现得越多维，这些全部的潜能就越不适应严格而具体的规范。正是两种先天之物的不完全的“衔接”这一问题，才引起了对“人性”的探讨。 20

每个人都是一般的先天遗传的案例。但是，每个人都是独一无二的；每个婴儿生来都是独特的、个体的和先天遗传的；根本就不存在两个完全一样的个体，甚至对于一对相同的双胞胎也是如此。同样，也不存在两个完全相同的社会，甚至小型的狩猎-集合体的队伍也是如此。

每个人都是通过偶然性的诞生而被抛入到某个独特的社会之中的。通过某一个人的祖先而孕育出的某个先天的独特个体，其本身就是偶然性的。这个人被抛入到这个或那个先天的社会中也同样是偶然性的。在某个胚胎的基因形成中，并不存在其注定“被抛入到”某个先天的特定社会之中的情形；只不过，个体注定是被抛入到某个先天的社会中的。因此，作为偶然性的命运是双重性的。将偶然性转换为决定性(determination)和自我决定性(self-determination)，这恰好就是“在一个独特的世界中成长”的全部内涵。我将这两种先天之物的“衔接”命名为“历史性”。

重复一下：没有任何东西被“书写”或编码到一般的先天的基因中，它注定了某个人属于某个先天的独特社会，原因在于，每一个新生婴儿都是在某个先天的社会中适应人类生活的。一般的先天的基因是始终如一的，然而，先天的社会性则各不相同，而且是不断变化的。另一方面，没有任何东西被书写或编码到某一个人的先天的基因中，它注定了某个人属于某个先天的独特社会，此时，并非所有的先天的个体基因都同样或完全能适应某个先天的独特社会。如果一百个婴儿

生下来就在某个先天相同的社会中,那么显然就会发现有些婴儿更难以适应这个先天相同的社会,而有些更为容易。在大小不同的程度上,社会与先天的基因被联结在一起,有时候,二者又完全不相适应。人们必然得出这一结论:在每个人的先天基因中都存在着巨大的潜能,这种先天潜能成为所有先天的社会构架的不毛之地,在某种而非另一种社会构架中,情况更是如此。人们也可以猜测到:潜能是在所有的独特社会中得以发展的,然而,这些潜在在某一个人的先天遗传中可以更为强大,而在另一个人那里则显得更为虚弱,甚至匮乏。因此,可以把“人的境况”具体化为在历史裂缝的条件下,历史性的决定性和自我决定性。这一裂缝在如下两方面是历史的:

21 1. 一般的先天基因是始终如一的,而先天的社会性由于各种变迁实际上是无限的,而且是变化的;

2. 个体的先天基因是独特的,但是,个人的先天基因的几乎是无限的变种可以为同样先天的社会所构成和“整合”。

把我上述观点说得更清晰一点就是,即使上述先天的二者是完全“联结”在一起的,那么一个人也将永远不可能成为社会的子系统,原因很简单,这一“联结”存在着两部分。虽然社会不能完全被界定,但却可以将社会描述为人们与另一个人,与其生存资源和他们的想象的创造的模式化关系。这一模式是用来替代本能规范的社会规范,也就是确保重复、持续,“能量吸收和输出”的机制和常规性的规则和规范,总之,它也就是所有人类群体的内稳态,因而也是人的类的内稳态。这两种先天之物的完全的“联结”(dovetailing)包括如下三方面:

1. 所有规范的完全内在化;

2. 考察这些规范的能力,就“好像”它们是本能的,而且;

3. 在规范之间或任何其他方面之间的选择的匮乏。

对某个人类共同体所有成年人而言,无论其是否真正满足上述全部三个条件,其在此的兴趣都是有限的。关键的是这一事实:即两个先天之物的完全链接并非经常发生,起码,对某个人类共同体的所有

成年人而言,我们知道是这样的。甚至细微的差异也会导致某种张力,而且,这一差异越大,所体验的张力就越大。我所说的张力并非先天的遗传与先天的社会之间的张力,就像在缝合这一裂缝之前或之中的情形那样,它是历史性之间的张力。虽然历史性是先天遗传与先天的社会的不完全的“联结”,但历史性中的这一张力并不是所谓的“自然”(先天的遗传)与“社会”(先天的社会)的张力。此种情形的真正原因在于,某些先天的遗传成分在早已完成的社会化过程中,已经彻底适应了先天的社会。不仅如此,这一张力本身可以通过有关(地方性的和普适性的神话、艺术实践、哲学、科学等)问题的社会(共同体)的有意义的世界观而得到解释、缓释,甚至被激发起来。因此,这一张力的论题内在于先天的社会性中。比历史性的平均张力更大的张力可以导致“主体的匮乏”(subjective deficit)和“主体剩余”(subjective surplus)。如果其他条件得以满足,那么主体剩余是文化剩余创造的持续源泉,并能被有意义的世界观所吸收,正像它有助于社会生活模式的变迁(改变)那样。

如果不将如下两个先天之物“结合”在一起,那么既不存在自我,也不存在社会。然而,这样完整的“链接”概率极低。一个完全链接的自我(Self)是单向度的,一个把所有自我完全链接起来的社会将是一个不能变化的社会(其特征将由有意义的合法的世界观的匮乏而体现)。历史性充满了张力。这一张力的质、量及其特征各不相同,但却总是存在的。因此,可以进一步把“人的境况”具体化为“在张力中生活”。我们注定是与这一张力生活在一起的。我们徒劳地试图摆脱这一张力。我们也尽力充分地利用这一张力。

按如下三个连续的步骤,我把“人的境况”描述如下:

1. 用以替代本能规范的社会规范;
2. 在历史裂缝的条件下历史性的决定性和自我决定性;
3. “在张力中生活”的历史性。

当然,人们可能会列举出“人的境况”的某些具体成分:人必须为

生存而工作,人是语言的使用者,人屠杀了大量自己的同类,等等。然而,无论人干了什么,他们是否工作、谈话或杀人,他们是否做爱或发动战争,他们是否作诗,或转而祷告上帝,他们如此行事,并不是出于与其内在方式的一致性,而是基于规范、规则和准则的一致性,或是与它们之间的关系。无论人干了什么,他们必须弥合这一裂缝,并必须学会如何缝合这一裂缝,如此才能成为一个人。无论他们如何行事,他们都生活在张力中。

如上所述,历史性的质、量及其张力的特征的构成各不相同。我们现在补充一点:历史和人都是千变万化的。必须格外地强调历史事实,但对待历史事实一点都不能局限于我在此设定的狭隘的框架。合乎道理的是,一个社会越复杂,其张力就越强大。当然,由于各种原因,它并不必然变得更强大。这些原因包括差异化的基本规范和规则体系,以及解释和沟通现存张力,并利用这些张力的各种不同的有²³意义的世界观。除此之外,内在张力可以以不同的方式和不同的模式被外在化;自我感知可以被转换为自我意识;相同的思想和世界观,由于变得清晰明确而增强了张力之时,则可同时通过使其表达为言语而减缓这一张力。我马上回到这些问题上。

现存的张力并没有使表象处于心灵或肉体的持续状态,而是表现为以更小或更大的扩张形式处于摇摆不定状态的运动之中。如果我将自己的自我置于更大的摇摆不定之中,那么与这一行为相伴随的则是强化的情感,有时,虽然情况并非总是如此,但它也是被提升到一定高度的认知意识。然而,情况依然如故的是,当某个摇摆不定(swing)联结起来时,另一个则分开了。这样的例子还有:我们将自己与他人系在一起/我们将自己与他人分离;我们使自己与他人认同/我们使自己与他人分离开来;寻求安全/重新主张个人自由;渴望依赖/渴望独立;在恍惚中,在神秘的沉思中,在爱中,在对美的沉浸中,我们超越自己/我们为自我的迷失而辩护;融入共同体/寻求孤寂,与“公众观点”一致/只相信自己的眼睛。所有这些感觉及其追求都不过是我们当前

试图克服现存张力的形式。我已选择采取对子的观点来证明这一点，它本身是价值中立的，因为真正的道德问题是难以解决的。

“人性”的一般理论勾画了一幅自我的地图，它预设，每一个自我和所有的自我都是由同样的地图所正确代表的。应当承认，这个“地图”一部分或另一部分根据不同的人，它或可以“更大一些”，也可以“更小一些”，或“更强一些”，也可以“更弱一些”，但所有这些都假定了，它们都拥有同样的“内在的”地图——这被认为是理所当然的。以往，人们知道他们拥有身体和不朽的灵魂。当今我们抛弃了这张旧地图，认为它是无用的，并用几个新地图来替换它，所有人都认为这是一幅“正确的”地图。图中的某些人沮丧地辩护道，每个自我都有一块未知领域，进入到心灵研究的旅行者将难以确定其位。另一些人则高兴地宣称，除了在我们的幻想中之外，这一独特的“领地”并不存在，因此，所有的地图都应该被扔进垃圾桶。然而，我们中的大多数仍忙于绘制新地图。所有这些地图都为我们提供了规范的理论观念（在康德概念的意义上），并借此组织和重新组织内在经验，以及我们有关他人的经验。如果仅存在由主导的意义世界观所提供的自我的理论观念，那么在这一观念的指导下，每个人都将理解他或她的自我。某些人的内在经验将恰好符合这一理论，而对另一些人则显现为不同程度的困难。然而，如果存在着一些竞争性相互矛盾的理论，它们为我们的内在经验和我们对他人的经验的组织和重新组织提供了不同的理论观念，就像今天的情形那样，那么人们就可以选择对自身经验理解最好的那一个。如果有人问这样的问题，我们的自我是否包括了本我—自我—超我，或“主词的我与宾词的我”（I and Me），或有人提出，像维特根斯坦（Wittgenstein）那样，我们的自我并不属于这个世界，而是对这个世界的限度，那么我倒要说，“从中挑你喜欢的，挑选那些最佳地组织你自己经验的”，因为毫无疑问，其中的一个理论将比其他理论使你更好地理解你自己的世界。如果你希望在自我反省的基础上，或除此之外，在对某些其他自我观察的基础上来解释其他自我（other

selves),那么你必须使自己专注于某个独特的解释。这一事实是,并非每个人都以某种自我的单一理论认识到他(她)自己的经验,或有关他人的经验,而是许多人以某种理论认识到他们的某些经验,而用其他的理论来认识他们的另外一些经验,同样地,他们用一种特定的理论来认识他们所了解的某个人的经验,又用另外的理论来认识他们了解的另一个人的经验,在我看来,这一事实足以得出这一结论:自我的内在差异本身是不同的,而且,不仅某种历史,某“个人”也是不同的。乍一看,这一结论似乎不尽合理。可以说,“内心世界”的事实是相同的,但只是在不同的理论中以不同方式来理解,并因而成为那些理论的事实。然而,有关自我的诸理论并不像自然科学的理论,甚至不像社会理论,而是类似于哲学理论;事实上,自我的理论是哲学理论。哲学总是可以被确证的,但从来没有被证伪,虽然我们可以放弃哲学,前提是哲学没有给生活的意义提供答案,哲学没有把我们的历史性提升到历史意识——在该意识下历史性可以认识自己——的层次。不仅就一个人的观点、“看法”或评价,同样就“自我性”(ipseity)而言,前结构在日常生活和思维中的生活经验,是哲学选择的共同构成成分。两个拥有完全相反生活经验的人,在相同的哲学中将不会认识到他们

的历史性。不同的自我经验植根于不同的生活经验中,反之亦然。^① 25
人们可能仍坚持说,因为在一切独特的世界中,存在的是理想类型的生活经验,所以,必然存在的也是理想类型的自我经验。我并不否认理想类型的存在,或者,不否认在一切先天的特殊社会中(包括我们自己的世界)主导的自我差异;我唯一肯定的是,并非我们所有人都携带着同样的“内部”地图。因此,我对自我是否“包括”了自我-超我-本我三分法的问题的回答就是,有些自我“包括”了自我-超我-本我三分法,另一些则没有。

所以,事实上,如何谈论这个声称拥有一般真理的“自我”呢?首先,自我是通过意义与其他身体相关联的身体(body)。作为自我的身体滋养着意义。自我是由其他诸自我创造的,对这些自我而言,他们是通过意义与其他身体相关联的身体,而且,同样的自我创造了其他

^① 封闭的个人(homo clausus)观念和自我经验是现代的,且是严格意义上的莱布尼茨-笛卡儿式(Leibnizian-Cartesian)的。然而,这并不意味着我的经历和别人的经历之间的差别,或者“内在的”和“外在的”之间的差别是现代的。人们无法想象一个猎人在打猎的时候,无法在自己看到一个动物和听别人说看到一个动物之间做出分辨,由此,他就无权做出如下陈述:“它不在这里。我没有看到它。”每一个人都能够区分他自己的头痛和别人的头痛,并且能够就这一经验进行交流。

罗曼·罗兰(Romain Rolland)在其给弗洛伊德(Freud)的著名信件中提到将“万能感”作为他自己的主要经历。弗洛伊德无法否认这样一个经历的可能性,甚至尝试对其做出解释。但是他又补充道,我从未有过此种经历。汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)指出(在《心智人生》的第一卷《思维》中),灵魂总是年轻的,而克尔凯郭尔(Kierkegaard)则指出他的灵魂则总是衰老的。我们对于克尔凯郭尔和阿伦特的自省必须给予同等的信任。

福柯主张,灵魂是由知识和权力的规训实践所控制的。显然,由心理学、精神病学、犯罪学、现代教育学的主体-客体所构建的那类灵魂,与由基督教所构建的“不朽的灵魂”不是同一个灵魂。福柯确切指出了占主导地位的理论观点(指出科学作为现代的主导性的世界观),它用决断来解释自我经历和他者的经历,并且是以一种特定和特殊的方式进行的。然而,在我看来,福柯在这一点上着力过多了。第一,甚至灵魂的心理建构也是以一种多元方式进行的。第二,既然科学不具有道德的规范性权力,那么,它就没有也不能阻止可选择的自我分化的发生。(否则,福柯就不会去写他的著作了。)伯格(Berger)和卢克曼(Luckmann)在《现实的社会建构》一书中通过将Budu信仰比作是精神分析,令人信服地讨论了,在“灵魂分化”的典型过程中,世界观是如何成为主要因素的。

自我,而这些自我通过意义,同样注定要与那些其他自我相关联。^①自我也构成了长期的记忆,包括意识的和无意识的(记忆的总体丧失相当于自我的总体丧失)。记忆并不简单地等同于信息代码化。它包括把整个身体与所有此前项目信息的关系编码到任一独特的后续项目信息中;换句话说,记忆构成了意义生成的复杂情况。记忆还包括遗忘,并因而解码了长期的信息关系,因此,记忆也构成了无意义生成的复杂情况。意识经验是由语言的中介所指导的,据此,如果首先要分享意识经验(与意义共享的语言),那么意识经验只能是主体的(“我的”)。如果我知道其他人也存在着头痛,虽然他们并没有我的头痛,但是,我只知道我自己的头痛。我与其他人分享的意义越多,我所面对的难以分享的意义就越丰富和复杂。

我用同样的概念工具来理解(认同、认识、把握)我内心的感知,我用这一概念工具来理解(观察、认同、把握)他人,虽然这是两种不同的认知。例如,我们可以以诸如担心、羞耻、恶心、欢快、悲伤、愤怒等感情为例。这些都是天生的感觉(除非它们是故意压抑的),而且都伴随着同样天生的面部表情。然而,我们并没有看到自己的面孔,我看到的只是其他人脸红。另一方面,在我感觉到其他人并没有害羞之感时,我却感到害羞,或者,如果我感到害羞,那么这一感觉是次要的(反思的),而非首要的;它不是一种情感,而是一种有倾向的感觉。然而,²⁶ 我知道,当他人脸红时,他的感觉与我一样,此时,我感觉害羞并脸红。在这两种情形下,“害羞”(being ashamed)这一概念都是恰当的,而且,理解的概念工具也是一样的。这一简单的事例可以说明更复杂的情形。与他人了解我相比,我知道我更了解我自己,因为我非常清楚有私密的通道(privileged access)进入我自己的感觉、观念、思想、意识、

^① 在戈夫曼(Goffman)的著作中,特别是在其著名的《日常生活中的自我呈现》一书中,被创造物的辩证法和创造性的自我是短路的。戈夫曼仅将一种行动归诸个人,即集中于角色扮演的“执行”这一紧张过程。因此,意义从未是被创造的,仅仅是被接受的。但是,谁构建了意义,如果它仅仅是被如此多的傻帽所接受的话?

欲望、计划和怀疑；而且，我可以如己所愿地暴露或隐藏自己的这些东西。然而，这一点也是真的，即与我了解自己相比，其他人比我更了解我，因为他们看到我与他们相关，而且正是在人的关系中，才揭示了意义。但与这一点相比，意义远非如此。所有自我的态度从本体论角度看，都是独一无二的。对所有的自我而言，他们都是世界的中心。一般而言，与他人，以及与世界的所有关系就如同诸多脐带的关系一样：自我是通过所有这些线条与世界维系在一起的。如果一个共同体或多或少是同质性的，那么自我的意识(I-consciousness)与我们的意识(We-consciousness)之间的差异并不大，那么共同体就被认为是世界的中心点或类似中心点。然而，在共同体的情形下，历史的偶然发生和变化着的事物，对自我而言，在本体论上是终极的。如下任何一点都是不可能的：即要么设想某种完全超越了自身，因而不复是世界中心的自我，要么设想斩断了与这些脐带的联系，不再是那束脐带的自我。这甚至不是精神病态的情形，除非这些人永远地失去了他们的自我。完全从他者的视角来看待自己，从人的角度看是不可能的，因而完全是唯我论的。这就是，与了解他人相比，我们更了解自己，同样，与我们了解自己相比，他人更能了解我们的额外理由。

再重复一下，自我是唯一的，通过意义与所有其他身体相关联的身体。这束脐带也是意义的脐带。所进行的行为承载着意义，这一陈述是对有关“人的境况”的基本陈述的修正，即社会规范已经被用来替代本能规范。对社会规范的不遵守也承载着意义。如果认真地说，那么它对自我和其他自我都承载着意义。如果非意向地看，那么它可能对自我与其他自我都承载着意义，也可能对自我与其他自我都没有意义。

社会规范总是包括了原初日常语言、风俗和使用人造之物方式的对象化，它们不是自我的总和。它们都是社会系统。这些自我并非是社会系统的子系统，而是这一系统的源泉和产物。这一规范越是异质性的(heterogeneous)，产生意义的选择范围就越大；产生意义的选择范

27 围越大,共享意义的差异性的数量就越多;共享意义的差异性的数量越多,将自我与独特世界相关联的那束脐带中的变化就越大;那束脐带中的变化越大,自我就变得越个性化。然而,如上所讨论的,在单一的自我之束中存在着这样的一条不能与代表性的规范所提供的意义相连——或至少说不能完美相连——的线条。自我也可以寻求没有被“提供”的意义,因而,自我就创造了文化剩余。

自我总是自我感知 (self-awareness)。这源于迄今为止所说的一切。当然,自我并不总是自我意识 (self-consciousness)。自我意识也不等于我们上述所界定的长期记忆。它也不等于进入内心发生之事的私密通道(自我对自我的感知)。它与一种对私密通道 (privileged access) 的具体使用相关。不仅如此,自我意识不同于一般意义上的自我反思 (self-reflection)。如果没有一定的自我反思,自我感知就无法存在。看一下我是否真的饿了,还是真的生气了,这是自我反思,但它与自我意识毫无关联;它也不是我们通常归之于的自我意识的那种自我反思。甚至对内心发生之事的评价也不必然伴随着自我意识而展开。无论我是否“有点”渴,或“非常”渴,这是评价的事情。我可以否定性地(是恶的)评价某种冲动,因为冲动并不快乐,即使冲动只是不快乐,那是因为禁止我们去冲动。同样,自我意识预设了某种具体的自我反思,即经验的和先验的自我反思的结合,我将之称为双重性质的(自我)反思。如果这种自我反思的观点是理论理念,抽象规范,最高存在的观念,道德的善和恶的观念,或甚至是自我的观念的话语(我后面会详细地谈这一问题),那么它总是某种理念,某种抽象。在双重性质的自我反思 (double-quality self-reflection) 的过程中,我们的自我变成了某种考察对象。我们想发现我们是谁,我们是什么,“我们内部有什么”。正是在这一考察之下,自我变成了个体差异化的。一开始,差异化的复杂个体并不在“那里”,这一双重性质的自我反思也不是探测“心灵深度”的手段:事实上,它创造了这些深度。我们的自我如何,并在何种程度变得差异化并“深度化”,取决于双重性质的反思所赖以

为基的理论或实践观念。如果我们继续探求,那么自我就变成了无底的矿井或可怕的深渊[无论它再次变成矿井或深渊与否,它都是建立在范导性理念(regulative)的基础上的]。纵然我们不再探求,就像在实践理念的导引下我们总是所做的那样,那么我们就回到了从行动(或从独特的关键行为)中退回的自我考察。但我们不应忘记一个人自己的自我感知与一个其他诸自我的自身感知之间的区别,或一个人通过其他自我的感知的区别。双重性质的自我反思可以伴随着对他人或通过他人的双重性质的反思。如果在双重性质的自我反思与双重性质的反思之间给予真正的平衡,二者都受实践和理论理念的导引,而且假定,不管怎样,实践反思获得了优势(这一探求不再允许行动),那么我们的内心世界不仅被我们,也被其他人理解为“深不可测”(deep)。然而,如果我变得过度反思,并一直紧盯着我的“心灵”,使之成为一个无底的世界,它也是唯一值得考察的世界,那么我将把我的自我视为无底的矿井或深渊,而其他人则将之视为平坦的和浅薄的。一个自恋的自我是空洞的;零(无)处于这样的自我的底部。这可以被阐述为一个客观陈述;也就是说,它与此无关。因为自我反思的膨胀导致了那个自我反思的双重性质的丧失:它失去了其先验的维度。这一自我反思的先验阶段取决于独特反思的观点,这一观点也是非经验的(某个理念,抽象规范,等等)。但是,作为目标的自我探求本身也难以把握先验的反思观点。探求自我的观念并不是对自我反思的某种理念。因而,自我探求就不再成为自我意识的行为。

有关规则(规范)自身的知识并不产生自我意识;有关“游戏规则”的知识也是如此。其他人正在看你,反过来你也在看那些看你的其他人,这涉及自我感知,但它还不是自我意识(起码,不是我所界定意义上的自我意识)。暂时的自我异化发生在这样的时刻,即自我将自己置于另一个自我的位置上,并从其他自我的立场来看待他或她的特征或行为,此时,自我异化并不是自我意识的开端或决定性模式。暂时的自我异化本身并不会导致双重性质的自我反思,因为先验的成

分正在丧失。试图从独特他者的视角来判断我们这些自我或满足他者的期望,当且仅当**这一努力本身**乃是源于双重性质的反思行为,或是后者先于前者时,它才成为自我意识(自我反思)的某种行动。

- 29 双重性质的反思,尤其是自我反思的**先验**方面,传统上是通过强有力的想象表达的。看来明显的是,我们可以从**非-经验的实体**(entity)、某种抽象、某种理念来反思我们自己,那是因为我们内心也承载着某种抽象、某种理念:它是与思维或评价相关的特殊实体(substance)。自我,“真正的”自我或“超”我,看来存在这样的地方:身体。相对于实体而言,身体是偶然性的,不朽的灵魂可以从一个身体移到另一个身体,而无须变换其实体。或引用一个更为现代版本的故事:我在乃因为我拥有活的**思维心灵或智性**(mens animus sive intellectus)。这一传统的看法后来已受到了强烈的挑战,虽然有时候婴儿会随着洗澡水一起倒掉。在此种情形下,尽管**思维心灵**(mens animus)已经消失了,同样自我的整个内心生活也消失了,最终,作为自我自身世界的**中心**也消失了。

此前,我描述了由**经验**、意识或无意识的长期记忆构成的自我。我补充一点,意识的经验,以及这一经验的编码,都受语言的导引。然而,虽然语言(概念化)导引着经验的过程,但经验的过程并非是纯粹的或完全的概念的,经验也同样如此。经验是完全异质性的,其中无所不包,以至于其主要的形式难以数清。这些主要的形式可以是意象、解释、思想、声音、嗅觉、热情、深思、意图、心情、大量事件、问题和它们的解决办法,洞察力的闪烁,谜,“那些生活在地上、地下和天上”的自然和超自然生命存在的故事,震惊、恐惧、欢快、狂喜、蒙羞——显然,人们可以一直列举下去。经验(experience)作为沉淀下来的经历(experiencing),承载着使我们的身体与其他有意义的身体相关联的意义。它取向、选择并激发为某种内在规范的系统。经验是面向行为(在该词最广泛的意义上——行动、理解、判断、交往、规避、评价、爱,等等)的**内在规范(趋向)**。重复一下,共享的经验包括并体现了个人

经验和体验,但是,个人经验并不是共享经验的子情况或片段。尽管预设了这样的内在化,但这并不是共享经验的“内在化”。此前讨论的摇摆不定的运动,即隔离与盲视之间,自我肯定与自我抛弃之间等的选择,就是如下两者之间的选择,一是维持我的经验、我的意义、我的趋向、我的选择、我的自我规范;另一个则是那些共享经验的遗忘:共享意义、共享趋向、共享选择、共享规范,以及最终那些作为沉淀和突出的经验的长期记忆的总遗忘(涅槃、死亡)。在一切社会中,都存在着一定数量的、一定种类的“选择容忍”。处于容忍的限度内就是一般所谓的“常态”(normality)。而且,常态就是这一情形,相互认知也可以是这种情形。在要求承认自我的同时,自我也允许对共享意义和共享世界的承认(recognition)。如黑格尔所使用的那样,“承认”概念虽然是一个关键的概念,但它是一般意义上的承认的子情况。母亲在对她的孩子微笑时,她早已承认她孩子的自我,而孩子在对其母亲回以微笑时,也承认了诸他者的世界。微笑的互惠性是共享的经验,尽管母亲的经验(是有意识的)与幼儿的经验(是前意识的)在程度和种类上都是有差异的。如果别人帮助我们缝合了这一裂缝,那么我们已经得到承认,成为这一独特世界的成员。相互承认采取不同的形式和形态。它可以是大小不同程度的选择性的。它可以是总体的(由于一个人是这个独特世界的成员),或个人的(由爱护我们的那些人所承认),抑或特殊的(认可个人承认是特殊的成就,优秀的和出色的)。它也可以以相反的方式发生,作为一般意义上对我的世界的承认,对我所爱护的那些个体的承认,以及对我的特殊世界的某些方面的选择性的承认(它涉及对其他方面的不承认)。但是,无论这一承认采取什么形式和形态,这两种承认都预设了“常态”。然而,如果选择的度超过了所界定的“常态”的限定,那么这两种承认形式都会失效。另一方面,它的发生也可以在这样的情形下,问题中的个人会对文化剩余做出贡献,并因而使另一个世界的前景具体化。

如果承认的两个方面处于完全的平衡之中,那么生命就具有意

义。如果某一方面或二方面存在着匮乏,而且,这一匮乏可以被主题化和问题化,那么可以使生命产生意义。但是,如果这种匮乏并不能被主题化和问题化,那么生命就不能被赋予意义。意义是存在的,其原因在于,当存在着话语、行为和劳动时,意义无处不在。诸意义(不是单数的意义)甚至在全部是征服和服从的某种情形中存在。没有“生命意义”的诸意义恰是遭受痛苦的所有内容。动物可以处于“疼痛”中。但忍受苦难却是人的特权。将德性归之于遭受痛苦是对人的境况所补偿的礼物。

第二章 伦理：人的行为的 规范和规则

维特根斯坦说：“就像逻辑一样，伦理必须是世界的条件。”这个句子是模糊的。可以把它理解为这样，即它说的是，必须假定，在与逻辑一样的程度上，伦理是世界的条件，但是，同样可能的是，也可以把它理解为，在与逻辑相同的方式上，伦理必须是世界的条件。后者的解释将我们带到了康德理念的附近，即存在着普遍的，使我们必然如此行动的道德法则，就像普遍的逻辑法则使我们的思维必然运行的那样，而且这一普遍的道德法则是可以被发现的，就像已经并仍在继续发现的逻辑的普遍法则一样。善的行为与道德法则相一致，其方式就如同好的思维与逻辑法则相一致一样。然而，上述第一个解释导致了一个**经验的陈述**：一个没有伦理的世界并不存在，就像一个没有逻辑的世界并不存在一样。这是我认可的陈述。

伦理是世界的条件。没有伦理，化学物质或组织可以照样存在，但如果没有伦理，那么就没有**世界**。“世界”并不是无生命和有生命之物的数量总和，而是所有这些东西的**意义**，而且这些意义是由人构成的，因为只有人通过意义与所有其他身体，包括非人的身体相维系。然而，意义是由规范(norms)和规则(rules)所提供的。信仰体系、“在手”的知识，以及宇宙知识，都根植于同样的规范和规则，并由它们所

调节。这些规范和规则调节着恰当的行为。只是在最近的历史中,有关世界的真正知识的规范,以及世界的正确行为的规范和规则已相对地分开了。我们“拥有”一个世界,乃因为我们是受规范和规则调节的,并不是受本能调节的。遵守规则是“完全正确的”,破坏规则是完全错误的。³²“完全正确”意味着“好”;“完全错误”意味着“坏”。这一事实,即社会规范已替换了本能的规范这一事实意味着有了好和坏。由于不存在没有规范和规则的世界,而且,规范和规则的存在就相当于好(遵守)与坏(违背)之间的区分,而善与恶^①(伦理)之间的区分就是世界的条件。

我已把善与恶之间的区分称为价值取向(value orientation)的首要范畴。价值取向的首要范畴是人的普遍性,既包括经验的普遍性,也包括逻辑的普遍性。由于我们对迄今为止的所有人类社会并没有经验的知识,而只有那些留下了我们可以解读的踪迹的知识,所以,我在本体论基础上对普遍性进行了具体分析。我们无法想象一个没有价值取向的首要范畴的人类生命。我们无法想象一个没有可以在其中居住并且对之加以想象的人们的世界。人们栖居于一个善与恶并存的世界。人们要栖居于任何别的地方则是不可能的。

现在,我们可以准经验地继续前行——也就是说,通过建构由经验明见性支持的理想类型而展开。处于对象化首要领域的规范和规则是异质性的(heterogeneous)。对象化的首要领域,我称之为“自在的对象化领域”(sphere of objectivation-in-itself),包括了日常语言的规则、行为的规则和规范及其使用客体,尤其是人工客体的规则。尽管这三个成分是相互交织的,它们的规则却并不完全凝结在一起。例如,根据打猎的规则,狩猎预设了日常语言的使用,但日常语言的规则并不是狩猎的规则,反过来也如此。此外,根据不同的规范和规则而践行的不同行为,并不必然地以系统的方式彼此相冲突,而且,社会越

^① 在本书的翻译中,我们根据不同的语境,有时把“good and bad”译为“好与坏”,有时将之译为“善与恶”。——译者注

复杂,它们的冲突就越少。一个人可以做某件事,而无须做所有其他事情。但总有些事情,所有人都必须去做。

规范(norm)与规则(rule)的区别具有重要的意义。一会儿,我将搁置更复杂的问题,并结合着应用来单独地讨论这一区分。规则的应用并没有为机动灵活留下什么空间,或者,如果说留下一点空间,那么这一空间的面积也很小。^①在X的情形下,如果你做了Y事,那么每一次X都是这样的情形,此时,你就不能在不破坏相关规则的情况下做Z事,而不做Y事。如果亮起黄灯而跨越十字路口,这是一个判断问题,但是,如果亮起红灯,你对自己说“这并不重要”,并跨过去,那么你就违反了交通规则。无论是宗教仪式还是“社会”仪式,根据定义,都有“类似-规则”。当然,即使遵守规则的行为也允许诸多行为模式的差异。例如,我们可以组合所有各种不同的句子,但其中任何句子都不能违反语法规则。然而,规范应用在某些方面则与规则应用不同。规范是人们既不**完全遵守**,也不**完全违反**的惯例,但人们程度不同地依之而践行。然而,规范的应用存在着**严格的界限**,一旦越界,那么就完全触犯了规范。所有的美德规范都具有这一特征,就像“礼貌”的规范都有类似的特征一样。[亚里士多德在其中道(mesotes)^②理论中恰好以这样的方式讨论了美德规范。]范导的规范和规则特征并不必然地依赖于某种行为模式的特殊性,尽管它可能以之为基础。无论如何,与规则应用相比,规范应用为深思、判断、选择等等提供了巨大的

33

① 人们可以通过不同的方式来区分不同类型的规制。举例来说,辛格(Singer)(《伦理学的一般化》)一方面讨论道德原则,另一方面又讨论道德规则,并且将规则细分为基本的道德规则、地域的道德规则和中立的规范。盖尔特(Gert)(《道德规则》)区分了道德规则和道德观念。然而,辛格和盖尔特感兴趣的都不是规范和规则区分的过程。相反,他们对他们认为的这一分化的最终结果进行了分类,或者,换种说法,对他们认为是所有可能道德的一般模式进行了分类(这两种路径通常是相互重叠的)。就葛维茨(Gewirth)而言(《理性与道德品行》),他对伦理学的历史维度或准历史维度进行了阐释。在此我的目的并非是批判而是强调这些路径与我的路径之间的差异,这些差异至少共同决定了与同样的或相似的行为模式和调节事件相联系的范畴划分。

② 也可译作中庸,中间性。——译者注

个人空间。

规范和规则都是祈使式的(imperative),也是祈愿式的(optative)。如果一个规范或规则规定社会聚合中的所有成员都必须采取某种特定方式而不能采取其他方式如此行事,或不允许如此行事,则规范或规则是祈使式的。必然的规范和规则是无条件的。对这样的规范和规则的遵守与“如果-那么”这样的公式毫无关联,因为它们并不像使用的指令。存在着两类祈使的规范和规则。存在着这样的规则,违背规则是自我惩罚的,如语法规则,也存在着这样的规则,违背规则要求加以惩罚,如(犹太教的)十诫。这些戒律既包括了规则般的陈述,也包括了规范般的陈述。如下就是一个命令规则的完美案例:“记住,安息日这天一定是神圣的。你在六天里可以劳作,并做你所有的工作,但第七天是主(你的上帝)的安息日。在这一天,无论是你,或是你的儿子或女儿,或是你的男奴或女奴,或是你的畜生,或是那些与你居住在一起的外来人,都不得干活。”这是规则,因为它完全规定了,你应该做什么,不应该做什么,而且告诉了你应该如何做。它与交通规则类似,就如上面提到的,你不能考虑,这是否是一个“重要的安息日”。“孝敬你的父母”就是一个祈使的规范。这个戒律并不具体规定你如何孝敬他们,所以,你可以考虑,这一行为或那一独特行为是否违反了这一戒律。据此,你可以非常孝敬你的父母,也可以稍微差一点(虽然这再次存在着关键的界限,当你越界时,就意味着你违反了这一戒律)。“你不应该杀人”也是一条命令性的规范,而且,你应该正确地把它解读为这样的话:“你不应该密谋杀人”,然而,它并没有规定³⁴ (prescribe)行为(就如“孝敬你的父母”的戒律那样),而是禁止某个行为。即使如此,这一戒律并没有具体规定哪种“剥夺人的生命”的形式是杀人的情况。所以,人们可以反思,究竟是这种还是那种“剥夺人的生命”的形式是真正的杀人(无论它是否被禁止)。

规范和规则也都可以是祈愿式的。祈愿语态式的规范和规则并不规定每个人应该做什么或不应该做什么,而是如果当某人已选择了

做这件事或那件事时规定了他应该如何做(他应该做什么)。不遵守这样的规范和规则可能会自动地受到自我惩罚,但是,如果不是如此,那么在某些情形下,违反规则必须受到惩戒。再次引用《圣经》的话:“当一个人发现或挖到了水池,而且并没有再次把它盖上,此时,如果一头牛或一头驴掉落其中,那么水池的主人就必须根据该头牲畜的价值赔偿其主人;然而,水池的主人可以拥有这头死的牲畜。”盖上水池是一条规则,但是,也存在着某种祈愿式的规范(如亚里士多德列举的友谊规范)。违背戒律总是受到惩罚的,但是,与其他的戒律相比,违背某些戒律所受到的惩罚更为严厉。在规范的这种情形下,“程度大小不同的”违规根据大小不等的惩罚水平而被“校正”。当某种明确的结果发生,对祈愿式规则和规范的违背通常——虽然并不总是——会受到惩罚。这里,惩罚虽然并不总是,但通常比触犯戒律(必须赔偿)的情形要相对轻一些。

因此,规范和规则是非常复杂且非常不同的。但是,遵守任一规范和规则是恰当的(好的、正确的),违背任一规范和规则是不恰当的(坏的、错误的),这与这一违规是否是自我惩戒或要求惩罚无关,与这一惩罚是否严厉或轻微无关,或与违背的究竟是规则还是规范也无关。规范和规则世界的差异性可以与价值取向的范畴差异性相媲美。价值取向的首要范畴不同于价值取向的次属范畴,如神圣的/褻渎的、善的/恶的、正确的/错误的、真的/假的、有益的/有害的、合适的/不合适的、美的/丑的、快乐的/悲伤的。神圣、善、正确、真、有益、合适、美、快乐都是好的,而其对立面因而都是“坏”的。然而,还存在着包括了所有规范和规则的层级模式。这些规范和规则极其重要,对它们的遵守将用“圣徒般的”或“善的”等词语来描述,违背这些规范和规则(用“褻渎”或“恶”等词语来描述)就会涉及最严厉的惩罚(死刑,或与之相类似的遭到驱逐)。由于在所有的社会中,神圣在规范和规³⁵则的层级结构中都占据突出的位置,神圣就相当于善的,所以就可以做出如下一般陈述:即价值取向的次属范畴善/恶处于这个层级结

构的顶端。如果在各种不同的规范与规则之间发生冲突,那么“善为首出”。反过来说,社会中最重要规范就是这样的规范:对它的遵守就被称为“善的”,触犯它就被称为“坏的”(“恶”的)。这些都是无条件的道德规范和规则(律令),无论其是否以律令的形式来表达。一定条件下的规范和规则有时是通过(善/恶的)价值取向范畴来指向的,有时则是通过(正确/错误的)价值取向范畴来指向的。(即使没有范畴的差异,情况也是如此;同一个名词可以用于两种不同的方式。)如果是后者,那么这表明,触犯了规范和规则会受到轻微的惩罚(不那么严厉的惩罚或根本就不惩罚)。例如,如果一个人不遵守管理和搜集植物的规则,那么他或她可能根本不会受到惩罚,但如果某个有禁忌的植物被吃了,那么与此事有关的这个人就必须处死。

对我们来说,困难在于看到“好人”与另一些人之间的关联,这些人不加区别地遵守一切规范和规则。但是,如果我们考虑到价值取向的次属范畴的差异,那么情景将变得更为相似。先把其他更为复杂的问题置于一边不管,人们可以理解为什么有些人就被认为是好的,这些人在其一切行为中强调价值取向的次属范畴(善/恶、神圣的/亵渎的)相对于其他价值取向的次属范畴的重要性。每个有能力区分不同的价值取向范畴的人,都可以被称为理性行为者(rational actor),但并不是所有的理性行为者都可以被称为是善的。有能力做某事,并不等于做这件事。如果一个人利用其能力去遵守正在建构的规范和规则的层级结构,那么他或她就被这些规范的承载者(也即被他或她是其中一员的共同体)认为是“完全正确的”。否则,这个人就会被纠错或遭到拒绝。

有一点早就被强调,即在由复杂性的社会环境所运行的各种不同的行为中,并不必然存在着系统性的相互作用。次属价值范畴的出现已经表明了相当大的差异。所有人的行为模式(虽然并不都是单一的行为)都是有意义的,所有人都体现并承载着意义。但是,规范和规则的层级结构可以具有意义的前提是,当且仅当某种独特意义的产生恰

好是针对着这一层级结构的。的确,通过有意义的世界观(如神话)所产生的这种意义所针对的就是某种独特的规范和规则的层级结构。有意义的世界观会证明作为事物的善的、恰当的和神圣次序的规范及其规则的层级结构的合理性和合法性。我称这一有意义的世界观为**历史意识**(historical consciousness)。因为正是历史意识,通过事物的次序的起源,证明了特定等级作为事物的次序的合理性和合法性。它的起源不仅体现在特定的次序中,而且也在这一特定次序中得到重复。世界的构成首先就等于某个**独特的世界的构成和促成**。如此这般多规范和多规则的世界,如此这般多想象、多表征和多知识类型的世界,就是**这样的世界**。“那个不定”的世界就是“这个世界”。

有意义的世界观所产生的意义是针对着所有人的行为模式、所有的规范和规则及其层级结构的。然而,有意义的世界观**并不是**出生在某个独特世界中的每个人必须遵守的规定的数量总和。“适应”这些社会环境的规定并不要求,甚至不允许**完全拥有**这一有意义的世界观。人们需要知道,而且有时也让人们知道,只有尽可能地遵守这一预先给定次序的规范层级结构,一切才会理所当然。除了我称之为“自在的对象化领域”的对象化领域之外,还有另一个领域,一个更高、更精细、更神圣的领域,我称之为“自为的对象化领域”(sphere of objectivation-for-itself)。后一个领域具有自身的规范和规则。践行这些规范和规则通常并不是一项只在特定条件下仅针对少数人的特许权。人们必须“进入”这一领域;人们必须学会它的语言。第二个更高端的领域的特征体现为**同质性的中介**。这一领域的功能就是给自在的对象化的世界提供意义。然而,这一功能并没有穷尽这一领域的运作。它可以并且的确吸收了那些人所创造的主体剩余,他们就是那些不能适应这个自在的对象化领域的人。此外,它可以储存**文化剩余和认知剩余**——换句话说,行为模式及其知识形态并没有在特定的世界中被运用和践行。如果不假定文化和认知剩余的积累,那么就难以解释道德结构中的首要的急剧变迁。然而,随着时间的推移,还是让我们把

道德结构的变迁简单概括一下,并集中于考察某些道德内容及其形式。

一方面,规则之间的区分,另一方面,规范之间的区分,可以是模糊的,或是清晰的。规范的内容通常被确切说明、解释和具体化为一条或数条规则,尤其是如果规范是戒律的话。原则上,规范对解释开放,但事实上它并不对解释开放,因为人们面临的不仅是这一规范,而且还有其“恰当的”解释。这一戒律告诉人们“你不能杀人”,但在《圣经》的《出埃及记》和《利未记》中被详细阐述的规则是由遵守的戒律提供的,包括祈使式和祈愿式特征的规则。你逐渐了解到,何种形式的“杀生”构成了谋杀,何种形式不构成谋杀;你也逐渐了解到,在何种情形下,你应该避免这种行为或那种行为,以便符合戒律。美德规范也同样如此。人们所面临的不仅是诸如“勇气”、“节制”、“仁慈”这样的规范,而且也面临着这样的指令,即如何做到这一点或那一点,在某些特殊情形下,人们必须如何行事,以便与这些美德相一致。祈使式和祈愿式的规则,以及对这些戒律、美德和所有其他的善、正当的规范的解释,都体现了特定世界的道德习俗,追随着黑格尔,我把它称为伦理(Sittlichkeit)。伦理是同一性(identity)与非同一性(non-identity)的等同,因为这两者的区别,即一方面是规范(美德规范和戒律),另一方面是规范的具体化-特殊化,在正进行的社会实践中是模糊不清的,而且,最终它是可以被搞清楚的。通过抽象规范与具体规范之间的张力,我阐释了这一“辩证法”。通过“具体的规范”,我指的是对抽象规范的特定化、具体化和规则般的解释,前提是如果它们是戒律、美德规范或选择性的规范。通过“抽象的规范”,我指的是恰当的规范(规范的“理念”);也就是说,戒律、美德概念和选择性的假设,就涉及其意义及其应用而言(什么、何时、如何、指向谁等等),它们对解释都是开放的。伦理(道德习俗)既涉及具体的规范也涉及抽象的规范,虽然通常它是占主导性的具体规范。挑战所有,或甚至是抽象规范的最具体的解释,不可能是习惯性的,但是,挑战其中的某些解释还不至于扰乱

某种特殊的伦理。

在层级化的社会中，道德习俗也屈从于层级化。如卢曼所言，所谓“层级化社会”，我指的是所有这样的社会，其中人们践行某一系列行为，并履行某些特定的功用，因为他们生来已经处于特殊的社会层级之中。（相反，我们可以把现代社会称为“功能化的”，因为人们已经成为特定社会层级中的成员，因为他们践行了某种特定的功能。）道德习俗屈从于层级化的前提是不同道德习俗被给予了不同的层次。在一个层级化的社会中，“出生的偶然性”是双重性的。新生儿通过出生的偶然性，不仅被“抛”入了特定的世界，而且也被抛入了这一世界的特定层次。他或她必须适应“自在的对象化领域”的要求，这一世界在以下两种意义上是独特的——与其他“世界”的关系的独特性，在他或她的世界中的独特性——没有去另一个独特的世界进行他或她的选择的机遇。与社会分层一致的伦理划分相伴随，存在的是在一切层级化社会中性与性之间严格的伦理划分。生为女性，相当大的程度上就标志着这个人将生为奴隶。一个奴隶最终会获得自由，并因此改变他（她）的等级和道德习俗。一个女性并不能从性别认同中获得自由，因此，在迄今为止的大多数社会中，她还无法从屈从于主人的状态中解脱出来。除了由此生活提供给一个女人的个人机遇及其匮乏之外，对一个女人而言，道德习俗不仅在种类上各不相同，而且在高雅程度上也有差异。最高级、最高贵、最崇高的道德习俗就是最高社会层级的男性成员的道德习俗。赋予更低端社会层级的道德习俗，因而也就是赋予女人和奴隶的道德习俗，被认为是自卑低劣的。的确，已存在，且仍然存在着大量的各种不同的等级制社会，而且，除了主要的普遍模式外，它们有时各不相同。这一普遍化的模式是如何运作的，这主要取决于某个特殊社会的有意义的世界观。但即使在古代犹太文化中，在服侍六年后，根据神的法典，要求主人解放其奴隶，这一戒律对所有人，上帝或他的代言人，都同样有效，这里所说的自由是仅针对男性而言的。自由的男性有这个任务，因而也承载这个负担去执行神

的指令；换句话说，他们必须命令其侍从们（妻子、孩子、仆人和奴隶）遵守这一戒律。自由的男性直接地听从神的指令，而他的侍从们则通过主人的意志在遵守这一指令。在希腊城邦、罗马共和国和印度的种姓制中，这一风俗（mores）的层级化甚至更为严格，更为清晰。

- 39 道德风俗等级化为“高贵”和“卑贱”（根据劳动的分工）是一种控制。它表达了控制及其统治的方式。就后者而言，这一统治被合法化和合理化为高贵对卑贱的支配。更不用说这一点了，即合理化和合法化并不构成公然的撒谎或粗糙的伪装，而是对因果关系的颠倒。（这在亚里士多德的《政治学》中清晰可见。）断言这一点并不荒诞，即在一个特殊的社会中，最自由的人可能也是道德最高尚者，虽然他们并非必然是这样的人。一个人越无依赖性，他越可能成为一个高贵的人。但是，并非是卑贱造成了依附；毋宁说，是依附可能造成了卑贱，但它并非必然造成卑贱。

把“高雅性”（sublimity）或“高贵性”（nobility）与最高阶级的风俗相关联，以及把“粗鲁性”（rudeness）与低贱阶级相关联，是所有等级社会中伦理划分的一般观念，它也是莎士比亚戏剧中令人难以忘记的道德等级结构的例子。然而，“高雅性”和“高贵性”并不总是与道德的善相关联。稍后我会回到这个问题上来。^①

既与道德划分的社会一致，又与伦理划分的性别关联一致的风俗分层，也是具体规范的分层。如果抽象规范与具体规范之间的张力仅仅是模糊的（而且从来都是不清晰的），那么所有的规范都是汇聚在一起的。根据这一点，我认为，规范和规则构成了人的人群（cluster），一组规范和规则就构成了独特的汇聚，另一组则构成了不同的汇聚。某一独特集群的成员们不得不使主体自身屈从于该群的规范和规则。

^① 尼采完全漠视这一区分。“主人的道德”将道德完美归诸高贵性，归诸“伟大”。但是，伟大的人也可以仍然是坏的，甚至是邪恶的，并且是相应地做出判断的。我们并没有意识到任何文化中处于“主人层面”（master caste）等级的成员没有义务去遵守他们自己层面的规范的情况，我们也没有意识到那些违反这些规范和规则的人被看作是坏的或者是邪恶的，并相应地受到惩罚，而这个文化却没有失去其“伟大的”光环。

如果一个人属于 B 群,那么他或她的行为将由 A 群的成员根据 B 群的标准来判断,而不是根据判断人的标准(即 A 群的标准),反之亦然。根本就不存在一个共同的标准用以对不同群的成员的行为进行比较和评判。换句话说,作为道德的代理者,A 群和 B 群是完全不平等的。似乎是,如果只存在着一个普遍的规范,那么就可能对所有社会的代理者(与他们所属的群无关)进行比较,而且,从普遍的规范的视角看,每个人在道德上都是平等的。但是不存在这样的普遍规范。如果所有的规范都是汇聚的,不同群之间的成员间的彼此关系就是非对称的互惠性关系。

无论是否存在风俗的社会划分,无论是否与具体的规范的内容(实体)相关,解决群的规范的方法总是变化的。如果某些规范和规则构成了某一社会的集群,那么,就必须持续地、不间断地把这些社会规范和规则应用于该群的所有成员。我将这一形式称为形式正义概念⁴⁰(formal concept of justice),与此同时,它也是正义的公理(maxim of justice)^①。正义公理这一概念意味着,在这一公式下可以引发所有种类的正义。我们所面对的这种正义是静态的正义,它是在这一条件下,即所有的规范都是具体的和汇聚的。正是在静态中,我们提出了这样的问题,即规范和规则自身是否是正义的:它们是否被认为是理所当然的。如果社会风俗是分层的,那么正义的黄金法则只能应用于每一个社会集群中,这并不能应用于不同集群的行动者之间的关系上,这为如下说法提供了充足的基础,即由于伦理是世界的条件,所以正义也是世界的条件。每一次,而且所有的时候,一组独特的伦理习俗都被斥为是非道德的,此时,正义的形式就被斥为是非正义的。

虽然根据社会和性别的层次来划分具体的规范是人类历史的规则而非例外,但跨群(transclusteral)的美德或规范的完全匮乏却是例外而非规则。我所谓的跨群的美德,指的是一般而言由社会的所有成

^① “maxim”在不同的语境中也可以译为“准则”、“格言”、“座右铭”,如“道德格言”或“道德准则”等。——译者注

员认可的特征的性能(qualities)或行为模式的性能,这些人的认可是内在的,并与社会地位无关。在跨群(抽象的)规范的匮乏中,如这样的美德,格外的美丽、身体格外的强壮、非常机警、极其“入迷”、预言家,等等,都与我们将其与形容词的“道德”相关联的美德类型各不相同。这里涉及了基本和本能的功利主义。它提升了共同体(人民、城市)的声望,并因为人民具备这些特质而感到自豪。此外,人们由这些高于生活的特质也能获益。人们以敬畏来对待这样的人,他们常被抬升到最高的社会等级,或甚至超过该等级,达到神的等级。凡你不理解的东西,你就必须尊重它,并以敬畏来看待它。跨群的美德可被视为“超越正义”,理由有如下二点:其一,由于这种高于生活的美德是难以比较的,或者,至少看起来是难以比较的;其二,由于这种美德的具体化并不被认为是正义的(就像暴君一样,他们可以异想天开,任由其幻想支配)。

所有特定社会世界的成员必须遵守跨群的规范,这与社会地位和性别无关。这些规范并非是排他主义的(particularistic),而是一般的(general)。抽象的规范是一般的规范。然而,根据社会阵线和性别层级,某些抽象的规范被充分地具体化为习俗的规范。但是,并不是所有的一般的-抽象的规范都是以此方式被特殊化的。十诫中有些戒律被特殊化了并被具体化了,其他的则并非如此。如果某个一般化的戒律采取了一般和祈使式规则的形式,那么从伦理角度看,并不要求沿着和社会与性别相关的劳动分工的界限来区分,这从逻辑上也是不可能的。所有以色列的部落成员都必须相信耶和华,任何以色列人都不允许尊崇其他的神。这对于男人和女人、主人和奴隶、富人和穷人而言,都同样是绝对命令。因此,一般的祈使式命令使所有的以色列人平等:他们或善或恶,好像是由相同的一般命令的标准来判断的一样。这一类似的跨群的规范和规则将某种跨群的美德置于道德生活的顶端。由于跨群的规范和规则,以及跨群的美德已经建立起来了,所以,最高的社会集群的“高雅”和“高贵”很少被视为最高的道德善

的必要条件。由于所有集群的成员都能够遵守跨群的规范,由于所有集群成员(包括男女两性)在跨群的美德方面都同样擅长,因此,较低集群的成员,甚至最低集群的成员,在道德上也能“好于”、优于最高集群的成员,就像女人能在道德上优于男人一样。在圣人这个范畴中,仆人与公主都展现了同样的特殊美德标准。

必须注意,一般的(抽象的)(general)规范和规则是普遍的(universal),或更谨慎地说,并非所有这样的规范都形成普遍性的意向,它们并非都可以被普遍化。如果所有的规范所要求的忠诚和社会与性别相关分层无关,那么就可以把它称为一般的(在跨群的意义)。虽然一般规范在某一关键的方面是跨群的,但它在另一个方面是群体化的:它们构成了特定文化的群。这一群可以与某个特定的人共同扩展,但也可以是一个包括了数个人的“理想”群。一般规范越是要求建构理想群,这一规范就越是要求提升为普遍性的(无论正确抑或错误)。普遍性的要求就相当于这样的要求,即一般规范的有效性不仅是跨群的,而且是跨文化的。然而,鉴于一般的(抽象的、跨群的)规范既是实体的(substantive),也是形式的,因而,试图形成跨文化(普遍性的)规范就在极端的形式主义中寿终正寝了。

伦理习俗的多样性并不是现代的发现。具有完全不同规范模式的原始部落,无论在何种情况下,都曾非常亲近地生活在一起而各不相扰。人们知道,“外围群体”(outgroup)提升了不同于“内部群体”⁴²的各种行为。除了深刻危机之外,在宇宙次序的想象中明显地置入了差异的感知。外来人(outsider)被认为是非人类,或仅仅部分是人,是低等的、野蛮的,等等。绝对的“种族优越感”(ethnocentrism)是对差异性感知的通常反映。只有当抽象和具体的规范早已被差异化,以及当我们自己的具体规范体系完全不再被认为是理所当然时(可以无须满足第二个条件而满足第一个条件),绝对的种族优越感才可以让位于相对的种族优越感。此时,也只有在此时,外围群体的风俗才变成了理论探讨的对象。此时,也只有在此时,“他者”的道德模式成分才可

以得到肯定性的评价,或者,与我们自己文化中的平行成分相比,它甚至可以得到更积极的评价。[塔西佗(Tacitus)的《日耳曼尼亚》就是对这一趋势的难以忘记的见证。]最为重要的是,那时,也只有在那时,相互理解才能上升为这两组道德之间的**共同特征**。这就是我们如何开始了漫长的对**经验普遍性特征**的探求的。

对我们的一般规范的普遍性要求,以及在道德多样性中发现经验的普遍性,并不是同一个程序。并不一定要对揭示上述两组(道德)之间的某种**对立的**存在进行完全的一般化,虽然这一对立并不应用于现代性中。与第一个在伦理-文化相对论的观点同时伴随的是对**决定性的一般规范的有效性的信任的丧失**,而不是使之普遍化的趋向(例如,这就是诡辩论者的第二个一般化的案例)。然而,在西方的现代性中,这两种趋势同时获得了动力,有时候还是协调一致的。“协调”和“同时性”这两个概念包括了两个不同的命题。第二个命题断定:**同样的历史意识**,或者,用卡斯托利亚蒂斯的话来说,同样的“**想象性的规定**”,提升了规范的普遍性,并深化了对所有迄今为止所知的,人类社会中固有的**共同特征**的探求,无论它们有怎样的差异,它也代表了某种规范的普遍性,而无须断言是谁对人类普遍性进行的探讨。说“所有种类的道德都是压迫的工具”,这就是做出了一个涉及所有道德习俗的**单个主要共同特征**的一般化的陈述,它无须对任何规范的普遍化提出任何要求。然而,其反面也是对的。说“所有种类的道德都是压抑了人的内在本能”,这也是做出了一个涉及**所有道德习俗的单个主要特征**的一般化的陈述。这一陈述并不关涉对任一规范的普遍化要求,但它原则上也不排除这一点,即可以甚至应当提出这样的要求。⁴³类似地,如果某人声称,迄今为止,所有已知的道德都为弱势、奴役和屈从加上了保险,那么这个人将同时提出一般规范的普遍性要求,这是不大可能的,即使这一可能性并没有完全被排除掉。在所有的规范普遍化例子中,第二个命题(即这两个趋势协调一致地出现)是真的,因为如果要求普遍性是一般的规范,那么这一要求至少必须受到一个

经验普遍性事实的支持(如康德的善良意愿)。除了这两个极端之外,甚至对普遍性的意向性的,并非严格系统的哲学要求,与对某种经验普遍性的探求密不可分。“存在着某种对所有道德世界共同的东西吗?”这一问题将会被“对于所有我们带着普遍性的要求可以依赖的伦理世界,是否存在着某种共同的东西?”所取代。但是,对普遍性的这一要求也引发了另一类研究问题。我们可以问这样的问题:“我们可以察觉伦理的进展吗?”,“存在着伦理的进步吗?”,“如果存在伦理的进步,那么,道德进步的标准是什么呢?”因此,伦理的多样性将是历史化的,并在等级中同时得以组织。这个问题的形式进一步提出了在如下问题中可以被阐述的问题,即“伦理中日益获得的进展是什么:是实际成分、形式,还是结构?”然而,这里还有一个资格的给定问题,也是一个重要的问题:如果伦理获得了进展,那么在所有伦理中必然有某种不变的东西,因为,如果没有这样的不变的东西,我们(似乎)就不可能把同一个名词(或同样范畴),如“伦理”或“道德”,应用于曾有的、现有的,或应该有的现象中。进化论的道德理论也不能规避对经验普遍性的探求,无论其源自何处,都难免冒着信口雌黄的风险。

一般可以接受的是,道德结构并不是某种经验的普遍性。我已经提出我的观点,即道德中存在着两种结构变迁,第二种结构变迁仍在进行。所以,当我们追求道德的普遍性时,我们追求的是不变的实质(下层、内容),不变的形式,以及不变的实质与形式的结合。

伦理是世界(所有世界)的境况。我们的境况是人类的境况,因为社会规范已经替代了本能规范。离开了对某些规则和规范的遵守,人类生活是根本不可能的。离开了善与恶的区分,人类生活也是不可能的。离开了一贯性,以及规范和规则向相同群体成员的持续应用,那么人类生活也是不可能的:换句话说,离开了形式正义,任何这样的生活(生命)都是不可能的。这些都是第一次序的普遍性。第一次序的普遍性是纯粹形式的,因为这些规范的存在,价值取向(善/恶)的首要范畴的存在,静态正义的存在,并不标志着任何具体伦理实体(什么是

规则,什么是善,什么是正义)的存在或匮乏。

然而,问题的核心在于,如果不同时考虑到适应人类共同体的规范和规则的那些具体的人,如果不预设这一命题,即“好人存在”是真的,而且总是真的,并且是经验-普遍性的真,那么我们就不能考虑第一层次的普遍性。“好人存在”并不指向伦理形式,也不指向道德的内容(实体)或内容与形式的那种结合。它指向道德的担当者。如我早已指出的那样,存在着各种各样的好人。与伦理的实体或第二次序的形式一样,这些类型在同样的方式和同等程度上并不发生变化。然而,善的类型随着道德结构的变化而变化。因为迄今为止在道德上只有一种结构变迁,第二种次序仍处于形成中,因此,在古老的故事中辨认好人(或人的善行)时,我们并没有遇到多大的困难,即使这些人遵守的规范实体与我们遵守的规范实体差异甚大。更准确地说,我们对第二类好人(在所发生的道德第一次结构变迁后)的感觉是直接移情的,然而,对我们来说,困难在于对第一类好人(在所发生的第一类伦理的结构变迁之前)的移情感,虽然在某种诠释学的反思之后,我们可以对后者有一种移情感。

迄今为止,我们已经达到了第一次序的两类普遍性:一方面,在一般的人类境况中固有的纯形式,另一个方面,伦理的承载者,即好人自身。如果我们现在从第一次序的普遍性转向第二次序的普遍性,那么我们就要冒这样的风险,即我们将不得不面临这一巨大的任务,从大量的历史和人种学材料中梳理各种基本点。这里,我的计划,即勾画一个一般的伦理学,并不允许我展开这样的一个进程。指出这一解释的方向就足够了。

如果在所有的社会中,同样的具体规范是有效的,那么就可以确定某种伦理实体(内容)的经验普遍性。由于我们并不拥有“一切社会”的知识,所以,在所有已知的各种社会中,确定同样具体内容的存在,或选择性地看,从第一次序的普遍性中得出那种规范的必然存在,这就足够了。在韦伯看来,“团结我们的兄弟”就是这类普遍经验的规

范的一个成员。韦伯从宗教的研究中得出这一点,虽然他也可以从第一次序的普遍性中得出这一点。弑父的禁忌也可以被视为一个经验普遍性的具体规范。

如果在所有的社会中,在我们提及所有的情况时,在同样的构想下,无论其内容如何,我们都可以理解规范-相关行为(遵守或触犯)与反应(奖赏或惩罚)之间的关系,那么就可以把某种伦理形式称为经验的普遍性。从第一次序的经验普遍性中也可以得出这样纯形式的经验的普遍性。如我已经指出的那样,如果静态的正义是第一次序的普遍性,那么,我们就可以得出,所谓的“正义的黄金法则”也是某种经验的普遍性,如果它不在社会群体之间,起码它处于其中。“黄金法则”的方案,在其肯定的和否定性的阐释中(“己之所欲,惠施于人”,或“己所不欲,勿施于人”),仅仅是一种经验的、形式的普遍性。这是因为所有种类具体的规范,甚至抽象的规范都能提供该形式的内容(实体)。“违法者必须依照其违法行为受到相应的惩罚”,这一规范也是这类纯形式的经验普遍性。不同的行为可以被视为违法行为,因而可以认为,也就有相应的不同的惩戒形式。

纯实体的和纯形式的普遍性都是绝对的、经验的普遍性。

经验伦理的普遍性的最丰富的研究基础是“混合”普遍性的世界:即抽象的规范和美德的广大领域。抽象规范和美德规范展现了实体与形式的统一性。在每一个形式中都存在着共同的实体,因为他们都规定或禁止某种行为。“你不能偷窃”这一禁令并不能被理解为纯形式的,因为只能把某种行为,而非所有一切行为置于这一形式之下。如果做了假证,你不能说:“你不能偷窃”,但你可以根据偷窃、杀人、亵渎等违法行为相关的相应程度来惩罚这个人。然而,抽象规范(和美德规范)的实体也是形式,因为这些罪行作为偷窃、谋杀、作伪证等等各有不同(从历史的、文化的视角,并根据社会群体成员或性别不同)。认为一个人应该有勇气的这一期望,毫无疑问是一个经验的普遍性的美德规范。然而,“勇气”的内容是什么,一个人如何达至美德

规范,特别是谁应该有勇气这一问题,都是留下来未决的问题。规范是不变的,然而,对规范的解释却是变化的。

如果不以同样的方式,那么对于诸如幸福、自由和平等这样的抽象价值,情况也同样如此。即使这样的价值,如“我的家庭”,“我的共同体”,“我的城市”,“我的宗教”,也都是抽象的。幸福的内容、自由的内容、平等的含义、谁应该幸福,如何幸福,谁应该与谁彼此平等,如何平等,所有这些都是解释的问题。X属于不同于Y的家庭,他属于一个不同于Z的共同体,等等。不同的具体的规范在城市A和城市B,宗教A和宗教B中是有效的,但这些和其他种类的规范的融合,对于这些融合的成员而言,是价值平等的,有时甚至是最高的价值。

一方面,在抽象规范与美德规范之间,另一方面,在抽象价值之间的明显类似性,并不是偶然的,因为所有这些抽象规范和美德规范都与抽象价值(就像所有的具体规范都隐含在具体价值之中一样)相关。^①一个替身演员在如下意义上并不是有勇气的,即他的行为是对其“美德”的证明,因为绝技并不与共享的价值相关。对规范的普遍化的现代要求伴随着,或毋宁说紧跟着某种价值的普遍化(在康德那里,指的是自由的价值的普遍化,以及“人”的价值的融合的普遍化)。

可以把混合的普遍性(一方面,抽象规范和美德规范;另一方面,抽象价值)称为相对的经验普遍性,或绝对的历史的普遍性。人们必须预设这一点(在本体论和经验的基础上):现在或过去存在着这样的人类社会,在那里,抽象的规范、抽象的价值规范和抽象价值并没有出现,而且,这样的社会的确是可能的。人们必须同样预设,甚至在抽象规范、美德规范和价值出现之后,在这个特定社会的所有群体中,他们也没有对道德实践加以规范。我将此称为历史的普遍性,不是因为历

^① 盖尔特论辩道,他称之为“一般规则”的所有规则,都附上了特定的价值:例如,“你不应该杀戮”附加了生命的价值,“你不应该偷盗”附加了财产的价值,“你不应该撒谎”依附于诚实的价值。我将更进一步指出,所有规范(包括美德规范)都与价值相关,并且所有具体规范都与具体价值相关。

史或伦理是从它们那里开始的,而是因为如果没有它们,就不能来考虑道德的决定性方面的出现。我将它们称为绝对的、历史的普遍性,因为在每个道德的第一个决定性结构变化已经发生的社会中,它们在经验上是普遍的。现在,我将讨论这一问题。

47

道德可以被描述为单个人与正当行为的规范和规则之间的实践关系。这并不是对道德的界定,因为社会-人的普遍性是难以被恰当界定的,它是一个概括性的句子,它只有在恰当的程序中才能被具体化。当预设价值取向的第二类范畴存在(尤其是那些善/恶,神圣/世俗)时,“与正当行为的规范和规则之间的实践关系”也意味着与规范和规则的等级结构(“善为首”)的实践关系的存在。

我们首先假定,抽象和具体规范并不是各不相同的,而且,所有的价值都是具体的。如果这样,那么个人与正当行为的规范和规则之间的实践关系,事实上,即使他们的行为不同,他与所有其他个人与正当行为的规范和规则之间的实践关系并无差异。一个人可以遵守所有的规则,另一个人可以遵守大多数规则,并触犯其中的某些规则,第三个人可以只触犯其中少数几条规则,然而,这一违规却相当严重,等等类似现象,然而,在所有这些情形中,与规范的关系并没有变成个体化的。以好的意向(道德个人)触犯具体的规范和规则,这是不可能的。超越道德标准也是不可能的。把某种善的行为与另类善的行为相对立,以及通过选择强调规则,这也是不可能的。

现在,我们假定已经出现了抽象规范与具体规范之间的区分。抽象美德概念、抽象价值,以及最终某种抽象的祈使(命令)都被具体化了,但它们通过“纯粹”的抽象本质也引导了行为。如果情况如此,那么一个人与行为的规范和规则之间的关系是可以被个体化的。一个人可以以某种方式与这些规范发生关联,另一个人则可以以另一种方式发生关联。最起码,在个体的权威下可以表现规范在不同情境中的应用。不仅如此,个体可以选择在比期望、要求和描述更广泛的程度上遵守特定的抽象规范。最后,个体有自由重新解释抽象规范,并且

从这样重新解释的抽象规范的立场来拒绝迄今为止有效的具体规范，并认为它是无效的。个体会说出如下的重新评价性的陈述：如“并非这是善的，而是那是善的”，并提出这样的主张：这一陈述是真的。将理性应用于道德世界，并与道德沉思的结果相一致，这一选择对诸多
48 个体是开放的，因而它对集体行为者也是开放的。一种善的行为的形式可以与另一种相反，可以在两种道德选项之间做出选择。理论理性与实践理性的直接同一（善包括了人所共知的好的东西：我知道每个人都知
道什么是善；我知道善是什么意思；我据此而行动）变得中断了。理论理性和实践理性是不同的，因而是被中介的，真正的实践理性显现于过程中。在理性与情感相对立的理论传统这一背景下，必须注意的是，真正的实践理性的出现伴随着与道德内容相关的高度情感性。所有那些看不见的独特的道德感和情感都在发展，其中，最关键的道德情感占据了绝对历史普遍性的位置：即意识的位置。

可以把道德中的第一个结构变迁及其结果，以及道德的第二种结构做如下描述，而非定义：一方面，伦理包括了具体的规范和习俗，另一方面，抽象的规范、美德规范和抽象价值伴随，并充满了张力。通过个体与恰当行为的规范和规则之间的差异，展现并使人们意识到了具体规范与抽象规范、具体价值与抽象价值、礼仪化的行为与美德规范之间的同一性和非同一性的认同。我将与伦理的个体关系称之为道德品行(morality)。黑格尔是在类似的意义上使用伦理和“道德品行”概念的。在完整的黑格尔的精神中，我可以说道德包含了两种成分：客体的伦理和主体的道德品行。然而，我并没有将道德品行的观点与应当(Ought)的态度相等同，起码没有将之与纯粹的应当相等同，正如我并没有将伦理与是(Is)的立场相等同一样。抽象规范和价值自身嵌在伦理之中。重新解释这些规范的个人并不一定完全拒绝伦理。黑格尔思考的那种(个人)道德品行，是道德的子情况，也即它属于浪漫-现代类型。

经历第一个结构变迁之后，可以把道德描述为个体与伦理的关系

系,在此,“个体关系”代表了道德品行,而伦理则代表了具体的/抽象的规范和具体的/抽象的价值(抽象规范和价值也包括普遍的规范和价值)的同一性和非同一性的认同。

道德的第二个结构的出现并不同时伴随着该结构的一般化。也⁴⁹不是由于使用彻底的一般化就断言,伴随着道德的这一结构变迁,大多数人的行为似乎就像没有发生过一样(有时通过他们自己不犯错)。但是,从一般伦理的视角看,这无足轻重。重要的是这一事实,如果没有发生这一变化,那么我们并不能谈论道德,我们也根本不能使伦理问题哲学化。只有对此多谈一点,我们才会给出评价,然而,这一评价是纯客观的,因为它与某种道德话语或另一种道德话语,或与道德哲学并不相关,但它却与它们都相关联。这一纯粹的客观的评价陈述可做如下理解:道德的第一个结构变迁是进展的,并且这一进展是毫不模糊的、无可争辩的。这过去是,现在也是伦理实体和形式中经常变迁的矛盾 - 自由的道德进展。如果一个人不能认可这一陈述,那么她或他会从正在探讨的道德中完全退出。

第三章 从意愿行为到道德自律

所有行为都是意愿的 (voluntary)。如果做某件事并不具有意愿的特质,那么“做”(doing)就不是行为(action)。一个回复性的运动并不是某种行为,它也不是脸红羞愧或颤抖。被强奸并不构成某种行为,虽然这个人在遭到强奸时在做某件事。或者,看一下亚里士多德的例子吧!如果某人抓住你的手,并借之杀了某个人,那么,是他,而非你,实施了这种(杀害)行为。同样,行为的意愿特征也不是建立在动机的基础之上的。如果你知道你正在做某件事,那么你正在进行某种行为,它与你的行为是否受到激情的影响,或是在冷静沉思之后而与行动无关,也与你的目的是指向特殊的目标,或与行为本身就是目标无关,或与你已经实现了你心中的目标,或成功地做了你并无意的某件事无关。由于你实施并进行了某种行为,那么“你做某件事”就是

意愿的。^①我知道我在做某件事,这是什么意思呢?它的意思是说,我知道我正在做某件事,我知道我是做此件事的这个人,我知道我在做某件事,以及我知道我正在做这件事(只要是模糊地和不精确地知道该事即可)。抚育孩子的每个人都知道,走向灌输道德意识的第一步就是弄清楚“我做了”与“我没有做”的差异。在评判动机时,了解道德境遇下的情形和结果预设了承担责任的抽象形式。这一问题,即如何以及怎样可以将某种行为归属于,并最终完全归于作为某个道德行为者的行动者,这是完全不同的事情。凡在有行为的地方,就存在着责任;凡没有行为之处,就不存在责任。责任的特质及其度并不是建立在行为的意愿特征基础上的,而是建立在诸多因素的基础上。不应该将道德选择和自律(包括道德自律)的问题与意愿行为的问题相混淆。道德选择并不简单地就是意愿行为的“更高程度”,道德自律不是 51 意愿行为的极端版本,因为所有这三个概念都指向不同种类的问题。因为如果行为的意愿特征与道德选择或道德自律还有什么关系的话,那么,在品德出现之前,人们不可能受到惩戒或奖赏。当然他们受到了惩戒或奖赏。在“自由对决定”的标题下,在“意志自由对意志决

① 通过“意愿的”界定对行为进行解释的传统可以追溯到亚里士多德。现象学,特别是在舒茨的著作(《社会世界的现象学》)中,恰如维特根斯坦(《字条集》)所做的那样,在同样的基础上将行动与行为区别开来。根据维特根斯坦的观点,如果行动对于要求(或者命令)行动者重复这一行动而言是有意义的话,那么行动就是意愿的。不管“动机”如何(不管行动者是出于冷血还是出于愤怒而做出打击的行动),对它告诉行动者“再打击一次”而言是有意义的。对于告诉某人“让你的心脏经受打击”是没有任何意义的(维特根斯坦的例子)。我意识到,对“意愿的”这一术语的这样一个解释或许会使日常语言运用者感到奇怪。就日常理解而言,我们通常提到行动 X,如果我们有理由相信它是“意愿的”,那么就有一种正常的情形是这种情况,行动 X 或许并未发生,反之,如果一个不正常的情况确实出现了,那么行动 X 就确实发生了。戈夫曼的例子(在《公共场所的行为》中)如下:如果在未提前表达歉意的情况下,一个被邀请的宾客未曾到场,并且,我们发现这个宾客的一个家庭成员突然生病了,那么我们就将他的无法出席看作是非意愿行动,且不会认为这一行为是无礼的。然而,就哲学层面而言,这样的行动不能被解释为“非意愿的”:不是行动而是冒犯无礼,是非意愿的。不管情况如何,行动都无法完全归咎于行动者。在刚刚给出的例子中,加上下面这句将是完全不相关的:“然而,冒犯无礼也不能完全甚至部分地归咎于他。”非常简单,在情况被澄清的那一刻,冒犯无礼就不再是抵触了。

定”的特定标题下,将道德品行的所有这些方面主题化的悠久传统模糊而非阐明了所涉及问题的复杂性。

将某个行为归于某个行为者(“他做了此事”),意味着这个人必须对之负责,不管其动机如何。如我们所知,对某个意愿行为问题的正确回答是“我做了此事”。当上帝询问:“亚伯(Abel),你的兄弟在哪里呢?”该隐(Cain)回答道:“我是我兄弟的监护人吗?”该隐的这一回答是错误的。情况就是如此,尽管存在着这一事实,即在此情形下,我们都意识到了动机(嫉妒)。该隐被要求对他的行为负责,而不是陈述他的动机(上帝并没有问:“你为什么杀死你弟弟?”)。

想象一下这样的—个共同体,其中所有的规范都是具体的,这个共同体没有抽象的规范,或没有抽象的价值。—个人,如果他或她根据规范而行动,并遵守“先前给定的”规范和规则的等级制度,那么他“总是正确的”,这是善的。—唯一的选择是异常行为。即使在这样的情形下,在意愿行为与非意愿行为之间,至少,在与触犯规范和价值的关系中也必然存在着差异。非意愿的触犯并不是异常行为,如果发生了这种情况,也无须对此负责。人类学家为我们提供了适合于这一理想类型的共同体的信息,因为人们必须对他们与动机无关的行为负责。在某种传统的社会中,仍然发生这样的情况,即亲密的共同体(或家庭)的任一成员都可以对同一个共同体(家庭)中的另一个成员实施的行为负责。这是另一个标志,即它与某种动机是否是深思熟虑的抑或是激情的本质毫无关联。

至于某种行为的意愿特征,并不会提出“自由”的问题。思考某个行为者是否可以另外行事是不相干的。如果—个人遵守规则,那么,这个问题就毫无意义;如果这个人触犯规则,那么这个问题就是不相干的。坦率地说,考虑为什么人们会做某件被所有人(包括他们自己)视为理所当然的事情,以及人们是否可以自由地去做其他事情等问题是没有意义的。(它与“理所当然”是相冲突的)在这样的基础上,我们或许甚至可以考虑,我们是否可以自由地沿街跳跃而非沿街行走,

或我们是否可以自由地不再彼此打招呼。这样的例子表明：如果一种行为被所有人，包括我们自己，认为是理所当然的，那么我们对不同行动的“自由”的反思，与所谓的“原始人”的作为就没有什么差异了。然而，毫无疑问，这一事实，即我们是做这些事（行走、打招呼等等）的人。“自由或决定”问题的提出只能在道德品行出现之后。必然存在着某种超越了具体规范及其具体等级制度赖以为基础的某种东西。必然存在着某种并非是完全理所当然的东西。必然存在着某种公开选择性的东西，存在着这样的深思熟虑的东西，及某种道德相关性的选择。当然，就应用性的规范的运行而言，人总是在选项（alternatives）之间进行选择。然而，这样的选项并不具有道德的特征。如果我决定不与X打招呼，那么我这样做一定是有理由的，而且，这一理由一定是根植于某事而非打招呼的习俗。

如果只能从道德品行的视角来提出我的行为的自由或决定性的问题，那么这涉及更多的是自律问题。道德品行的出现同时伴随着日益增长的自我（Self）的差异，虽然它与所有文化和所有自我中的差异形式并不相同。自我如何，以及在何种程度上变得不同，这依赖于我所谓的自我反思的双重性质的自我反思的程度和品质。这里，我继续探讨这一问题。经验主义的自我反思是一个经验主义的人的普遍性。如果没有这种自我反思，我不可能将意愿行为与非意愿行为区分开来。作为一个行为者，我把我的经验与我对其他遵守具体规范的行为者的经验加以比较。因此，我可以这样说，我是否做了某件正确的事情，或做了件错误的事情。基于双重性质的反思（经验反思和先验反思的统一），我对自己的反思不仅基于被给予的作为经验的具体规范的视角，而且也来自于抽象规范、抽象美德规范和抽象价值的视角——也就是说，来自于观念的视角。观念本身不是被体验到的：我们并没有体验“勇气”和“尊严”本身。我们所体验的是践行和不践行这些规范的人。不仅如此，不同的自我也不是对经验完全开放的。我们通过把经验置入诸如“理性”、“意志”和“趋向”这样的理论观念之中，使我们的

自我各不相同。我们体验具体的情感,我们体验我们的认知过程,我们体验我们的目的,但我们并不体验“理性”、“意志”或“趋向”。如果我们通过理论观念将我们自己与某种实践观念的视野区分开来,那么我们的自我反思的特征将通过先天成分和后天成分的混合而得以体现。这一双重性质的反思和自我反思支配并生成了作为道德品行的自我。

这并不是说,在道德品行出现之后,意愿与非意愿行为的区分被降级到了背景之中。这一区分仍然非常重要。所发生的事情是,意愿行为自身被“细分”了,因为它不是归属于自我本身,而是归属于差异化的自我的一个或另一个不同的方面。可以问诸如此类的问题:“这一行为是意志的,抑或非意志的?”(这里,行为与“意志”的观念相关);“这一行为结果是这个行为的目的吗,抑或不是?”(这里,行为与“意志”的内容相关);“我们是知道我们正在干什么,抑或是不知道?”(行为与知识的真理内容相关,与“理论理性”相关);“某些激情是否使我们失去了自制力?”(行为与“趋向”、“激情”、“无意识”等类似的观念相关)。如果行为不是意志化的,如果行为的结果不是意向化的,如果我们并不知道我们正在做什么,如果我们在与使我们失去自制力的激情相争执,那么我们将为我们的所为而遗憾,我们希望取消它,我们将建议赔付、“补偿”、抵偿或请求原谅,或甚至请求受罚。然而,当且仅当该行为是意愿的(行为)时,所有这些才是可应用的。我也可以因某个非意愿的行为而懊悔不已,但作为某种非意愿行为的结果,使我自己感到意识的无能的痛苦,而且由于这一结果提供了补偿或要求惩戒,这将会陷入一个纯粹的道德的歇斯底里中。意愿与非意愿之间的区别的重要性可以在简单或复杂的案例中得到证实。如果某人跳到你的车前,冲撞他显然是一个非意愿的行动(而非行为)。如果你没有看到交通灯,并撞了某人,那么根据定义的意愿,这是一种行为。无论你是否是有目的地行事,由于疏忽,因为醉酒,或是因为其他原因,这都不能改变这一简单的事实:你是这个行为的责任者,你践行了此

事。这里,我的意向是要提前指出,判断某个行为几乎是非意愿的(但从来不完全如此),它总是与单个选择的角度不相关。然而,从自律性的视角看,它也并不是完全不相关的。现在,我转而探讨这些问题。

虽然自由选择问题(作为决断的自由)^①相对于选择的决定性问题 and 自律相对于他律(heteronomy)的问题,这两者是内在相关的;但如果“自由相对于决定性”是上述两者的基础,那么它们的实指在种类上是不同的。决断的自由(lib^{er}um arbitrium)的所指是行为,自律的所指是品格。在涉及如下这一断言上并没有矛盾,即一个完全自律的道德人是没有任何选择的。哲学家对自律是什么,以及是否能实现自律,且如何实现自律等问题争论不休,但他们都基本同意,从亚里士多德到斯宾诺莎,再到克尔凯郭尔,一个完全自律的人的行为,如果有这样的一个人的话,那么他也是绝对被决定的,也即是被自律的自我所决定的。

“自由”和“决定性”的理论同时是实践的 and 元伦理的。它们是元伦理的,乃由于它们为本体论问题提供了答案,而不要求包括或排斥单个道德规范、美德或价值的确证或非确证。它们是实践的,乃因为它们自身向选择开放的程度与单一道德规范一样。有时,支配性的有意义的世界观赞成某种本体论的理论,而且,如果发生这种情况,那么,很可能就不会有相反的选择。然而,类似的情形获得了这样的领域,在那里,道德规范受到某种有意义的世界观的支持。任何本体论(元伦理)理论的支持都通过自身表明了道德品行的存在,表明了选择的自由或决定性的问题的存在,而且,这正是本体论也是选择问题的原因,虽然可以断言这一点,即一个人不得不在自由的本体论与决定性的本体论之间进行选择,或者选择自由的本体论乃由于如此选择的决定性。如果占主导地位的有意义的世界观并不支持某种本体论(即

^① 当我在决断的自由的意义上使用“自由选择”这一术语时,我指的是哲学传统,哲学传统也以自己的词汇术语涉及同样的问题。因此,如果选择是由一个完全不感兴趣的意志在“均衡”的状态下做出的话,那么决断的自由就是这种情况。

现在这种情形),那么上述提及的元理论的直接的实践相关性就唾手可得了。这种理论选择不仅为人生经验的秩序提供了构架,而且也解释义务、职责和责任提供了构架,为确定某些行为的动机(或反过来,为非行为的动机)提供了构架。应该提及的是,“选择的自由”和“选择的决定性”的理论,就其而言,可以组织人生经验,尤其是,如果这一理论是有关道德选择的话,更是如此。有时,我们感觉到我们的选择是自由的,我们可以这样做,或可以那样做。我们感到,未来是开放的,善与恶取决于独特的决断,而且仅仅取决于它。有时,我们感到,无论我们如何做,我们就像线上的木偶一样,而且,正是某种异在的权威,善或恶,在拉动着这根线。我们感到,我们的决定性是唯一清晰明确的,但却不是一个真正的决定性,因为任何事情都不取决于我们。我们感到,命运支配着这个世界、我们的世界和其他人的世界。事实上,我们既可以经历这些体验,甚至也可以在其中摇摆不定。

至此,我留下了一个开放的问题,即两种本体论中的哪一个会产生更好、更真的理论?可以用另一种方法更容易地回答这一问题。因此,我坚持认为,总体决定性的理论在理论上是错误的,在道德上也是错误的。这一论点得到逻辑推理和经验观察的支持。

阿佩尔(Apel)为一种涉及严重的逻辑谬误的决定理论引入了一种聪明的反驳。在阿佩尔看来,在做出某种选择时,无论是伦理还是其他,如果我们完全受制于我们的心理或我们的社会,那么我们就不能提出确证性的要求或真理要求。然而,如果我们不能这样做,那么我们也不能声称那种绝对的决定性是真的。

我将在更为经验的基础上探讨这一问题。为了说明自由相对于决定性的困境,我倒更希望使所谓的长时段(longue duree)人类生活主题化:即持续(continuum)而非孤立隔绝的阶段。因此,我将回答这一问题:即人们是否可以在特定的限度内改变自己。如果我们得出这一结论,即(在一定限度内)人们可以改变自己,那么我们就必须假定,这样的改变虽然是相关的,但却是单一的、时间序列的意愿行为的结

果。如果我们仅仅做如此的假定,那么我们仍然没有对决断的自由理论的接受给出充分的理由,但是,我们肯定就反对整体决定论给出了充分的理由。

现在,我们实际上假定,人们的确在某种程度上改变了其道德结构,因为其他言语行为,如劝告、判断和鼓励都是在自我正确性和虚荣中进行的。每天,语言使用者认为使用语言是理所应当的(并且我们不需要更多的确定性),所以,所有这些语言行为都是有意义的,因此,我们可以确信维特根斯坦的话“改变我们自己”构成了一系列的意愿行为。我们同样知道,诸如上述的言语行为,其自身并不决定任何变化,因为听众在接受我们的建议的同时也会拒绝该建议。由于我们只有另一个自我的内部展开的间接证据,而且由于内省并不是进行彻底的一般化(结论)的可靠基础,那么最好的就是通过考察其他自我的外在发生的情形,也即通过考察看得见的身体来证明我们的假设。我们说,我们正在与一个胖子谈话;劝他减肥,我们假定,他是能身体力行的,他的相貌并非命运的结果,而是也部分地取决于他自己。歌德正确地指出,一个人过了30岁就要为他自己的脸面负责。显然,这并不意味着这个人应该为其眼睛的颜色,或为其脸型负责,而是说,一个人决定了他是否展现了一张令人留意的、友善的、智慧性的面孔,或相反,展现的是一张迟钝的、粗鲁的和残忍的面孔。由于自我是一个整体,由于你的外在构成的变化是真的,所以,你的道德构成的变化也是真的。如果你用自我兴趣、自我满足或漠不关心来满足你自己,如果你心中充满嫉妒、虚荣或憎恨,那么你仍可以听从“道德减肥”的良好建议,并以移情、同情和理性的行为等类似的东西进行锻炼。换句话说,如果给予特定的时间的话,那么一个人的“道德构成”也是在变化的。这一点也是一目了然的,即对于一个“道德胖子”而言,改变道德习惯并不同样是轻而易举的,即使他们接受了这些建议,有些人也不能改变,而且最后,有些人根本就不接受这些建议。附带地说,后者的立场证明了,而非反驳了有争议的“自由选择理论”。现在我转向这

一点。

这里,我提出的问题就是“自由选择”的问题,不是“意志自由”的问题。意志(will)概念是一个形而上学的建构。我们对不同的事物施加意志,但我们并没有某种意志。这一单纯的事实不会阻止我使用意志范畴,因为任何一种哲学都不会有助于某种形而上学的建构,而只会运作于其中。相反,在整体主义的基础上,我拒绝“意志”的形而上学建构。如上已指出的那样,这样做是由于我相信,虽然自我各有不同,但并不包括不同的性能,某个性能是某种行为的源泉,另一个性能则是另一种行为的源泉。用黑格尔的话来说,自我并不是一个心灵口袋。我断定,不应该把自我的不同态度归属于单独的性能,因为所有的性能(本质上是经验的)都是由所有的态度调动的,尽管其在比例上是不同的、合成的等等。

“自由选择”理论被认为是道德品行的本体论基础。的确,如果人们不可以在善与坏(恶)之间进行选择,那么道德品行的存在只能是一个虚假的外观(Schein)。善与坏(恶)之间的选择是在具体的、单个的选择中实现或发生的。在我开始某个行动之前,我必须首先决定,从道德的立场来看,这个行为是否是好的、坏的,还是与好坏无关的。如果我认识到,从某种道德视角看,这个行为是坏的,但从另一个视角看则是好的(它助长了我的兴趣,它令人愉悦,等等),那么,我要么开始这一行动,要么放弃之。这是一个选择的问题。我可以决定开始或放弃。同样这一点也是真的,即如果我面临着可能行为的选择模式,我也可以决定开始或放弃。在我开始其中的一个行动之前,我必须首先决定,其中哪一个行为在道德上较优,虽然我仍然可以开始一个道德本质上更不积极的,甚至否定的行动。所以,选择的自由就意味着我可以在行动 A 和行动 B 之间进行选择。

尽管如此,向选择开放的选择(权)总是受限制的,它总是局限于某些人而非其他人,这一点是人所共知的。下面这一点也同样是人所共知的,即通向崇高的道德理性总是某种特权,而且在某种程度上,它

仍然是某种特权。然而,无论选择的范围是宽广还是狭窄,我们必须假定在所有这些可能的情形下某些范围的存在,因为选择是由我们对这一情形的态度所创造的。就如下一点而言,如果我们把我们的情形视为道德情形,那么我们打开了一条选择的大道。更谨慎地说,如果我们把我们的情形视为道德情形,就此而言,那么面对选择,我们解释了某种新的选择。一个孤立的行动选择可以被生动地图解如下:在我们面前开放着两条道路,我或选左或选右(或留在原处不动)。这种情形的存在是毋庸置疑的。然而,其他的情形并不会给出其生动的表象。例如,有一条独特的道路,一旦我意识到这条大路,那么它就像雅各(Jacob)的天梯一样,以绝对的确定性闪闪发光。这样的一个绝对选择不同于两条道路之间的选择。我无须思考我应该向右还是向左。相反,这一观念带我前行。我可以抓住这一机遇,我可以打赌并置身其中;我可以把我的完整个性置于平衡中。这一态度可以被描述为决意实施一系列的行动。可以指出的是,选择模式的巨大多样性并无差异;问题的核心在于,每个人也许都可以从真正选择的道路中来选择一条不同的路径。但是,我们如何知道这点呢?为什么在道德思考和判断中这一点很重要,即每一个单独的决定也许采取了不同,甚至相反的路径?

我们从另一个视角来回答这一问题。一旦开始了某个行动,那么它就不能半途而废。一个人可以在回溯中因为道德理性而做出的决定而后悔;一个人在悲伤来临之后可能为某个行为而遗憾。然而,即使你绝望地哭喊:“我不该那样做!我早知道就好了!”行为本身将不会半途而废,虽然它最终可能通过新选择(新的行动)而被抵消。如果最初的行动选择类似于自由决断的生动的表象,那么,在回溯中,它将显现为纯粹的偶然性。纯粹的偶然性和“命运”与“必然性”概念的关联比与自由概念的关联更为密切。然而,如果我们已经冒可预估的风险,并使我们陷身其中,如果所选择的这条道路是一条光明大道,拥有绝对的确定性,那么在回溯中,这一行动将不会显现为纯粹的偶然性。

可以指出的是,所有单个的行动都意味着机遇的成分,它们都部分地是某种偶然性的本质。这就是一般化的本体论的陈述,而且,我对此并不知道其对错。然而,即使它是真的,那么对如下问题“在什么程度上是偶然的?”以及“何种偶然性?”的回答被包含在一个或其他的行动选择中了,而且所留下的这一回答是开放的。

“自由选择”理论是一种本体论的点描法(pointillisme)。它把我们单一选择的自由当作主题。它使我们所有的单个选择相等同,就好像它们拥有一个同一结构,拥有同样分量一样。它施加于我们身上,并与我们所打开的所有情境相等同。它假定我们不断地进行选择,而且我们从起点开始选择。每一分钟都被视为是绝对的现在,每一个决定都被视为绝对的偶然。在我看来,这就是完全错误的。

因为一个明显的原因,值得进一步关注的是这一问题。当代“理性选择”理论仅仅只是自由决断的一个更合理化的视角。它劝导我们,在一切情形中,存在着坚实的、无可争辩的理性选择的原则。根据这些原则而行动就相当于选择理性。虽然“理性选择”理论放弃了直接的“本体论化”,但它却是本体论的点描法的罪责。它把我们的自由归于单个的理性地选择的事件。它使我们所有的单一选择相等同,就好像它们拥有一个同一结构,或拥有同样分量一样。它根本不考虑这一可能性,即由我们可以打开某种情形。^①理性选择被描述为实现某种目的的手段的选择。我们的目标和我们目标的价值等级结构都被视

^① 罗伯特·诺齐克(Robert Nozick)在其《哲学解释》一书中得出了相似的观点。在他看来,我们并不总是根据此前存在的较强烈的偏好行动。一个偏好可以在决策制定的过程中变得较强烈,并且,在未来的决策中将会产生比较大的影响。偏好可以由选择来设定。如我所做的一样,诺齐克对随机选择和自由选择做出了区分:一个被选择选项的非随机性质,将会在莫基于其上的生命中得以揭示。我不同意诺齐克的地方在于他将“内在价值”界定为“有机的统一体”,在我看来,这是激进的本质观(heavily essentialist)的界定。在他的概念中,人类在选择“内在价值”的过程中做出了存在的选择;在我的概念中,存在的选择等同于将我们自身选择为好人。诺齐克跟随哲学的伟大传统,以试图证明,好总比不好要好一些。然而,如果我们能够证明,(对于我们来说)好比不好要好一些的话,那么存在的选择(跳跃)就根本不存在了,因为,人们会由于选择的合理性证明而选择做好人(倾向于具有内在价值的人生)。

为不变的(并不对理性选择开放)。然而,事实是,每一次我们“抓住机遇”时(一个可计算的风险),每一次我们由某种“确定性”(仅仅提及一下诸多可能方法中的两个就行了)拖着走时,我们选择目标或选择某个新的价值等级结构。因此,“理性选择”的情形就是这样的情形,即它可以通过 A、B、C 结合而生动地呈现的情形,另外还要附加上这一点:一个人站在这一结合点,并决定要走哪条路。在这一理论中,只需为这一画面增补一条足矣:我们可以计算哪条路是理性的。然而,与传统的自由决断理论相比,在与道德内容的选择相关的方面,这一增补并不是增加,而是减少。考虑一下下述的情形吧:一个人在许多人在场而她自己缺席的情况下受到诽谤,我选择为她辩护,虽然这与我深思熟虑的利益相冲突。可以用下列术语来描述这一选择吗:我⁵⁹有两个目标;一个目标高于另一个;我选择手段去实现这个(第二个)目标? 这样的说法也许是很可笑的,而且的确如此。如果问我是否做了某件特殊之事,我肯定地(我告知真相并承担后果)回答说,我的目标是什么,实现我的目标的最好的手段是什么? 当然,可以辩解,我的目的是做到诚实,这就是我选择最好的手段来实现目的的原因。但是如果我诚实又怎样呢? 如果因为我是诚实的,所以我说出了真相,那又怎样呢? 在这种情形下,显然,诚实并不是目标,而是我说出真相的基础。如果一个人随着一个分离选择的点描法而运动,那么他不可能假定这个人的特征是以该选择为基础的。不仅如此,“理性选择”理论坚持,如果我们并不知道如何最佳地实现我们的目标,那么我们必须将行动推后。人们可以对此回答说,有时你必须推后行动,有时你却不必。这里也涉及一个决定,一个选择;无论你是必须行动还是不必行动。如果你的朋友处于道德危险中,而你又不确保有最好的手段来拯救他的生命,那么你就不能推后行动,你必须抓住机遇(否则你的朋友就会死亡)。然而,如果你不能保证规劝你的朋友正确处理该事,它可能是其幸福或不幸的缘由,那么你可以决定后置行动,或采取行动——这就是选择。

进而,“理性选择”理论坚持,如果两个目标相等(在价值和欲望性方面),那么我应该选取最容易实现的那个目标。某些斯多葛的哲学家则认为相反:他们认为,选择一个更难实现的目标更好,因而从道德上也更为理性。这两者都是彻底的一般化。如果已给出了相等的价值目标(或并不是目标的价值),那么选择“困难的道路”在道德上就不是非理性的,正因为它是困难的,因为它是更多的挑战。它不仅依赖于特殊的情形,即从道德的视野看,这条或那条道路是否更为理性,而且也依赖于行动者的性格。行动者的性格是做出选择的情境的一部分,对一个人来说是更为理性的,对另一个人来说却并非如此。例如,如果你很怀疑你的意志力,显然,对你来说,更理性的是选择更容易实现的目标(如果两个目标都是同样有价值的,并令人满意的),然而,如果你极为自信,对立的一面将最有可能是真的。

概而言之,人们可以拒绝决定论而无须为“自由选择”理论进行全面的辩护。虽然我们 must 假定,在大多数情形下,人们的行动也许不同
60 同于如下两种方式:一种方式是他们事实上决定行动,另一种是他们无须首先做出理智的决定就可以行动,但是,我们并不能假定,在所有情形下情况都是如此。可以为道德自由的观念进行思考、辩护和(间接地)确证,而无须否定某种选择的决定性。更为移情地说,只有当我们可以思考,认为某种道德选择是完全被决定的,那么我们才能无矛盾地虑及道德自由的观念。道德自由的观念是道德自律的观念。如我已经指出的那样,如果存在着一个完全道德自律的人,那么这个人的所有相关的行为都是完全自我决定的。一个完全自律的道德人根本不可能去进行任何道德选择。那些为道德自律提供充分理由的哲学家已经用完全不同的方法来使之理论化:斯宾诺莎(Spinoza)的“道德自律”和康德的“道德自律”在理论上并没有什么共同之处。然而,我重复的是,虽然存在着理论差异,但他们都同意这一点:即完满而充分的道德自律是通过自由的一切行动的决定。

下面,我将为相对的自律提供足够的理由。人的自律只能是相对

的。人的自律应该是相对的。但它就是自律,也应该是自律。在一般的伦理学构架内,强调的重点必须是道德自律理论的准经验的成分。

对个人的自由而言,“自律”是个本体论术语。绝对的自律意味着作为个体的人是完全自由的。相对的自律则意味着作为个体的人在一定程度上是自由的,但并不是完全自由的。^①绝对的他律意味着,作为个体的人完全受制于外在于他(她)的因素。相对的他律意味着,作为个体的人屈从于某些外在于他(她)的限制或权威。相对的他律预设了相对的自律,反过来也如此,而绝对的自律既排除了绝对的他律,也排除了相对的他律。绝对的自律意味着个人是完全自由的道德行动者(agent)。这意味着,这个人的所有道德相关行为都仅仅来自于他(她)的性格;意味着这些行为完全受制于他或她的自由;意味着,无论这个人干什么,他所能做的都是好的和正确的事情;意味着,他或她的纯意识或纯实践理性是唯一的向导。一个绝对自律的道德个人并不会根据任一规范或规则而行动,这个人首先不用根据施加于他(她)的意识中的固有的善的标准来证实这些规范和规则的有效性(善)。任何限制都不会诱导这个人去触犯任何规范和规则,即他或她的意识已经得出结论,这一规范和规则是好的,因而也是有效的。绝对的道 61
德他律意味着,作为个体的人(person qua person),在所有的道德相关性行为中都是一个完全的玩偶。这个玩偶有两种线条:一种是环境的具体规范和规则,它被这个人认为是理所当然的,另一种是“个人利益”、欲望和热情之线。相关的道德他律意味着,作为个体的人可以屈

^① 自律和道德自律的概念,曾经被我们这个世纪的某些知名作家绝望地混淆起来。更成问题的是,现在只有自律的问题留了下来,道德自律的问题完全消失了。霍克海默(Horkheimer)和阿多诺,海德格尔和萨特(Sartre),都为同样的忽略而感到内疚。人们可以在这四人中发现歌德的强有力的,但又隐蔽的影响。一方面,是对绝对自律的诉求,另一方面,是对被宣称为我们时代的完全他律的控诉,都表达了一种渴望和一种生活意识(Lebensgefühl),由此,道德的观点消失了。汉娜·阿伦特将绝对自律指派给“精神生活自身”,并且在没有任何最低程度上的顺从情况下,坚持认为,行动的生活(in vita activa)的自律只能是相对的。尽管,她也没有将道德自律与自律区分开来,她建议将最大限度的自律界定为“私人分化”,并且,这也恰恰是最适合有关道德自律的现代理论的,对自律的一种解释。

服于这样的自然情境限制,即必须执行道德相关性的行动,以至于,如果不存在这些限制,那么此人也许就不愿意贯彻执行。相对的道德自律性预设了相对的道德他律,反过来也如此,然而,绝对的道德自律既排除了绝对的他律,也排除了相对的他律。理论上讲,人们可以把一个人想象为拥有绝对的自律和绝对的道德自律(就如斯宾诺莎所做的那样)。同样,理论上,人们可以想象绝对的道德自律和相对他律的同时性。然而,为了建构这样的模型,就像康德那样,人们必须把个人划分为两类:一方面是“个性”(personality),另一方面是个人(person)。但是,绝对的道德自律和绝对的他律甚至根本不能被想象为是共存的。(在康德那里,“合法性”并不是绝对的他律的,只是相对他律的。否则,他有关法律和政治哲学的思想就将毫无意义。)也不能把相对的道德自律和绝对的他律想象为是共处的。然而,相对的道德自律和相对的他律是彼此相互预设的。

由于学究式的探讨,我仍没有给出上述区分。当我说相对的道德自律不仅伴随着相对的道德他律,而且也伴随着相对的他律(相对的自律)时,我并没有将自律和道德自律相等同,或将他律与道德他律相等同。如果说道德自律和自律、道德他律和他律是密切关联的,那么相关概念的所指在种类上也是不同的。“自律”指的是所有可能的行为,而“道德自律”仅指的是道德起源或道德内容的行为。这一区分的重要性在所有的规定的情形中愈益明确。“相对的”概念包括了诸多的可能性,其范围从“几乎绝对”的道德自律到“几乎绝对”的道德他律,从“几乎绝对”的自律到“近乎零”的自律。如果我们看一下从“多”到“少”的这一个连续统一体,那么就立刻清楚我为什么在看来并不重要的区分上花这么多的时间。某一特定程度的道德自律可以伴随着完全不同程度的自律,反过来也如此。一个暴君可以几乎是完全自律的,然而,他却少有道德自律,而一个奴隶可能少有自律,然而他在道德上却是高度自律的。我马上将回到这一问题上来。

我认为,一个人的思维可以是完全自律的,也可以是完全道德自

律的。然而,我们并不能把一个行为者想象为“绝对”自律的,或道德上自律的;对神的理智的爱(Amor dei intellectualis)是一种纯粹的沉思(sheer contemplation)的态度;康德有关人类本体(homo noumenon)的绝对自律是建立在从事某一行动的普遍公理选择的基础上(某种思辨的、精神的过程)的。它并没有被扩展至行动自身。然而,如果一个人仅仅通过沉思的态度来实现自律,那么他或她仍没有实现作为一个人的那种自律。因为一个人总是转换于从行动到沉思,然后从沉思到行动之中。对个人自由而言,如果“自律”就是本体论的条件,而且,如果一个人既是在行动中,也是在沉思中被建构的,那么自律,以及类似的道德自律只能是相对的。

从现在开始我将只讨论道德自律问题,并且单从道德自律的视角来看,我所指的自律(他律)在形式上不同于真正的道德的形式。而且,由于把它理解为这一点,即某个人的道德自律是相对的,所以我不再把形容词“相对的”增补到复合名词“道德自律”中。不仅如此,如我所言,“相对的”一词可以代表“几乎绝对的”,也可以代表“几乎零”的自律。然而,如果道德自律的反事实(counterfactual)理念是绝对的道德自律,那么我们就必须因为那种相对自律的形式而保留“道德自律”一词。相对自律的形式与道德自律的反事实理念最为接近。我将这种道德自律称为最大的道德自律。最大的道德自律仍然是相对的道德自律,然而,它却是最大可能程度的道德自律。最后,所假设的一点是,“最大的道德自律”并不预设具体的才能,甚至不预设具体的道德才能。因此,“道德自律”这一概念代表了最大的、相对的道德自律。

如果道德品行存在,那么某种程度的自律也是存在的。道德品行在此已经被视为某个人与真正行为的规范和规则之间的实践关系的个体成分。一个人并不遵守一切主要的具体规范,但他却为抽象的规范、价值和理念所引导,而且,他遵守这些由他或她的意识重新确证为有效的具体规范。然而,应当不断牢记的是,我们在此讨论的是相对于真正行为规范的实践关系。道德品行不能在一个行为者(单一模

型)的思想中来“定位”,也不能在理性交往或有关规范有效性(辩证模型)的话语中来“定位”它。如果离开了“单向思维”的成分,那么就没有道德品行;换句话说,用阿伦特的话来说,如果没有自我(Self)将自己导引为“一分为二”(two in one)的对话,那么就没有道德品行。进一步说,如果没有理性交往就没有道德品行,因为任何思想都不会对自己产生规范。人们可以修正或质疑仅有的现存的规范和规则,以及其他代表和维护的规范和规则,而且,通常,一个人与其他人一起,通过对话、讨论和相互支持,在某种“冲突观点和相互的自我澄清”的氛围中介入到了确证或非确证的过程中。尽管如此,道德品行也不等于价值选择、规范选择和行动选择。它变得清晰可见,它“变成了行动中的观念”,而非精神行为或言语行为(speech acts)。道德品行意味着将规范的承诺“付诸行动”,不仅在这种或那种情形中,而且是在持续付诸行动。道德品行并不拥有其他的“场所”,而只有伦理;这正是诸多个体在共同体的伦理生活中所拥有的态度。一句话,道德品行仅仅是在所有的道德相关行动中被建构、被保留、被放大的或所获得的道德自律。道德自律就是选择行动过程的自由,这一过程要与这个人认为是有效的规范相一致。这里,“选择”意味着介入(engagement)。一个人使自己介入,致力于并履行他的承诺。一个人与他人,为了他人,反对他人而行动。道德自律的这两个批判维度(无法确证、拒绝某种具体的行为规范),以及道德自律的积极维度(代表了抽象的规范、思想,甚至代表了普遍的规范)都是在交互行动中得以实现的。

如果我们提及“好人”,“好的个性”,“有美德的个人”,那么我们要牢记道德上自律的个人。我们相信,这样的人将不会受制于情境,粗俗的意见,他们自己的热情和趋向。没有必要去假定,所有的行动和这样个人的道德选择都是,或最终将是完全受制于其好的个性(character)的。然而,我们的确要假定,他们大多数的关键行动及其选择,虽然可能并非其全部的道德相关的行为或选择,但却是善的,并将是善的。也就是说,他们将受制于其道德的个性。说某个人是“好

人”就是某种根本信任的言语行为。如果道德自律并不存在,那么这一言语行为(判断)没有任何意义。

有时,所有人都会失去自制力,所有人都会在某种判断中犯错误,所有人都会以某种事后诸葛亮式的方式,也即哀叹式的方式而行动。⁶⁴最好的人在这个问题上也不例外。然而,一个道德上自律的个人并不会将判断的错误“理性化”,而是承认这些错误并为之道歉。它的发生似乎并不是在强迫的条件下,而是努力纠正这些行为,因为这一个人的个性决定了他或她的行为是这样的方式,因为善是内在于这样的个体之中的。

如上所述,道德自律应该被视为和相对的道德他律与相对的他律共在的。

相对的道德他律是被设定的,其原因在于,任何道德自律的个人都不能测试和检测所有的伦理规范和规则的有效性。而且,即使我们检查规范,并认为它可以为更好的规范所替代,那我们有时也需要根据主体间共享的规范来行动,特别是如果共享的规范是合法地相关联的话。例如,我似乎可以为作为道德行为的仁慈杀戮提出充分的理由,然而我却并不践行这一行为,因为在道德基础上这一行为遭到其他人的拒斥,而且是非法的。更有甚者,如果我们为了他人或与他人一起行动,这些人的规范不同于我们自己的规范,那么我们似乎会自动地选择相对的道德自律,并决定根据他们的规范而行动。一个人可以不同意在教堂结婚而在其他地方结婚,前提是如果其伴侣的道德意识要求如此。然而,在如下的意义上,这些规范和规则不同于我们自己的规范和规则,而且与它们相冲突:即我们期望它们不应该是有效的,或我们期望它们是不应当被允许的。一个自律的道德个体是不可能遵守这些规范和规则的。

相对他律并不指向我们自律的规范限度,而是指向非道德起源的社会限定。如果我们相信社会限定规定了我们的选择或我们的个性,那么我们似乎根本不能完全解释自律。然而,即使社会限定并没有规

定我们的选择,或我们的个性,那么仍存在着这样的“情形”,我们的性格在其中被塑造,我们的行动在其中发生。萨特在其戏剧《死无葬身之地》中表明了这一点。在这一剧本中,所有剧中人发觉自身处于死亡般的强制之中:他们只能在对恶和死亡的羞辱的服从中进行选择。最终,他们之中的所有人都选择了死亡,然而,每个人选择死亡的方式,即他或她自己的死亡方式则各不相同。明确无误的是,这一决断,所有之中最难以承受的,最困难的决断,则是理论层面最容易解决的问题,因为下决心去死,在如下意义上,类似于退入到一个纯沉思的世界,这一意义就是:即它是从后来的行动中退却的。而且,这里我也可以转向康德的模式例子,即在某种选择的情境中的撒谎。康德在如下一点上是正确的:撒谎是由于如此规定的情形与绝对的道德自律相冲突。但它并不与最大的道德自律(它总是相对的)相冲突。“撒谎”是异于一个好人的道德特征的,然而,在相同的程度上,甚至更大的程度上,如果这个人面临的选择与他或她的道德特征相冲突,那么好人仍可以撒谎。当然,康德为(相对的)他律辩解,否则必然命令(imperative)将不是绝对命令(categorical),但是康德排除了情境选择的问题,即强制条件下的选择,认为它是无关的。然而,恰恰是在社会强制条件下,我们必须充当自律的道德存在者,必须是一个在这样的强制条件下而行动的自律的道德存在者。

柏拉图的观点是,宁受委屈而不诽谤他人。显然,这样的选择只能存在于社会强制之中。任何人都不喜欢受委屈。受委屈是他律的状态,因为在受委屈之中,我们是依照他人“而行事的”,因为其他人施加于我们自己不愿选择的某些事情,因为有些事情是强加于我们的,而它们并非源于我们的性格特征。然而,即使在受委屈与犯错(commit wrong)之间的选择是他律之中的选择,选择自身在道德上也是自律的,而且完全如此。如果我选择受委屈而不犯错,那么我做出这一选择乃出于我的道德自律。

“宁受委屈而不犯错”这一说法是不能得到证明的。能被证明的

仅仅是这一点:存在着这样的人,他们宁愿受委屈而不犯错。这些人都是在道德上被称为善的人。道德上的善是所有这样的男人和女人,在其实的日常生活中,他们承诺兑现所说的真理,即宁受委屈也不犯错。

通过把道德自律定义为最大的道德自律,我就此打住了。如果一个人(他或她)宁愿受委屈而不诽谤他人,那么这个人在道德上就是自律的,因为对他或她而言,宁愿受委屈而不犯错。我们甚至难以把道德的恶想象为在道德上是自律的,因为一个在道德上的恶人必然选择诽谤他人而非遭受委屈。恶可以被视为是相对自律的,但不能被视为在道德上是自律的。对道德自律的定义也就是对好(诚实)人的界定。^①

因此,道德自律(作为诚实的善)与相对的他律是彼此相互预设的。这并不是说在为社会和其他强制进行辩护。相反,对立面就是这种情形。道德上自律的人是挑战社会约束的人。他们“掏空”了社会统治和权力的合法性。他们是抵抗的真正英雄。

66

我并不能老是过分地强调,道德自律(道德自律的“观念”)是优秀的实践。那些把这一断言,即“宁受委屈而不犯错”接受为真理的人,当遭受到闲言碎语时,他们宁愿惹事而非遭受委屈,这些人在道德

^① 如果欺骗包含着对某个人(而这个人做出决定的自由是不应该受到妨碍的)(根据道德规则和规范)自律的削减的话,那么说谎、欺骗和借口都被看作是道德抵抗。许多文化,诸如我们迄今为止的文化,依然允许对儿童的欺骗,但是欺骗敌人一般被看作是恰当的。有些游戏在其规则中会包含一些典型的欺骗或者借口的形式。既然每个人都被假定为是了解规则的,那么“根据规则欺骗”或者“根据规则伪装”并没有削减游戏者的自律;他们就没有被欺骗。“仁慈的欺骗”,向某人隐瞒真相或向某人撒谎,以便减轻此人所受的震惊、悲痛或者死亡的恐惧所带来的痛苦,这总是一个道德上模棱两可的行为。至少,它包含着对真实规范产生损害的两种道德规范之间的有意识的选择。如果讽刺人的行为者带来了被讽刺人的自我醒悟的话,那么讽刺的借口就是被允许的。其观点被看作是具有讽刺意味的人就变成无判断力的,并且,其结果或许是发现他的或者她的方式是导向更大的自律。同样,其不真实性被看作是虚假的人,或许由此达到真实性,因此,增加他的或者她的自律。然而,质疑抽象价值的有效性和一般、抽象道德规范的有效性,对于道德自律而言,被看作是有害的和破坏性的。

上并不是自律的,而是他律的。那些把这一断言,即“宁受委屈而不犯错”接受为真理的人,他们从所有类型的行动中退缩到纯沉思的孤寂中,这些人在道德上既非自律的,也非他律的,因为对善的沉思冥想的同情,看起来虽然颇有吸引力,但它却是不置可否、模棱两可的。

第四章 责任

67

行动者总是要负责任的(responsible)。或者用歌德的话来说,行动者总是有罪的,只有旁观者是无辜的。这个前提应该真正地被解读为舒茨(Schutz)给出的道路:纯精神行为(act)是可逆的,但行动(action)则是不可逆的。在我们开始行动之前,当我们仍停留于沉思阶段时,一切都还可以有解。行动过程则使可逆的变成了不可逆。一旦开始了某种行为,那么它就处于世界之中,结果就强化了他人的行为,或与之相冲突,而且我们也难以控制。所有源于某种行动的行为——也即源于**意愿的活动**——总是在先的。在我实施行为之时,我们创造了先例。而且,我们必须要对我们已经建立的先例负责。责任伴随着承担责任的义务。为源于我的行动的某种行为担责,首先也是最重要的意味着对如下问题的回答:“谁做了这件事?”“我做的”,或是针对这一问题:“你已做了这件事或那件事吗?”“是的,我已做了”。无论这一行动是否有价值,在道德上是否不相关,在道德上是否是有争议的、错误的、犯罪的或邪恶的,行动的践行者总是负责的,而且,所有其他条件都是相同的,都同样如此。然而,日常语言使用者通常将“责任”与“错误行为”关联起来:在与应受到谴责的行动中,他们谈及了责任。而且,如果不是正确的,那么这一概念的片面使用将符合这一目的。很少有人不愿意去为这样的行动负责:即他们和其他人都认为是值得

称赞的,或在道德上漠不相关的。由于美德或有价值的行为并不是某种必须通过某些形式的赔偿来解决的债务 - 罪责 (schuld), 而是一种应当被其他人兑付的信用, 因此, 在美德问题上拒绝担责要么不是一个道德问题, 要么它是多余的行为。虽然“责任”概念转向“为伤害他人负责”的意义, 但人们把善的行为归于行为者, 这与将它归于不端行为的行为, 在程度上是一样的。将某种行为归于某个行为者, 也就等于“认为某人该负责”的意思。

然而, 根据定义, 所有的行为者都应该为其行动负责。这一责任的量和质都不是建立在行动的意愿特征的基础上的; 毋宁说, 两者都建立在其他几个因素的基础上。这里的主要问题并不是这个行为是否归咎于这个人, 而是这个行为的消极方面是否归咎于这个人。这一消极方面的造成是否源于行为者的特征, 来源于他或她的性格特征——这是第一个问题。这个人了解行为的真正含义吗? 践行的行为是否受到了错觉 (delusion) 或幻觉 (illusion) 的影响? 这个人的行为是否处于不正常的紧张、强迫或反常的社会或个人压力之下? 是故意违反这一规范的吗? 如果这样, 其目的是什么? 这个人如何, 以及在多大程度上能做得更好? 这些类似的问题都与自律性相关, 但与道德自律并不必然关联。如果一个人格外追求他或她的个人利益, 并一直拥有强烈的意志来压抑其道德的趋向, 诸如同情和移情, 那么这个行为者, 虽然不是道德自律的, 但却是相对自律的。因此, 出于自我利益而构成的冒犯可以被完全地归咎于一个行为者, 然而, 同样的冒犯, 如果是在社会强迫下导致的 (相当大程度上的他律), 那么这就不能完全地归咎于另一个行为者。

责任的量和质是建立在自律的存在或不存在的基础上的, 这一前提是不言自明的。但是, 至于所有的不言自明之理, 它只是最大程度的真, 因为它是已经形成的高层次的抽象。我马上会从各种不同的角度, 将这个问题具体化, 但首先必须简要地考察一下责任的类型问题。

在讨论责任类型中, 除了责任的类型和数量重合这种情况之外,

我将暂时不探讨责任的量和质。

责任的两种主要类型是回溯性的 (retrospective) 责任和预期的 (prospective) 责任。在回溯性的责任中,名词总是单数的,至于预期的责任,名词则可以是复数的。哈特(Hart)将第二种类型的“责任”定义为“担责”(being in charge)。

在第三章,我描述了责任的事实,我仅仅探讨了回溯性的责任,并不是因为我相信其相对于预期性责任的系统性发生的重要性,而是因为我们仅仅对已做的某些事情负责(或当我们本应做该事而没有做)。⁶⁹ 如果责任被用作一个道德术语,那么使某人担责总是回溯性的事情。当然,所有的道德概念都被用来强化统治,并使之合法化,而且“责任”也不例外。(过去)人们被迫为生为奴隶、女人和驼背而担责。但在真正的(道德)使用中,一个人只能为行动或为放弃某种行为而担责。

每个人都应该为他或她的行动而承担责任,如此,回溯性的责任就是一般的。但并不是所有人都具有预期的责任。这种责任是某种特殊的责任。如果某人占据了某个特殊的位置,那么这个人也就担当了与这个位置相伴的“责任”。复数的责任 (responsibilities) 就是义务 (obligations)。^①一个人可以被选至某个位置,或为某个位置而当选,一个人可以意愿地谋求某个位置,他也可以继承某个位置 (position)。但是,无论这个人是被推选还是被挑选,无论他是意愿的还是继承的,这个人同样都得致力于践行所有与这个位置相伴随的义务。如果这个位置是体制化的,那么义务就采取了具体的规范和规则的形式。如果它不是体制化的,那么——例如,如果一对父母自愿地照料当地户外

^① 葛维茨(Gewirth)讨论了一种情形——契约的情形——义务与承担某一职位的责任不相关。葛维茨争辩道,债务人对债权人具有义务。如果你使信用有益于你自己的话,那么你就像占据了某一位置的人那样行动。事实上,其确实占据了一个位置,也就是债务人的位置。你承担了与这一位置相伴而生的责任(偿还债务的义务),然而,并没有特别地“受控”于某人。这是一个“极限情形”。在绝大多数契约情形中,“承担义务”意味着“被控制”(诸如具有一个婚姻的契约和所有种类专业和职业的契约)。如果每一个进入一个契约的人,同时也要负责的话,那么每一个订立契约的人确实是要负责的。这是“社会契约”理论的潜在含义。

活动的孩子,对义务的界定仅仅是概要的,然而这些义务仍然存在。虽然别名为义务的“责任”可以是纯常规性的问题,但是,预期责任也可以要求一种关于超越在某种未曾料到的偶发事件中的义务的**承诺**(promise)。预期的责任是“向前看的,为了未来的责任”(responsibility towards and for)。一个船的船长就是“主管”,他要为船上的所有旅客负责任,而且,他的义务既包括了日常惯例性的工作,也包括了在某种极端情形下应该遵守的**规范**。(例如,在船遭遇海难时,船长是最后一个离开船的。)或者,如果发生了某些其他未料到的事情,如爆发了传染性疾病,那么还是船长,他应该确保所有旅客的健康,虽然在这样做的时候,他或许并不能“照本宣科”地处置。这里,旅客虽然要为他们的行动负责(包括放弃他们本应践行的行动),但他们并没有任何的“责任”。跳到救生艇的成年旅客,将孩子弃之不顾,的确要为其行动而担责,而且要因之而受罚。然而,如果船员们也如此行事,那么其责任将不仅更大,而且种类也不同:这个人不仅违反了道德规范,而且也触犯了义务,一种无条件的**承诺**(这样的一个人不仅承担某种责任,而且还承担“诸多责任”)。

由此我们不应该得出结论说,某些人担当责任,即独有的责任,而
70 其他人则无须担当预期的责任,而只有回溯性的责任。这两种主要的责任并不是被“分配给”两类不同的人的。今天,所有人,或者说几乎所有人都担当某种责任,别名即义务,而且通常不仅仅是其中的一种责任。某种程度上,这些是一系列的义务,它们都地位相当,并且如果它们的地位不同,那么这一点就不能从它们的义务中产生,而这些义务关涉到因**位置**产生的各种不同义务的后果。“**后果的位置**”(position of consequence)与义务相伴随,违背义务则将带来最严重的后果。但我们后面会讨论这个问题。在某种类似于船员的位置,我们的责任在哪里呢?如果我们不承担任何责任,那么我们就像旅客一样。我们所有人既是某群特殊船员(或几个船员)的成员,同时也是旅客;因此,我们所有人都承担着某种责任(或大或小的后果),而且我们所有人都

践行着的行动,无论怎样都与我们的义务没有任何关系。因为对于后面那种类型的行动,从回溯性的角度看,我们才应该担责。

这两种主要的责任类型的区分是如此的古老,如此的理所当然,以至于其经常被忽略而未加考察。当该隐回答上帝的问题“你弟弟亚伯在哪儿呀?”他却反问道:“难道我是我弟弟的监护人吗?”该隐拒绝承担他**预期的**责任。他宣布,他不是他弟弟的监护人,前提是他放弃了寻找走丢了的弟弟的责任。但事实上,他被问及的是他的回溯性的责任,即针对其行动的责任(在此情形下,他杀害了他弟弟),此时,他肯定对看护其弟弟的义务漠不关心。当雅各的儿子们有了杀死兄弟的念头时,鲁本(Reuben)^①通过诉诸他们**预期的**责任而躲避了谋杀者:上帝已经把约瑟(Joseph)交给他管。在这一意义上,暴君就是一个罪犯,他对他的子民为非作歹。

如已所述,回溯性的责任是首要的责任,即使责任是预期性的。然而,如果预期责任也是这种情况,那么**不做某种本应完成之事**,几乎就像做某种本不该完结之事一样,是一种严重的冒犯。当然,这一冒犯的严重性是建立在个性的基础上的,而且,这再次取决于各种不同的因素。在此方面,被忽略的犯罪也不会被仁慈地对待,因为义务通常是具体的:人们知道他们的义务是什么。义务也是公众知识,而且,人们并不能对之漠视而置之不理。否认这样的义务,放弃它们,就意味着完全了解,有些本该做的事还没有展开,而且,它也意味着,其他人也知道这一点。这就是为什么放弃某种义务的行为正变成了亏欠⁷¹其所属的共同体(你负责管理的人和置于你管理之下的那些人)的**债务**,因此,人们必须对此**负责**。如果在管理的人之上存在着某种权威,那么当一个人本应做某事时却放弃该行动,就应该受到惩罚。不仅如此,本该从事某种行为而不去履行就是某种冒犯,这与**结果无关**(否定的结果只会加重这种情形)。

^① 《圣经》中雅各的大儿子。——译者注

然而,至于纯粹的回溯性责任,行动总是比不作为更为严重的事情。即使你在公众眼里放弃行动也是如此。每一个大脑正常的人都知道如下两者之间的差异:暴打某人与在某个人挨打的时候冷眼旁观。在后一种情况下,你考虑的是你自己的处境(“如果我介入进去,那我也可能挨打”),这与警察不同,警察有义务介入其中。如果你不介入,任何人都不会惩罚你,但是,如果你的确介入其中,那么所有人都会赞扬你。在纯粹的履行义务中,并不存在什么美德;然而,如果某种行动并非是义务的而实施了该行动,那么它就是美德。常常发生的是,只有你自己知道,你还没有做你本该做的事,或只有少数几个人知道这一点。如果你注意到你的朋友情绪低落,但由于诸多自我利益的原因,你决定不与他交谈有关情绪低落的原因,而且,不久这位朋友自杀了,只有你自己知道,你本该帮他而未帮他。你只对你自己负责。在此很容易发现责任的种类。如果某种行为并非是义不容辞的,那么不放弃该行为将会被视为美德,这一事实表明了责任的存在(为善的责任,以及最终承担额外行动的责任)。但是,如果存在着追求善的(美德的,分外的)行动的责任,那么也必然存在着某些不作为的责任。

因此,不作为的责任的主要因素(如果责任仅仅是回溯性的)如下:首先也是最重要的是你必须对你的良心做出回答;你可以为置之不理而辩护(“我不知道我朋友悲伤的原因,我没有注意到他处于自杀的边缘”);你可以为自我利益而辩护(“如果我介入了那场争吵,那么我早就被狠狠地揍了一顿”)。最后,你也可以就相关的结果进行辩护,有如下三种方式:如果我介入了,后果甚至更糟;我不作为的后果并不严重;或者,如果我介入了,结果也是一样的。

可以把回溯性的责任再细分为责任 X 和责任 A。

- 72 在所有的共同体中,存在着规定每个人必须如此,或每个人都禁止如此的基本规范。我把这些规范称为“必须履行的责任”(imperatives)。责任 X 就是与违背这些基本规范相关联的责任。我称之为“X”,是因为如果触犯其中的某个规范,那么就发生没有人必须做但

却做了的事情,或者,本该人人为之的事情却并没有发生。只有伴随着**必然性规范**才是这样的情形:即本该作为而不作为,这与不能做某事而做了某事,具有同等的影响。对**静态正义**的必然规范的触犯(如果规范和规则构成了社会的一组,那么同样的规范和规则也必然相应而持续地被应用于所有群体的成员身上),既意味着你做了某件不该做的事,又意味着你没有从事你本该做的事情,因为在赞同某些人,反对某些人的辨别中,你放弃了规范的满足。共同体的所有成员都应该是公正的。我提出静态正义,主要是因为这是在**现时代**引导我们正确行事,而不仅仅不做坏事的唯一的一般性规范。附带责任 X 且超越正义的一般的实证命令并非是**显而易见的**(诸如执行我们对上帝的义务的命令,如在《圣经》中所说的那样尊敬我们的父母,或如古希腊知道的那样,参与到城市的政治事务和战争事务之中,甚至如苏格拉底意识到的那样,下定决心证明他此前并没有对这些义务置之不理)。在现代性中,一般否定的必然性规范并不具有法的形式。任何人都不能杀人或闯进其同伴公民的家中:凡违背者皆应对此负责。

责任 A 是一个更为复杂的问题。在特定的语境下,当这样的义务对其他人而言不再是主要义务的时候,如果一个人**要么本该践行了某种特殊的行动,要么他本该放弃某种特殊行动**,那么在责任 A 的基础上,这个人就要为某种行动,或为放弃某种行动而担责。因此,如果一个人被赋予了其他人并不拥有的能力,或处于其他人并不身临其境的情境中,在此,“能力”与“情境”都与**特殊的知识**相关联,那么责任 A 就是这种情形。在特殊知识基础上的能力,以及与特殊知识有关的情境都与实施某种行动的必然性规范相关,这种行动并非是所有人都必须践行的(从选择性视角看,如果不具备这样的知识,那么某人就一定不能采取这样的行动)。如果一个拥有特殊知识的人并没有做正确的事情,或他事实上做了错误的事情,那么这个人就涉及了“责任 A”。如果一个孩子落水快被淹死了,那些会游泳的人如果不努力去救他,那么他们就有责任为其死亡负责。那些不会游泳的人就没有责任。

73 如果职业的拳击手没有介入到某种攻击中,并让一个无辜的人挨打,那么他的责任就是责任 A 的形式。如果在内战中一个人获悉犯人正被处死,而且其他任何人都不知道这一消息,然而,这个人并没有采取任何行动去制止这一严重的对战争的公正的侵犯,那么这种不作为就是责任 A。如果某个人在飞机上得了心脏病,而飞机上恰好有一位医生,他对这一消息置之不理,保持沉默,那么他就对所造成的伤害担责,即使他形式上并没有对这些旅客承担什么责任。因不采取行动而导致的责任 A 的案例(在此,一个人由于缺乏专业知识而本不应行动)就是如下这样的情形:某个人志愿带领一群登山者攀上陡峭的高山。这个人对这一地带的确一点也不熟悉,他仅仅是想炫耀一下,而且由于他经验匮乏而导致了偶然事故。这一向导涉及了责任 A。他并没有克制他的行动。然而,责任 A 还具有更多的重要的细节。

在讨论责任中,我还没有提及美德规范。我们可以通过表现出勇气、移情、关爱、值得信赖、仁慈、大方、自由、帮助、真诚、容忍、忠诚等等来实现美德规范。而且,我们可以通过怯懦,自我中心,漠不关心,不值得信赖,恶意,小气,偏执,不助人,怨恨,不宽容,吝啬,不忠,等等行为来与美德规范相对立。在所有的复杂和传统的社会中,存在着诸多由有意义的世界观而非科学观所支撑的基本美德。所有群体的成员都应该展示其美德,就像所有成员都应该尽量避免展示其对立的一面(恶)一样。例如,城市中的所有成年男性都应该是有勇气的,或所有的基督徒都应该是仁慈的、谦卑的并对上帝怀着敬畏之心。合理的假设是,某个具有基本恶意的人就具有责任 A,因为所有人都应该力避这样的恶意。然而,并没有提出如下这样的要求:每个人都要展现其所有的可能的美德(高于或超越基本的或“主要”的美德)。首先,总是众所周知的是,某种美德是被设定的。就像亚里士多德将美德置于捐钱的关系中一样,每个人不同程度上都是自由的,但并非每个人都(在消费上)是“慷慨大方的”,因为巨大的公共捐赠是以巨大的财富为前提的。不仅如此,人人都可以践行宽恕,但并非所有人都可以

践行仁慈,因为仁慈意味着对公共职位的拥有。此外,并非人人皆可以践行特殊的美德,而且这也不是源于职位的理由。这样的美德是多余的美德。在现代性中,凡我们难以谈及有关基本的善与恶(virtues and vices)的共识之处,则美德的规范(或者提高勇气的情况例外)都与责任 X 无关。然而,与麦金太尔的看法相反,我们仍然是在善与恶的基础上来思维的,因此,我们学会了诸多重要的道德概念,这些我们在日常生活中最经常使用的道德概念就是美德概念和恶的概念。⁷⁴

然而,即使所谓的“基本的”善与恶也都涉及责任 X,这是仅就如下一点而言的,即善与恶被认为等同于具体的行动中的展现。例如,不接受挑战就是怯懦。所有贵族都应该接受挑战,不接受者就是胆小鬼。但是,一旦善与恶被视为条件或行动的动机,那么对行为规范或对美德规范的触犯并不会完全相碰撞。在与预期行动的关系中必须谨慎小心,越如此,就越必须运用判断的权力来做出正确的决定。换句话说,一个行动越特殊,它就越难以完全地使美德或恶具体化。因此,善与恶将被视为“性格特征”(character traits),它程度不同地影响判断程序,并直接或间接地影响行动。

在行动中要求善与恶,即使它们与个体的“先天的基因”关系密切。虽然如此,但在相同类型的行动中并不要求所有的善与恶,虽然一种行动中所要求的某种美德可以被转移到践行另一种行动中。不仅如此,善与恶并非是“无所不包的”。一个人在战场上勇猛无敌,但在其长官面前却小心胆怯。一个人可以对家庭成员彬彬有礼,但他对世界上的其他人却可以很残忍。在与实践着的美德相关的某种功用性的差异中并不存在什么特殊的现代性。即便亚里士多德也提到了这一点。然而,由于在现代性中各自独立领域内史无前例的差异性(稍后讨论这一进展),将美德分裂为具体领域的亚美德在最近的几百年内已获得了动力。除了在日常生活中之外,要获得全面的美德已经变得越来越困难了。即使如此,即实现全面的美德,这也并非是完全遥不可及的。我们仍可以在担当某种行为的责任与践行某种美德规

范的责任之间进行区分。因此,担当善与恶的责任几乎就毫无例外地成了责任 A。

75 承担我们所谓的“性格特征”的责任看来是一种次属的自律,然而,在这一语境下,自律仍是某种分外的问题,一个复杂的问题。例如,如果在某种相当大的社会约束下,一个人作恶,那么他一定被视为是非自律的,而且他对其性格所担当的责任则被认为是缩小的责任;然而,在良好的社会环境下,这种责任就变成了全部的责任。重大的遗传缺陷或有关的匮乏也同样如此。如我们所知,道德自律与相对的他律是彼此预设的,然而,如果他律仅仅具有轻微的相对性,那么,任何道德自律的匮乏并不能作为个体责任归于某个人。但是,尽管刚刚提及的一般他律的案例(严格的社会束缚或重大的遗传缺陷)削减了一个人为他或她的性格所担当的责任,但是道德他律的情形反倒加剧了这一点。这种情形下,人们无谓地遵循一切具体的规范或命令,缺乏意志力,或将权力目标、财富和快乐置于其他一切之上。

然而,责任 A(就善恶而言)与责任 X 相关,这恰是康德在其《道德原理》的语境下探讨的问题。康德诉诸规范;而且,不管我们遵守或没有遵守美德规范的内容,他都将其作为一种必然命令应用于我们所有人。这一必然命令就是“认识你自己”(know thyself)。认识你自己就是一种道德命令。它并不规劝那种经常堕入自恋的持续性的自我反思。它说的是“认识你自己的善与恶!”当然,人们应该为其自身的善与恶负责,而且,如果认出了其中的恶,那就可以对它加以改正。然而,“认识你自己”这一必然命令还有更多的含义。如已指出的那样,对某种性格所承担的责任与对某些行动所担当的责任并不重合。然而,如果一个人可以区分他或她的恶,以及这个人难以超越的美德,那么他或她在行动时就可以认为这些恶似乎不存在一样。因此,通过自我认知,就不可能使性格特征中立化、问题化,或在某种程度上,难以实现完美。如果这个人感知到仍然保留着某种难以控制的否定的性格特征,那又会怎样呢?由于某些恶(包括某些善)在特定的情形下变

成主动的,而且,这些恶并不皆是“无所不包的”,所以,人们仍可以选择**不进入**这样的情境中,在那里,剩余的恶逃脱了控制。如果一个人认识到,他或她是爱无能,这个人就不应该接受另一个人的爱,也不应该结婚,不应该有孩子。如果一个人感觉到他或她的性格中有某种根深蒂固的恐惧,那么他或她就不应该加入地下(抵抗)运动,即使他或她与所有成员的观点完全一致。如果一个人意识到其对权力有一种难以遏制的渴望,那么他或她就**应该**规避接受过多权力的状况。以这样的方式来行动就是处于所有人的权力的世界之内。⁷⁶

至此,通过**共时性的模型**,责任类型已经被典型化了。道德品行的观点一直被设定为责任的构成成分,因为我们不断地强调,一个人从有利于他人的视角拒绝某些规范,主要是抽象的规范,并通过将某种新的实践意义或相关性赋予某些传统规范而对这些规范加以重新解释。然而,在讨论责任时,预期或回溯,X或A,一个“道德品行观点”的最关键问题,一直没有被触及。在一个人已经拒绝了某种道德规范之后,当他为了道德理性而预先触犯了那种规范时,那么这个人担当何种责任呢?要讨论这一问题只能通过**历时性的模型**,这一道德变化的模型起码涉及两方或两个群体:一方维护传统规范,认为它是有效的,另一方不认可这些规范。对其中的一个群体而言的冒犯、犯罪或罪恶的行为,则阐明了其他群体视野中最崇高的优点。对第二个群体而言,第一个群体的美德规范根本就不是美德规范。“谦卑不是美德”,“懊悔不是美德”:斯宾诺莎这些话否定了传统基督教的基本(共同认可的)美德。下面我将不讨论历史上的这些一般问题及其道德实体的相关性,甚至也不讨论在抽象的道德规范和具体的道德规范之间的矛盾,而仅仅限于讨论在道德实体变化的基础上的责任问题。

首先,我重回到**预期的责任**。如果我在“负责”,那么我就有责任和义务。我必须成功地履行这些责任。不尽任何义务涉及了某种回溯责任的日益严重的情况。现在我要补充的是,除非如下条件,否则就没有任何真理可言,这一条件即我通过诉诸道德原则、观念或抽象

规范,这些颠覆了我的义务的道德内容,我拒绝履行自己的义务:表现为善的东西现在看来则是恶的。这一行为可以从两方面来看。那些将我置于“担责”位置的人,以及所有那些相信义务是善的人,都将认为我的行为是一种背叛。那些与我观点相同的人,即认为义务缺乏善,义务已变得与善不相关,或义务甚至是恶的人,那些相信我的行为是为了有利于我负责的人们而违背了这一义务的那些人,则将我的行为视为分外的(supererogatory)。路德(Luther)结婚并因而反抗罗马天主教牧师的义务。在第一次世界大战期间,有些军官允许其士兵与敌方结兄拜弟,搞好关系,公然违抗其义务,因此,这加速了战争的突然结束。在纳粹的统治下,那些伪造假文件帮助被迫害的犹太人的人则违反了官员的准则。易卜生(Ibsen)的女英雄诺拉(Nora),为了确证个性的自我而拒绝了为人妻和为人母的义务,作为一个人,她代表了所有那些同样行事的女性。所有这些行为可以是,也的确可以被视为上述提及的双重的方式。

选用其他的案例以考察一下这里关键性的内容。显然,从一开始这一选择就涉及了从某种思想、原则或某种抽象规范的角度对义务的反抗,这一选择恰好就是我所描述的那种选择,即“把我们的机遇”当作我们的命运。有趣的是,韦伯提到了某种以把握我们的机遇的姿态为前提的独特的伦理,并把它称为“责任伦理学”。由于所有可能的伦理都是责任伦理,所以,人们可能发问,韦伯为什么把作为具体差异的责任赋予那种相对稀少而有争议的行动模式。在韦伯看来,责任被视为行动的结果。无论对这些结果是否存在着初步的反思,一定会通过那些“把握了机遇”的人,而且只能是这些人产生这种结果。在此情况下,真正相关的就不是简单或主要地是我们特殊行动的结果,而是价值选择自身结果。如果构成了反抗我们自己义务观的规范、价值或原则,证明并不高于所界定的义务规范(在形式上和内容上),那么从连续视野看,我们的行为就不是多余的,而是在道德上有争议的和有问题的。如果构成了反抗的有利观点的规范、价值或原则,在形式和

内容上,甚至仅仅在实质上证明了其低于所反抗的义务的规范,那么这一行动就是恶的,而且,这个人将被后一辈视为这个恶的心腹。在此,这一问题就是恶的最大化的问题。然而,如果“把握其机遇”的行动者这样做是在最大化的基础上,即与遭到反抗的最大化相比,证明是在形式上更高(更一般,更普遍),而且至少是更为平等(同样是善的)的实质的基础上,那么这一行为就标志着这一行动所发生于其中的社会生活的某一方面的道德进步的开始。这就是人们可以“把握其机遇”的条件。如果这样做,他们可以将某种新的善或新的恶引入世界,那么有关的责任就是巨大的。因此,我将这种责任称为重大的责任。^①如果某人并不确定他或她所选择的价值代表了较所反抗的义务更高的价值,那么这个人就不应该承担“重大的责任”。如果义务的规范内容是向公众话语开放的,那么明智之举总是介入这样的话语,等待其结果,然后集体地改变某些义务,而不是仅仅头也不回地往前走并触犯之。当然,即使在最自由的情况下,也不能够改变某些义务,甚至不应该改变,原因很简单,除了在某些特定的情形之下以外,一切都没有什么问题。只要部队存在,并且发生了战争,人们就不能建议,应

78

^① 在第三章中,我指出黑格尔(在《精神现象学》中,且在后来甚至更为确切地说是在《法哲学》和《历史中的理性》中)将道德品行的态度等同于道德品行的分支领域——也即,等同于“纯粹的”道德品行,抽象的主体性。如果事实确实如此的话,那么重大的责任也是事实。黑格尔特别重视抽象主体性的辩证法。抽象的主体性,如果在其自身是抽象的否定的话,那么它将被否定,注定要失败,与此同时,不管其愿意还是不愿意,对于新的伦理的建立都做出了贡献,并因此成为这一伦理的一个“阶段”(moment)。黑格尔将抽象主体性(道德品行的别称)附属于他的元叙事(世界精神的展开)。对(现代的)抽象道德品行的冒犯并非是对任何种类的普遍规范或者规范的外在权威所做出的冒犯,却是针对世界精神的展开、世界进程的冒犯。道德品行观点的失败,是其非实体性的证明。如果一个人承认了解世界历史的(积极的)结果,那么,这样的一个解决方案或许貌似是令人满意的。然而,如果一个人相信相反的情况,那么一个人对依附于抽象道德品行的美德的判断就必须具有一个不同的基础。在黑格尔的框架中,历史责任作为巨大的责任不能被严肃地对待。著名的“受害者的原因”并未使黑格尔满意:他们是自己道德愚蠢的受害者。为了发现受害者的原因是否使我们感到满意,我们需要在其普遍阐释的意义上使用普遍价值的标尺,去考察他们的“愚蠢”的实质。唯其如此,我们才能确定他们是否对于善拥有巨大的责任,或者对于恶具有显而易见的责任。

该放弃对军官的服从。而且,在米莱村(My Lai)反抗他们长官的美国人承担了“重大的责任”^①,而且这是一个分外的责任。人们不能提出这样的一个普遍规则,即官员应该伪造文件,但1944年瑞典领事劳尔·瓦伦堡(Raoul Wallenberg)在布达佩斯散发了数千份伪造文件以拯救被处以极刑的犹太人,他也承担了一种“重大的责任”,一种典型的分外的责任。自从《玩偶之家》发表之后,为人妻,为人母的女性的义务已经发生了变化,但像诺拉这样的女性充当了这一变化的急先锋,如果没有她们,那么什么事似乎都不会发生了。我们所谓的“非暴力反抗”仅仅是承担“重大责任”情况的亚种。但是,冒这样大的风险,也要求巨大的关爱。^②恰如莎士比亚意识到了这一点一样,他几乎揭示了我们道德伪装的所有方面。朱丽叶(Juliet)和埃德蒙德(Edmund)都拒绝了孝道,但朱丽叶是一个女英雄,而埃德蒙德则是一个杀人无赖。

“重大的责任”也是责任的历时模型中最明显的现象。所有的一切都是平等的,一个人越是拒绝“理所应当的”规范,这个人就越不尊重并遵守一致有效的规范,进而,一个人自身的责任就变得越大。然而,这里还存在着明显相反的情况。假设在一个特定的共同体中,任何人都不遵守任何规范,而且,在这个共同体中,所有人都认可,道德规范自身是无效的。或者,如果将这一点视为是不可能发生的事件,

① 指越战期间美军士兵违抗上司命令,拯救被屠杀的越南平民的事件。1968年3月16日清晨,美国一名空军上尉与两名助手驾机执行侦察任务,在越共根据地米莱村(My Lai)的上空发现村外撒布着几十具平民的尸体,汤普森向基地指挥部报告了这一情况,经仔细观察,飞机下方出现一支美军小分队正在村里驱赶无辜的老人和儿童,村民住房上方燃起熊熊的大火。汤普森立即指挥着陆,将飞机停在受到威胁的村民一边,招手示意他们登上飞机,同时命令飞机上的机关枪手准备还击那些杀红眼的美国大兵。在这次行动中,汤普森与后来到达的两架直升机一共救起二十多位受伤的越南平民。——译者注

② 人们在抓住这样一个巨大的机遇之前,必须多加小心,并且,如果可能的话,在行动过程中也需要多加小心。谨慎当然是在行动之前就有所保证,因为,抓住一个巨大的机遇就好像是梦游:一旦开始你的旅程,你就跟随着一种类似于几乎是无意识的精神状态的路径,被一种好的或者病态起源的准本能所引导。行动过程中也需要谨慎,因为,抓住一个巨大的机遇就好像走钢丝:你最好自始至终都注意自己的脚步。

那么让我们假定,一个共同体中的绝大多数人都反对传统的道德规范和价值,在此,“传统”代表了规范的遗产的总体,并因而也包括了一般的和普遍的规范。在这样的情形下,责任就不是“重大的”,但无疑更接近虚无或看来类似的东西。而且,由于这样的情形只能发生在现代性中,那么我们就不奇怪,巴尔扎克(Balzac)发现了问题。他问道:⁷⁹“谁应该对集体犯罪担责?”他回答道:“没有人对此负责。”(我们要记住这一点,巴尔扎克在此谈及的是集体犯罪。)然而,只有当某种罪行被视为是犯罪时,它才能构成为犯罪。因此,如果犯罪的人并不认为这些罪行是犯罪,因为他们并没有任何的标准从恶中区分善,那么由谁来界定那些行为是犯罪呢?谁来提供这样的标准?它是怎样的标准呢?如果上帝是这样的标准的提供者,那么在我们这个时代,它们就不可能存在,因为上帝现在已经被抛弃了。这个标准是我们的先辈的标准,就像巴尔扎克所相信的那样吗?或者,它是那些并没有参与到集体犯罪的同辈人的标准吗?或者,它是我们的后辈的标准?抑或,是刚刚提及的每一个和全部的问题?但如果我们相信存在着这么一个标准——而且必然有这么一个标准,否则我们就难以想象集体犯罪——那么这一点是否是真的,即没有任何人对集体犯罪担责?在这样的语境下,“责任”概念意味着什么呢?

的确,如果没有人必须为集体犯罪担责,如果没有人问这一个众所周知的问题:“你的兄弟亚伯在何处?”那么任何人都不应该为此负责任。对于希特勒(Hitler)及其支持者而言,这个问题是一个事后(*posteriori*)被提出的问题,那些主要的幸存下来的罪犯必须回答这个问题。就斯大林(Stalin)及其刽子手而言,这一问题从来就没有被问过。

然而,就像上述所指出的区分那样,“没有人对集体犯罪担责”这一说法是真的,其唯一的前提是在共时性模型的框架内来看待“责任”。如果我们切换到一个历时性的模型,那么“责任”就显现为新的意义。

集体罪行从来都不是由特定群体的所有成员共谋的,或是在同样的程度上,由所有的行动者犯下的这样的罪行。

我们首先考察一下第一个陈述。如果我们假定所有复杂社会中都存在道德品行,而且我们应该假定这样的存在,那么我们知道,即使在经验的证据都难以获得的地方,有些人也总是怀疑某些规范的有效性。凡是在这些质疑发生的地方,这一事实,即任何规范都与一种或另一种行动不相关,也会受到质疑。而且,从道德品行的角度看,我们不仅提出了某些规范难以确证,而且我们也提出了某些规范的确证,但却难以看得见。由于这里分析的是现代世界,公平地说,受支持的传统规范和所提出的新规范,均与普遍价值和普遍的(抽象的)规范相关联,或与之相和谐。从我们的观点来看,即便不存在在规范性基础上拒绝集体犯罪的那些人,集体罪行也从来不是共谋犯下的,甚至在⁸⁰那些行为已经构成犯罪的地方也不是共谋犯下的。诸如此类的人通常会被边缘化,有时会受到惩罚,而且几乎总是在“集体犯罪”的社会中受到孤立。以同样的方式,他们必须对不成为罪犯而担责,就好像他们似乎是罪犯一样。有时,集体罪行中的非参与者也意味着受惩罚(在斯大林的统治下,常常出现非参与者的自愿死亡)。有时,它仅仅意味着决心去做自己认为是善或高贵的事情。这两类人都把握其机遇,他们都担责:为善而担责。然而,在集体罪行中承担善的责任并不像我们在共时模型中遭遇的那样(按照我们世界规范的形式来正确处事),是一种相同的承担善的责任的形式。这一责任是一种被视为踩在脚下的善。它是一种使善复活的责任。它是一种为世界而担当的责任。正因为这一理由,我将这一责任称为世界-历史的责任。“重大的责任”和“世界-历史的责任”可以相互重叠,虽然它们形成了两种明显不同的“历时性”责任。

现在我们仔细地看一下第二种观点——并非所有人都在同样的程度上共谋集体犯罪。道德规范是与其应用共生的;非道德规范也如此。有些人并不完全乐意使恶的应用最大化。他们在倾听其道德意

义和道德感(这些并不是主要的原则)时给出了例外。其他人通过放任他们最坏的趋向而作恶多端。纵然被视为整体上的集体犯罪被归于某个特殊的人群,但他们也不可能被同样、同等程度地归于这个群体内的每一个单个行动者。我已经将这一责任归于行动的意愿特征(“我做了此事”;“我就是做该事的那个人”)。每个人都通过意愿行动而从事他或她的事。只有你作为一个人而已经完成的事情才会完全地归属于你。与此相反,人们可能争辩说,在一个集体犯罪的氛围中,更多的是一种幸运而非意愿决定的结果,无论一个人是否变成了杀手,杀人的帮凶,或简单地被视为一个死亡的见证者。但这是一种错误的、不相关的争辩,原因有二:其一,无论是否是偶然的,抑或是深思熟虑而做出的决定的结果,做好事(或不让做好事)只能被归属于真正做该事的人(不属于真的没有做该事的人)。其二,至少,如果我们把所有有关行动者的特性视为始终是“道德不相关的”,那么不参与集体犯罪可以被纯粹地视为某种幸运或机遇,而且,从来就不是这种情况。位置责任(positional responsibility)(“责任A”)存在于所有这样的罪行归属于“集体行动者”的情形下;也就是说,归属于一群人。位置责任的担当(领导人的角色)来源于选择,而且一个人要对这一选择负责。最后,集体犯罪是被发起的。无论是否知道这个始作俑者,抓住他或发现他,或不知道他,这都不重要。如果根本就没有“发起”,而且没有始作俑者,那么就不存在集体犯罪,即使回溯性地看也是如此。

在集体行动者中占据权力位置的那些人,特别是那些集体犯罪的始作俑者,他们所“冒的风险”与那些反对如此犯罪的人在程度上是一样的。在这样做的时候,他们同样也得担责:为恶而担责。存在着使恶复活的责任,而且,这也是为世界而担当的责任。正因为如此,我也将此种责任,即为恶而担的责任(responsibility-for-Evil),称为“世界-历史的责任”。为恶而承担的“重大的责任”(通过恶的最大化的行动),以及为恶而承担的“世界-历史”之责(集体犯罪的始作俑者)可能相互重叠,但仍然存在着两种明显不同的“历时性的”责任。

谁对集体的犯罪负责？谁也不负责吗？所有人都负责，然而，每个人所担当的责任在程度上并不相同。集体犯罪的始作俑者为恶承担着“世界-历史的责任”；他们的跟随者依据其自己的、个性的、意愿的行动而不同程度地担责，每一个人都为他自己或她自己的行为而担责。不参与犯罪行动的那个人并不为这种罪行而担责^①，但却仍是有责任的。但少数为善而承担世界-历史之责的那些人，以及那些在黑暗时代不允许道德之光被彻底吞噬的人，可以为在他们之后即将到来的世界担负起这样的永恒的使命，也就是说，为了他们的缘故，纵然旁观者的轻微犯罪，也是可以原谅并被遗忘的。如果不是因为这样的人为他们自己和其他人而经受磨炼和苦难，那么我们如何能知道是什么样的人才能下决心去追求善？

^① 我将这一区别归功于雅斯贝尔斯(Jaspers)，他提出了如下问题：德国人是否作为整体为纳粹罪行负责。雅斯贝尔斯的回答是，实际的罪犯要负责，且其他每个人都是有责任的，但不负责。

第五章 后果问题

一方面是共时性的(synchronic)和历时性的(diachronic)责任模式⁸²之间的区分,另一方面是责任A与责任X之间的区分,由于这两种区分揭示了责任的量和质的某些方面——当然,不是所有方面——它们就成为做出道德判断的指导方针。显然,那些自愿担当特定职责角色(position)的人和那些“抓住机会”规避这种职责的人,或者否认他们的世界一切传统规范的人,无论如何,他们比其他人负有更大的责任。然而,这一关联甚至要比它看上去更复杂一些。为了理解这一问题的复杂性,我们需要对道德哲学中的某些传统问题进行仔细考察。

一个人是否要为一种行为后果负责和在多大程度上负责,无法预料的行为后果是减弱还是加重了对行为者的道德判断,行为者是否先于行为对可能的后果进行了评估,个人是否能提出指导方针和原则,对这些原则和方针的遵守或许能够保证好的结果或者至少是可以接受的结果:这些问题尽管有区别,但都是相互联系的,它们的共同特征是具有特定来源的暂时性——我将其称为“凝固的暂时性”(congealed temporality)。

行为是决策的结果,决策是深思熟虑的结果,特定类别的深思熟虑是我们性格特征的结果,等等。然而,此处这种正处于考虑之中的暂时性,将这一过程(flow)与单纯的时间因素结合在一起,即行为的

绝对当下(absolute present of the action)。行为从一开始就影响着这个世界(如果这种开端能被追踪到的话),并且这种对世界的影响一直持续到它的终结,直至这一行为全部完成(同样,如果这种终结也可以被追踪到的话)。这种影响一直存在,在行为者可控或不可控的情况下加速或者延缓、增加或者减少,并一直存在于行为过程的始终。所谓的“后果”这一术语是将这一稳定的过程凝结为一个所谓的“最终结果(end result)”的状态。然后,这一“最终结果”被追溯到特定的行动——也即“正在进行的行动”的凝固的绝对当下——而且,在两个凝固的“环节”之间的因果顺序就被建立了。因此,最终结果(凝固的未来)与行动(凝固的绝对当下)是联系在一起的,因为后者是作为前者的充足理由而存在的。

如果没有这一凝固的暂时性的范畴和因果程序,那么就根本不会考虑任何有关后果的特定责任。一旦我们对凝固的绝对当下加以“去凝固化”(uncongeal)或者“去同质化”(dehomogenize),以便在性格、故意、决断、选择、行为等诸如此类之间进行区分的话,那么我们就在进行道德判断中引入了对意图的评估。通常,我们都会执行这两种判断程序,因为我们从凝固的暂时性的判断立场转向对绝对当下的“去同质化”,仅仅是为了由此再转回凝固的暂时性的判断立场。公正的道德判断源自在判断立场之间的不断转换,因为我们不能同时对绝对当下加以凝固和去凝固化。凝固化的未来也可以在对一些持续循环行为进行结果评估的某个过程中得以去同质化,因为,这些行为早已经被凝固在最终结果里。我们这样做的意图是对成分(factors)而非对行为者进行评估,这些因素也导致了行为最终结果的产生。因此,我们必须对最终结果进行剖析,分析其复杂性,并将它置于多样的因果链条之中;但是,话又说回来,我们又必须返回并以凝固化的形式看待最终结果,否则,我们将不再面对特定行为的最终结果。如果没有这一“反复的”模式,那么我们的道德判断就不可能是公正的。显然,同时对结果进行凝固、去凝固化或去同质化是不可能的。那么对绝对当下

加以凝固与对最终结果加以去凝固化之间有什么区别呢？第一步必然是依据自由规定责任的质，第二步是依据因果性规定责任的量。好心办坏事与蓄意害人的错误行为是不可同日而语的。然而，如果伴随前者而来的是毁灭性的危害，伴随着后者的是微不足道的危害，那么前者中的责任的度（量）也要大于后者。反之亦然（好的结果可以分别源自善的意图和恶的意图）。⁸⁴

我将行为视为凝固的绝对的现在时，将某个行为后果视为凝固化的最终结果，也就是将来时的一种别称。然而，责任可以被视为对结果的担责，并且人们可以为后果负责，这种负责可以是预期性的，也可以是回溯性的。在两种情况下，我们都做出了判断，但性质却不同。

如果某种行为的凝固化的最终结果是过去时的，那么基于后果立场所做出的道德判断就是回溯性的（就哪些后果可以被看作是最终结果而言，虽然这还是一个判断的问题）。这是“密涅瓦的猫头鹰（owl of Minerva）”的立场：后果是早已设定的。我们无须再考虑最终结果的真实性，因为我们熟知其真实性，对于其他人而言也是如此。对我的行为后果负全责可以概述如下：“这是我行为的结果；任何责难由我承担”，或者“这是我行为的结果；我享有所有的赞誉”。这样的说法表明，我们直面这些行为，也就是意愿行为。因此，“谁做的？”这一问题应该以下述直接的方式来回答：“我做的”或“你做的”。

如果某种行为的凝固化的最终结果只能诉诸将来时，那么基于后果所做出的道德判断就是预期性的。换言之，最终结果还未被设定。我们对它一无所知，因为未来是不可知的，而这也正是我们之所以要试图估量它的原因所在。行为者总是试图在开始一种行为之前就能在脑海中勾勒出其可能的后果。对可能和不可能后果的估计就包含在这一深思熟虑的行为中。对这些后果承担责任可以概述如下：“我已考虑到我的行为所能预见到的后果，因此我会抓住机会去这样做。”因此，行为者同时做出了现实和理论上的判断。现实判断是基于结果而做出的（正如回溯性的判断那样）；理论判断则是基于形势和行为所

引发的因果链条而做出的。理论判断可以被证明是错误的,而不需要现实判断也同样是错误的,反之亦然。由此,如果做出判断的人和被判断的人对预期结果的评价是一样的话,那么使某人对行为的预期后果承担责任也可以解释如下:“由于你已经认识到(或没有认识到)你的行为的预期后果,因此你所做的是正确的(或错误的)。”

但是,如果这一评价并不为大家所认可,那会怎样呢?

不管判断是回溯性的还是预期性的,我们必须而且也确实对最终结果做出了评价。由于某个行为的最终结果,我们信任或者不信任一个人,依赖于我们所评估的这一结果是好的还是坏的。同样,站在被评判的行为者的立场上,在试图决定是否冒险实施某种在最大概率上产生某种独特结果的行为的时候,首先必须知道这一行为的结果是(我们)想要的还是不想要的。我们以什么标准为基础来评价这一结果呢?这样的评价是否具有客观的标准呢?这样的标准是成功的还是失败的呢?但是,有人也许会问,“对什么来说是成功的呢?”和“对于谁来说是成功的呢?”;同样,“对什么来说是失败的呢?”和“对于谁来说是失败的呢?”成功和失败都可能是无关道德的(adiaphoric)。如果X是成功的作家,Y是失败的作家,那么X和Y是不是应该因自己相应的成功和失败的作品而受到道德上的信任或不信任呢?或者,涉及另一个方面,一个成功的暴君,同时也是杀人如麻的刽子手,是不是应该受到道德上的尊重呢?显然,存在着这样的行为,成功但却受到道德的谴责,也存在失败但却受到道德赞扬的形式。“好的结果”和“坏的结果”确实分别与“成功”和“失败”存在某些关联,但是,“好的结果”也不是自动地与成功联系在一起,“坏的结果”也不一定自动地与失败联系在一起。

“善的价值”(Güterwerte)具有不同的类型。同样,存在着具有负面价值内涵的(Unwerte)事态和结果。这是亚里士多德伦理学的起点。对特定(而非全部)善的价值在量或质上的增加是行为的结果,并且行为者由于在这一点上的成功而得到信赖。但是,道德信任只能来

自于对特定价值的提升:也即那些可以通过道德的(美德的)活动得到加强、保持活力和实现的东西。显然,这是一个循环论证,亚里士多德没有陷入这一困境,因为他可以而且也的确恰当地认为,由道德行为所提升的善的价值对于每个人来说都是善的。与至善(国家的善)紧密相连的善(goods)对每一个人而言都是善。提升这样的善行的行为在道德上应加以肯定。因此,提升这些善行的成功,就是完美的成就,好的最终结果,好的后果。但是,这一循环论证真的已经通过这种思考完全克服了吗?对亚里士多德来说确实如此;对于我们来说却并非如此。亚里士多德列出了主要美德的完整目录:践行这些美德的人一定能提升善的价值。对于那些成功提升善的价值的行为者而言,没有必要对其自身行为或者其他人行为的最终结果进行评估,以便了解什么是正确的,或者去做正确的事情。预先评价的最终结果与如下的美德联系在一起,即能够提升国家的善及其自身幸福的实践。当然,即使此处的预期性判断也提出了问题。我们在开始一个行为前,需要对其可预见的结果进行估计。我们对理论上恰当地运用自己的理性负有道德上的责任。对事实和情况的无知容易使我们误入歧途。真知是善行的前提。我们提前知道什么是好的结果,什么是坏的结果,而且我们大家都知道这一点。对我们所有人来说,什么结果是好的,什么结果是坏的,这是一样的。

当然,在古代,后果评估上的异议并非不为人知:对希腊人而言的好的结果,对于特洛伊人来说则是坏的。然而,这一事实本身并没有造成道德问题。在给定的共同体内部假定关于主要的善(major good)的价值所达成的一致,足以解决这一问题。如果出现不同意见,除一个之外,其他的都可能且已经被哲学家作为“纯粹意见”而加以解决了。的确,欧里庇得斯(Euripides)曾不止一次地将其作为一个问题提

86

出来,然而,罗马关于斯多葛派的小加图(Cato the Stoic)^①的谚语[“胜利取悦诸神,但失败取悦了小加图”(victrix causa diis placuit sed victa Catoni)]告诉我们的却是一个完全不同的故事。但是价值多元主义被看作是“堕落”的表现,是对团体纽带的侵蚀,而不是正常的、受人欢迎的事物状态的标志。

在现代,价值相对主义的决定性转向已经出现。正是针对这一转向,康德对道德判断和道德深思中后果观点的消除做出了反应。然而,纵使有这一转向,关于某些善的价值(*Güterwerte*)的共识也并没有完全消失。它仍然出现在日常的常识见解中,当人们按照“理性合理性”(rationality of reason)来行动的时候它也会出现;也就是说,出现在按照理所当然的规范和规则来行动时。既然这一点在今天仍是正确的,那么将最终结果赋予行为者这一传统方式就保留了下来。在某些或多或少精确界定的框架中,我们仍然在后果的“好的”或者“坏的”性质上达成了一致。如果事件的最终结果不是集群特有的(group-specific),那么就拿一场丛林大火来说,共识会自然而然地自动达成。丛林大火是“坏的”结果,而且,纵火者要承担责任,这是没有任何问题的:这个人能够而且应该已经认识到了这一行为可以预见的(可能的或很可能的)后果。此处,责任的程度取决于凝固化的最终结果和行为的“去同质化”的一般过程。这一过程涉及的问题如下:“这是蓄意纵火行为,还是由于疏忽造成的呢?”“可预见与不可预见的后果的相对比例如何?”生命的获救在群体中总被看作是好的最终结果和值得赞扬的,正如丛林大火需加以谴责一样。如果好的结果是有意为之,“使某人承担责任”就带有极大的赞许,而且如果坏的结果是有意为之的话,“使某人承担责任”则带有强烈的谴责,然而,对于不是有意为之

^① 小加图[Cato, the Younger(前95—前46)],以区别于他的祖父——老加图。罗马政治家、军人、斯多葛派的追随者,他因为其传奇般的坚忍和固执而闻名(特别是他与盖乌斯·尤利乌斯·恺撒长期的不和),他不受贿、诚实、厌恶当时普遍的政治腐败。支持元老会共和派,反对恺撒,因共和军战败而自杀。这句谚语将小加图提高到了与诸神平等的位置。——译者注

的结果,赞许和谴责都相应地减少了。下面这个最经常和最激烈争论的例子不应在抽象的结构层面进行讨论——如果某人的行为产生了好的结果,但她或他最初的意图却是相反的,那么她或他是否可以相应地受到赞扬,或者如果他或她的意图是纯洁的、好的,那么他或者她是否要适当地为坏的结果接受谴责。此处涉及很多变量,以至于任何回答都将是**以偏概全的、不合理的概括**。在所有例子中只有一种关系是有效的;如果意图是纯粹的、好的,结果却是坏的,但却是无法预见的,那么这一结果可以算到行为者的头上,但只能在行为者自己主动承担的情况下才可以。然而,即使这种自责也是有争议的,原因是它是由**非理性的犯罪感**构成的。

如上所述,尽管价值相对主义的转向并没有使后果归因的传统方式过时,但它确实使这一过程越来越成问题。从道德观点来看,从后果视角做出的道德评价必然是成问题的,甚至是有害的。哪个结果更好一些:使我和我的家庭免于麻烦,还是对别人施以援手?哪个结果更好一些:通过经商致富,还是从事我所为之献身的事业但安于贫困?哪个结果更好一些:通过撒谎使自己免遭厄运,还是不撒谎但却遭致死亡?哪个结果更好一些:在权力的阶梯上爬得很高以便控制他者,还是停留在受控的位置上?哪个结果更好一些:帮助少数人的同时损害其他人,还是既不帮助他人也不对任何人造成伤害?在一个共识不再存在的世界中,如果道德判断是基于对后果的评估,岂非**万事皆被禁止**?岂非任何结果都将不再因为是“适合我们的”而被看作是“好的”?岂非任何种类的成功都将不再被看作是对行为者的肯定?显然,康德有诸多理由,通过将道德从令人怀疑的后果标准中分离出来,来“净化”道德。

至此,我们已经讨论了单一行为的单一后果,自始至终都假设我们能够将好的和坏的后果区分开来。我曾经补充到,就我们可以对“善的价值”和最终结果的好与坏意见不一而言,将单一后果归咎于单个的行为者不仅是复杂的,而且是完全不相关的。在这一困惑之中出

现了两种解决方案。第一,我们可以寻求一个评价最终结果的普遍标准。第二,我们可以通过使一般的、普遍的后果成为行为准则(maxim)的组成部分,而将后果问题由“行为 A—后果 X”的传统模式转换到“所有的行为 A—所有的后果 X”的模式。这恰恰是康德所做的。如果你这样做,你就能期望你的行为准则应该成为普遍的(道德)法则,那么你的行为准则就已设定了至高的、实体的善(substantive good)。一旦你在你作为本体存在(noumenal)的能力范围内,进入自由的因果关系之中,那么你就是那至高的实体的善的原因。如果每个人在其作为本体存在的能力范围内,都按照普遍准则(通过自由的因果关系)来行动,那么结果将是至高的、实体的善(最好的可能世界),这也是人们能想象得到的唯一的普遍的、绝对的好的后果。然而,康德完全清楚这一点,他通过将后果问题转回到准则领域,将传统的后果问题(“行为 A—后果 X”)从道德哲学中排除了出去。然而,有些新康德主义者并没有意识到这一点。在此,我特别想到了辛格(Singer)的大胆尝试。辛格使康德更接近伦理现实,通过提出自己著名的“一般化原则”(generalization principle),淡化了康德意义上的解决方案,而这也可以被重新表述为后果原则。一般化原则基于如下建议,即在任何情况下,我们希望其他人(在同样情况下)怎样做,我们就怎样做。后果原则(作为一般化原则中的一个构想)基于如下建议,即在开始一个行为之前,我们应该问自己,“如果每个人都这样做会怎样?”如果我们希望自己行为的预期结果能够成为现实(作为每个人的行为结果),那么我们的行为就是善的,如果我们谴责这一预期结果,那么我们就绝对不能这样做。

我们都知道,道德选择总是处于情境中的。康德的建议是忽视道德选择的情境性,因为在他的体系中不存在任何道德选择。我们能够使道德准则一般化(或者普遍化),但是我们既不能使某一情境中的道德选择或行为一般化,也不能使其普遍化,而辛格则认为是可以的。⁸⁹就拿康德对孔西得朗(Considerant)的挑战所做出的非常著名但又极

具争议的回应为例。即使一个想要成为杀人犯的人在我们的房子周围追着其受害者来回跑,在对他撒谎和说出真相(他正在追的那个人就在我们的房子里)之间我们别无选择。我们并没有考虑在这种或者相似的情况下,每个人都应该怎样做,然后我们就做出了选择,因为我们必须是诚实的,而不管情境如何。康德并不认为情境选择应该被一般化(或普遍化),但他认为不管情境如何,普遍准则都应该被遵循。

我们能够对康德提出反驳,我们仍然可以选择,因为我们能够在两个普遍准则之间进行选择,并且我们的行为不是被第一个准则就是被第二个准则所指引。我们可以选择“说出真相”这一准则,也可以选择“挽救无辜的生命”这一准则。当然,康德肯定会拒绝这一解释,因为这些准则并非处于同一个普遍性水平之上。即使我们希望每个人都应该挽救生命,但如果没有实现这一目标,也并不意味着逻辑上的矛盾,就像撒谎所导致的那样。为给“挽救无辜的生命”这一准则提供坚实的例子,我们必须首先拒绝非矛盾的论证。并且,即使我们确实拒绝了这一论证,正如我所做的那样,也并不能回避或者简单地抛弃引入这一论证的康德的理性。在遵循“说出真相”这一准则的时候,我们清楚地知道做什么和怎么做。在遵循“挽救无辜的生命”这一准则的时候,我们同样知道做什么,但与此同时却不知道怎么做。“怎么做”就是情境性的;我们应该对一个行为“怎么做”和“怎么做最好”有所打算。但是,假设选择存在于根据“说出真相”这一准则所做出的行为和根据“挽救无辜的生命”的准则所做出的行为之间,倾向于第一种行为还是第二种行为,我们的选择真正能被“一般准则”所指导吗?我们能真正宣称,在这种或者相似的情况下,每个人都应该这样做吗?

如果我通过撒谎挽救了一个无辜的生命,那么我能真正地说“我这样做,因为我希望每个人都应该这样做”吗?假设其他人选择保持沉默将会怎样?甚至有的人选择与想要成为杀人犯的人进行搏斗而挽救了一个无辜的生命又会怎样?既然,准则并没有解决“怎么做”这一问题,在准则指导下所做出的行为就可以是不同种类的。我无法宣

称,每个人都应该这样做,仅能确定的是每个人都应该按照“挽救无辜的生命”这一准则来行动。我不能建议,为了挽救人的生命,每个人都应该撒谎。我唯一能断言的是,在这种情况下,撒谎是被允许的,而这远非是一个建议。

- 90 现在让我们看几个不太极端的例子。一个人推断,此前支持的注定要失败的事业,也是一个坏的事业。那么选择就存在于两个准则之间(对于一个人的行为而言):“没有人应该坚持一个坏的事业”和“谁也不应该放弃一条正在下沉的船”。但是,不管他坚守这一事业还是放弃这一事业,也不能希望每个人都这样做。首先,并不是每个人都会分享他的信念,认为这个事业曾经是(或是)坏的。其次,放弃了注定要失败的事业的人也可能会感到一种道德责任——不要去给那些仍然在坚持的人以压力。在“任何女人都应该忍受侮辱”这一准则的指导下,一个女人决定离开她的丈夫。但是,她不能期望每个女人在相同情况下都应该这样做。例如,有些女人将能够留下来并且“教育”她们的丈夫。而且,不存在完全相同的两种情况。甚至更进一步说,许多不同的因素可以在此得到同等考虑。正在走向离婚的那些女人,将看着自己的孩子听凭粗鲁的丈夫的摆布。其他一些人将不得不面临这一可能性,或至少有这种可能,即她们的丈夫或许会自杀。在情境选择中,必须考虑到很可能的(probable)和可能的(possible)结果。

情境选择(并且所有具体的道德选择都是情境性的)是非常复杂的。有时我们面临两种我们认为有效的道德准则——而且是同等有效的——但却无论如何都不能在不违背其中任何一个准则的情况下行动。这就是悲剧性的道德冲突的情形。在准则本身之间并不存在冲突(或矛盾)。冲突仅仅存在于对行为的选择之中。康德仅仅考虑到了准则而非行为本身,所以他能合理地断言不存在道德冲突(道德选择)。但是,一旦我们在行为选择(情境选择)中认可一个一般化的原则,我们就不再能够规避道德冲突问题。在道德冲突的情况下,我

们通常以什么为基础做出决定呢？有时我们听从自己的道德感，然后就更偏爱某种准则甚于其他准则。有时我们考虑我们行为可能的、很有可能的和可预见的后果。如果两个准则之于我们的道德感而言具有同等分量，我们通常更倾向于选择那些从道德视角看结果更充满希望的行为。孔西得朗的例子是很极端的，因为我们的道德感和后果问题更倾向于接受挽救无辜的生命这一准则。在此还有更为矛盾和更加困难的决定有待做出。

我们可以宣称自己的行为准则具有普遍性(或一般性)，但是对于行为本身而言却并非如此。我将其称之为**道德困境**。我们的每一次行动都忠于普遍准则，我们的行为在道德上是被允许的。然而，它并不必然是强制性的。其他人可以按照其他的普遍准则来行动，并且这一行为也同样是得到道德允许的，也不必然是强制性的。只有当选择是在下述两种行为之间进行时——根据道德准则或规范来实施的行为和根据非道德的或超道德的“小聪明”(仅仅是私利、不正当的满足等诸如此类的)所实施的行为——我们才能合理地运用“一般化原则”：我们的行为应以下述方式展开，即在这种或相似的情况下任何人都应该这样做。几乎康德主义的每一个例子都出自这个单子(list)。任何人都不应该撒谎(出于个人私利或自我满足的理由)，任何人都不应该去杀人(出于个人私利或自我满足)，任何人都不应该欺骗顾客，任何人都不应该贪污钱财，等等。道德冲突确实在这所有事例中都缺席了，因为这没有**道德选择**。但是，此处我们是否还真的需要“一般化原则”去发现一个可靠的指导方针呢？我认为，旧有的绝对命令完全可以作为这样的指导方针。如果我们面临选择的性质不是道德上的(在遵循道德准则和规范与遵循小聪明的准则之间的选择)，那么这一情形就无关乎道德，尽管选择是情境性的。如果某人有一个富有的父亲，并且他迫不及待地想继承遗产，那么他依据**情境选择**来衡量杀死父亲正反两方面的后果，这将是很滑稽的。一个继承者出于没有耐心等待继承的原因而杀死他的或她的父亲这一问题，根本就不该被考

虑,因为杀害父母这样的罪过本就不该发生。选择的情境性从道德冲突中获得其相关性,但是正是道德冲突的出现使得一般化(*generalization*)变得不相关。正是意识到“道德困境”,歌德才断言行为者总是有罪的,只有旁观者是无辜的。正是意识到了道德困境,我才极力强调道德自律不可能是绝对的。

然而,后果问题已然重新出现在我们对情境选择的讨论中。如果我们的行为能够被不止一个普遍的(或一般的)准则或道德规范所指引,而又必须选择其中之一,那么在给出这一倾向时,我们有时也考虑到了可以预见的后果。然而,我们试图提前估计的这一后果,也是单一行为的单一后果,而非我们选择的一般化所暗含的一般后果。所有这些都不能证明辛格提出的所谓的“后果原则”的不相关性。下面我将转向这一问题。

后果原则如下所示:“如果每个人所做的都一样将会怎样?”既然
92 这一“原则”仅仅是一般化原则的一种表述方式,就其一般运用而言,一些怀疑就适得其所。如果我们只考虑到普遍的道德准则,那么“后果原则”就仅仅是对绝对命令的一种重新表述(你不能期望每个人都应该撒谎,或者每个人都应该杀人,或每个人都应该贪污钱财,等等)。如果我们考虑到情境行为,此时行为准则是从相互竞争且同样普遍的(或一般的)准则中选择出来的,那么“后果原则”就成为一个不可靠、不可信、相当成问题的指导原则。如果每一个无辜的受害者都获救了,那么这可以被认为是好的结果,如果为了实现好的目的使撒谎成为强制性的,那么这被认为是坏的结果(目的证明手段的正当性)。这并不是否认考虑行为可能的一般后果的可取性(“如果每个人做的都一样”)。然而,考虑到一个因素,与将这一因素作为行动的指导原则,

是完全不同的两件事情。^① 如果没有人发动战争,战争将不存在。然而,它并不意味着如果我的祖国受到他国侵犯我们应该不去保卫它。当然,人们可以以如下方式进行反思,“如果没有人保卫我的祖国将会怎样?”那么,决定依赖于对“没有人”的界定(此处是指“每个人”),以及对情境的界定。这一情形或许可以用尽可能最为宽泛的术语来进行界定(“我处在是否选择参加战争的情境之中”),或用更为具体的术语进行界定(“我处在是否选择参加一场正义的、保卫性战争的情境之中”),或用完全具体的术语进行界定(“制造业需要我的专长,但是我可以志愿地参加正义战争,并上前线”)。对这一情境的界定越具体,我能够依赖的后果原则就会越少,这是因为下述这一简单理由:它是独一无二的,而且不能从一般化的原则中演绎出来。这一简短题外话的要点,还是道德困境:行为准则能够而且应该具有普遍(或一般)有效性,但是行为却不能也不应该如此。所有行为都处于具体情境中。在将一个行为付诸实施前,人们必须对情境的特性有所认识,而且将所有特性包含在思考过程中。显然,单个行为的预期后果是包含在这一过程中的因素之一,而且是很重要的一个因素。然而,后果原则不是一个欺骗性的原则,且可以得到有限的使用。界定我们所处情境的危险总是存在的,如此一来,我们倾向于选择那些要求最少的行为。后果原则可以帮我们验证,我们对情境的界定是否是选择要求最少的行为这一无意识趋向的结果。诸如此类的验证绝非易事,但是,只要和道德决断相关的事都不简单。 93

仅在一类情境行为中,可以证明后果原则是值得信赖的指导原

^① 罗伯特·诺齐克(在《哲学解释》一书中)为“将善最大化并不等同于将导致的结果的善最大化”这一建议提出了一个非常好的例证。诺齐克指出,“处于选择情境中的不同行为将经常包括不同的动词,也即是,对于不用的最终状态有不同的关系,而非同样的动词性(verblike)关系对应不同的最终状态。例如,一个人将使某事物得到发展,另一个人将去阻止,一个是原因,另一个是允许其发生。既然这些不同的行为关系将在最终状态中包含与其他人的不同程度的一致性,那么行动的善就不必直接随着它们结果的善而变动”。(p. 497)因此,诺齐克做出了将故意的目的论的和道义论的方面结合起来的诉求,道义论的方面是处于主导地位的。我的观点与此相似,尽管我的哲学用语不尽相同。

则。也就是当行为自身是不关乎道德的(adiaphora),但是情境却要求将这样的行为悬置(suspension)起来。这一情境需通过共同目标来界定(达致共同的善或规避共同的灾难),而且这个共同目标同时也是每个人的目标。例如,在水资源短缺的情况下,节约饮用水和基础卫生用水是所有人的共同目标,也是每个人的个人目标。就其本身而言,浇灌草坪和为游泳池注水没有任何错:这种行为无关道德。但是在水资源短缺的情况下,每个人都必须要问:“如果我们所有的人都将水用于非必要目的,将会怎样?”后果是完全可以预测到的;每个人对这样的后果也非常熟悉。还有一个与之类似的情形,在某个特定工厂中工作的所有人都同意继续罢工,且拉起了一条警戒线,越过这条警戒线的人应该首先问一下自己,“如果每个人都这样做将会怎样?”(那就是继续工作,这一行为本身无关道德)。但是,在诸如此类的情况中,如果对目标的评价无法达成一致,即使行为本身在道德上是中立的,那么后果原则也不能成为可信赖的指导原则。上述第一个例子更具说服力,因为,几乎没有人会将游泳看得比至关重要的供水还重要。漠视反对走私的税收制度和法律与刚才给出的第二个例子更为接近,尽管在此也必须考虑到另一种类型(最终的法律惩罚)的后果。

我们可以从所有这些从一开始就预设的事例中仅仅得出如下结论:后果原则无法通过将某些后果归因于那些做出这些行为的人,而为做出判断这一道德难题提供解决方案。毋宁说,它规避了问题本身。或者我们返回到康德,无视行为的情境性和情境选择,而且以一种非康德主义的方式把“后果”称为道德准则的普遍性(或一般性),或者我们毫不犹豫地阐述情境选择这一问题,并直面“道德困境”和单一(个人的)后果问题,那么没有什么“后果原则”可以得到严肃处理。

94 在绕了一大圈之后,让我们返回到起点。如果关于主要的善的价值的一致意见并不存在,如果对于某些人来说的好结果对其他人来说却是坏的,那么,除非我们首先对后果做出判断,否则我们如何才能站在其行为后果的立场上,对行为者做出哪怕是相对有效的道德判断

呢？最后，对后果做出判断相当于对价值做出判断：它是价值判断。回溯性判断为真的话，则预期性判断也为真。如果在我开始一个行为前就考虑到可以预见的后果，那么我必须首先确定这些结果里面哪些是好的，哪些是更好的，哪些是最坏的，等等。通常我们对价值是坚信不疑的，而且有些价值在我们看来是理所当然的，正如其他人也会将某些价值同样看作是理所当然的一样。那么我必须对我的价值做出判断吗，如果是这样的话，我应该怎么做，且在什么基础上能这样做？

这些以及与之类似的问题被提了出来，但是却没有在一般伦理学的框架内做出回答。这些回答仅仅只能在道德哲学框架中做出尝试。然而，有必要重新提出我们面对的这些重要问题，而且我已经说过，在价值多元主义中，存在两种解决方案。第一，我们可以为评估最终结果寻求一个普遍标准，实质性的或程序上的标准。第二，我们可以将后果问题从“行为 A—结果 X”的传统模式转换到“所有的行为 A—所有的后果 X”。我已经得出结论，指出第二种解决方案并不可行。如果我们没有完全放弃后果立场，那么我们将面临无法解决的理论难题。这让我们选择了第一种解决方案。要么我们为评价最终结果设定某些普遍标准（以便做出价值判断），要么我们应该跟随康德的思路，放弃共同的道德感。非此即彼，没有中间道路（*Tertium non datur*）。

既然我已经有意将实质性的或程序上的普遍性（*universals*）问题搁置起来，那么似乎与道德后果相关的所有问题中，就只剩下一个问题需要解决了。这一点很具有误导性。我们在将后果归咎于行为者中所面临的困难，在预见后果时所面临的困难，都不仅仅源于价值多元主义。一个社会越是静止，越是传统，对后果的预见就越简单；一个社会变得越活跃，越以未来为导向，越是后传统的（*post-traditional*），对后果的预见就会越困难。当然，即使是在传统社会中也存在无法预见的后果。确实，除可预见的情况（如水资源短缺）之外，未来将是充满惊奇和不确定性的社会形式。即使人们对结果的估计达成一致，也仍

95 会对行为产生分歧。那么问题是,行为是否促成了这些结果,是促进它们,还是阻碍它们。

整个欧洲史一直是相当有活力的,甚至在以过去为导向的观点占主导地位的时候也是如此,完全的重复从未出现过。而且,欧洲史越来越摆脱了它曾经有过的重复性因素。文艺复兴时期,至少在意大利和西欧,新的生活方式和人类交往模式出现并得到快速发展。道德议题变成了如何感知时代的变化,以及如何行动才不至于带来与这个变化的时代所期待的结果相反的结果。莎士比亚笔下的男女英雄们为了这一特殊议题而不断斗争,有时以悲剧性的结果收场,有时是满意的结果。韦伯曾经针对命定论的教条为我们做出了最为睿智的分析,但他并没有提出下面这个问题,即人们为什么这么容易被引诱而接受这一毫无价值的(unrewarding)世界观。在我看来,正是人们对行为(现实准则指引下做出的行为)后果预测的不可能性的认识,对加尔文主义的出现发挥了很大作用。我们的命运是被拯救还是被毁灭是由上帝预先决定的,与我们的行为无关,这一观念正是我们为什么必须将自己成功置于所有的现实准则之下的原因,不能质问也不能验证这些准则,这一观念肯定已经表达并强化着大多数人的生活经验。而且,自此以后,西方社会经历了持续的变化,而且这种变化一直以前所未有的速度发生着。预见行为后果已经成为一个永远完不成的工作。赫贝尔(Hebbel)的戏剧《玛利亚·玛格达莲娜》(*Maria Magdalena*)以主安东(Master Anton)的话结尾,“我不再理解这个世界!”老的一代无法理解新的一代,朋友无法理解敌人,甚至朋友之间也是无法理解的。有道德的行动者的立场在古代悲剧中从未被塑造为注定要失败的,因为时间正是由这个人认可的。然而,文艺复兴以降,道德之所以被描述为注定的失败恰恰也是由于这个原因,因为它仅仅受制于具体规范。在《尤里乌斯·恺撒》(*Julius Caesar*)中的布鲁特斯(Brutus)的道德是不合时宜的,但是,盛行于蒙塔古(Montague)和凯普莱特(Capulet)家族的对现实规范的盲从也是不合时宜的。为达到令人满意的结

果,有道德的行动者必须具有“历史意识”,但是,当历史事件简单地破坏了道德家的规范时,厄运就是自我强加的。正如黑格尔所做的,如果我们相信历史是由理性支配的,我们或许会同意他的观点,即“世界历史中的个人”而非道德家,将自己的主体性与世界(Weltlauf)的客观需要对立起来,从而获得了罪有应得的厄运。然而,恰恰是20世纪的这个世界为我们上了令人震惊的一课,这足以使我们拒绝黑格尔的解决方案。⁹⁶

黑格尔有足够的勇气断言,善可以是恶的结果。他也有足够的勇气断言,好的道德品行(good morality)可以是恶的,如果它阻碍了历史进步的话。这些以及类似的陈述,只有首先被明确规定时,我们才能对其加以驳斥。如果我们认为历史进步毫无疑问是善的,如果我们进一步认为任何种类社会因素的发展都可以称作进步的话(当然我并不认同这个概念),此时且只有此时,我们可以得出如下结论,即进步或许确实可以通过恶来达到。即使如此,不论是否赞成黑格尔“恶可以推动社会进步”这一观点,它都有赖于对“恶”的界定。

如果不受绝对命令支配的所有行为都是恶的话,那么时至今日的所有进步形式都是通过恶来推动的。然而,于我而言,如果作为对恶的定义来说,这显然是太过宽泛了,因为由利益或欲望激发的行为是价值中立的行为。无论如何,即使我们赞成这样的观点,即特定种类的恶确实能推动进步,但是我们并不接受“善可以通过恶来推动”这一观点。这只能在一种情况下发生,也就是如果我们将进步的结果等同于善的结果的情况下,这是评价的问题。黑格尔的观点也将此引向了另外一种解释。由道德视角出发而展开的行为,通常会被那些仅仅赞成现实规范的行为作为恶的而加以拒绝,反之亦然。但是说这话的同时,我们必须采取一种不同于评价最终结果(历史进步的结果)的标准来评价行为者。我们必须能够断言,这些人的行为虽然在他们那个时代被看作是恶的而加以排斥,但实际上是善的,不仅仅是因为它们推动了社会进步,或者至少是部分地推动了社会进步,而且即使不考虑

这样的效果它们也是善的。更进一步说,即使道德指引下的行为产生了坏的结果这一陈述是真的,这也并不意味着善的行为导致恶的结果。最后,什么是坏的结果,什么不是坏的结果,再次面临争议。挫败可以是好的结果,也可以是坏的结果:由特定种类的、坚强的道德努力所支撑,但却失败了的那些事业,并没有淡出我们的历史记忆。而且,谁知道历史的最终结果呢?历史是否有任何的最终结果?道德越是历史化,越多的善和恶就会出现在普遍的“世界进程”中,我们就越不知道什么才是最终结果。我们对于历史舞台上出现的行为是全然无知的,而这恰恰是黑格尔观念中的行为类型。

所有这些有争议的问题表明,将行为后果置于历史舞台来思考,比将其置于任何其他生活领域,将会造成更多的困难。由于直接的政治行为是由多因素催生的,所以这些行为的后果是如此重大,由于参与直接的政治行为的任何人都被定义为“掌权者”,所以这些行为的责任总是责任 A,恰恰因为上述两点,所以,某些有约束力的原则应该在这个“历史舞台”中被分享,而且这些原则都不是随意选择的。唯一可以作为对所有一切都有道德约束力而被推荐的原则,是那些可以作为一般政治行为的道德原则的原则:即只有民主原则这一条。对可以预见的后果应该有所考虑,但是仅仅限于在那些善的原则所允许的最终应用的范围内。道德的时代性并没有减轻行为者所承担的试图控制可预见的后果的责任。既然大多数后果变得越发不可预见,那么依赖坚实的、正确的行为原则就越发明智,这不应该被任何对遥远未来的推测所否定。毕竟,抓住机遇就是朝向未知的一跃。如果不是在民主原则的指导下,那么它就是完全朝向黑暗的一跃,也许这种黑暗将被证明是终极黑暗。

第六章 道德权威

我们的每一次行动都是在道德考虑的指引下进行的,我们对他人⁹⁸行为、他人性格、自己的行为、自己的性格、自己的冲动,甚至自己的思想做出判断,也都是在道德考虑的指引下进行的,我们将自身以及他者都置于道德权威的支配下。不同类型的权威——政治的、社会的、法律的、职业的等等——并不一定同时具有或不具有道德权威。当然,也存在一些实施的行为和做出的判断不诉诸任何权威,道德的或非道德的权威。在此,我将仅限于讨论道德权威以及在道德权威指导下所做出的行为和判断的某些方面。

就规范(norms)和规则(rules)命令或者建议我们做什么和避免做什么而言,它们本身是道德权威的载体。然而,只有当规范和规则结合在一起的时候,才能发挥规范和规则的功能。并且,有意义的世界观、先验的力量、传统、其他人类体制或者理性自身,使规范和规则合法化和权威化,它们才能结合在一起。如果行为者的规范世界受到威胁的话,那么他们总是会如此行事:即通过阐述、遵循和传授这些规范和规则,从而使其“活起来”。如果所有的规范和规则都是传统的,那么权威就是理所当然的,但是,总是在某人(或者某物)的名义下,规范和规则才结合在一起。此处的“某人”必须是当下的、活的、能思考的、能干预的、能行动的。死去的神没有任何权威,只有活着的神才有。

因此,规范和规则之所以具有权威,是因为它们被规范执行者所持有——并且,偶尔还是超人——这些人将它们结合在一起。所有的神都运用权威,但并不是所有的神都运用道德权威。“以谁的名义?”那一著名问题可以被分为三个不同的问题:“我们以哪群人或神的名义进行言说?”“确实存在被某些群体(我们正是以这些群体的名义进行言说的)所践行或掌握的道德规范和规则吗?”“基于我们是否属于那些群体,或者我们是否已选择了这些权威或者被他们所选择,我们才被授予言说、行动和判断我们的行为方式的权利,这种授权来源于那些践行这些规范和规则的群体或命令遵守这些规范和规则的神明?”^①

如果人们在没有任何选择或者双重性质的反思的情况下,就服从所属群体或者共同体的每一条具体规范,那么道德权威就完全是外在的。“外在的”这一术语不是指内在化的缺乏,而是指规范的权威性内容的来源。由于规范一般都是由共同体将其确定和具体化的,所以个人都是从外在渠道获得他的或她的所有规范内容,而无须为这一内容增加任何东西,也无须从中抽取出任何东西。你想要什么,就得付出什么。这里还未提出“以谁的名义?”这一问题。每一个单元都是总体中的单一情形。每个人都以共同体的名义言说,个人是该共同体的一个代表。因此,道德判断就栖居于他者的眼中。这一陈述看似是隐喻的,实则不然。这些目光伴随你所有的行为和活动;它们停留在你身上,注视着你的一举一动。你处于这种注视的范围内,正如他人也在你的注视范围之中一样。如果你做了不应该做的事,如果你未能做你应该做的事,他者的眼神就会使你感到羞愧。羞愧是最为折磨人和最令人感到羞辱的感觉之一。当感到羞愧的时候,你很想逃开,躲到地下,消失——所有这一切都是为了使自己摆脱这种注视。羞愧是一种

^① 利奥塔(Lyotard)在对卡西纳华(Cashinahua)的陈述进行重新考察的例子(例如,在《歧义》中)中指出了授权的最为简单的例子,且仅仅是传统的例子。卡西纳华作为言说者本人,将卡西纳华的故事讲述给卡西纳华的听众(听演讲者)。所有的卡西纳华都有权将卡西纳华的规范(通过故事加以合法化的)呈现或再呈现给所有其他的卡西纳华。因此,权威、听众和权威的持有者是一致的。

情感(就像生气、恐惧、厌恶),也是我们能想到的唯一与生俱来的道德感觉。正如我在其他地方已经论述过的(如《羞愧的力量》一书),我们有理由假定这种羞愧不像大多数其他感情一样,不是本能的“完成行为”的剩余。我们可以在人类自我驯化(self-domestication)的过程中找到这种情感的起源。无论如何,羞愧作为经验的人类普遍性,是在外在判断权威(他者的目光)的肯定和否定中的自我介入。羞愧的情感,与之相伴随的是脸红这一面部表情,仍可以在婴儿身上观察到这一纯粹形式,并且有时甚至在他者已将自身屈从于完全内在化的外在权威的情况下也能观察到。羞愧的情感通常会在社会化过程中经历修正。然而,在最后的例子中,甚至这一被修正过的羞愧感,也与纯粹的、与生俱来的、赤裸裸的羞愧情感一样,在外在判断权威赞同或者不赞同中保持了同样的自我介入。就他者的认同而言,不管是所有他者还是部分他者的认同,都是自我建构的支柱之一,我们尽可能地规避羞愧。这一情感主要通过对有代表性的他者的选择而得以修正,尽管并不完全是这样。如今,不是随便什么人(一般性的他者)都可以使一个道德健全的人感到羞愧,只有特定的人(有代表性的他者)才可以。这就是将一个道德健全的人置于某些人的注视之下他却不会感到羞愧的原因,因为这些人的权威已经被其在道德基础上加以拒斥了。不能感受到羞愧的人,必然在道德上是疯狂的;每个人都能使其感到羞愧的人,这个人必是幼稚的;如果某个人由于非道德权威而完全或者在很大程度上感到羞愧,那么这个人必是道德上无能的。所有这三种人格类型,都与恶密切相关,但是每一种都是与不同类型的恶密切相关的。道德上疯狂的人是残暴的人[一个如卡利班(Caliban)^①那样丑陋而凶残的人],道德上幼稚的人具有极易被影响的危险,而道德上无能的人是权迷心窍的人(或者是这种人的仆从),并且如果够世故的话,那么这种人会是理性的恶魔。后面我会再回到这一特殊

100

^① 卡利班,莎士比亚剧本《暴风雨》中半人半兽怪物,意指丑恶而凶残的人。
——译者注

问题。

道德立场是实践理性的立场。只要所有的具体规范都被视为是理所当然的并由此是内在化的,那么实践理性仍然是一个缩影(in nu-
ce)。这意味着实践的理解和理论的理解还未曾区分开来,并且它们都不能被称作“合乎理性的”,因为它们仅仅是被动的。在此被动性并不是在认识论的意义上使用的。由于人类行为总是意愿的,而且人类的理解、感知和言语总是有目的的,所以,“被动性”这一术语仅仅指一种“习以为常的态度”。通过理解什么是规范的预期的,他者是如何做到这些预期的,我们已然知道什么是好的行为,我们必须做什么才能实现这些预期。显然,在此我们涉及的是一种理想类型。很难想象这样一种状态,即具体规范可以覆盖所有可以想象得到的情形中的每一种可能的应用类型。即使所有的规范和规则都被认为是理所当然的,它们的应用仍然可以预先假定理论理性和实践理性的激化作用,以及理性的实践应用和理论应用之间的一些不同之处。如果规范和规则的应用不再是特殊事件,而成为行为者将规范和规则应用于许多连续场合的常规任务,那么实践理性的出现就可以被证明是恰当的(正如道德品行的出现那样)。由此可见,行为者被授权为合理应用规范的
101 主体(agent),而且必须决定何种(理所当然的)规范运用于何种情况,以及如何使其得到最好的运用。因此,实践理性表现为实践智慧(phronesis)。人们应该以实践智慧的方式来行事,这是一条规范(行动中的好的实践判断意味着规范的应用)。然而,实践智慧本身是内在的,而非外在的代理,是内在的而非外在的权威。如果主要规范及其层级结构被认为是理所当然的话,那么实践理性就变成与实践智慧相同的了。然而,对现代性而言却并非如此,即使亚里士多德如此重视实践智慧,当时的情况也并非完全如此。即便如此,我们也不应该像许多当代思想家所做的那样,急于做出结论,认为实践智慧就其作为实践理性的代理这一角色而言已经失去了相关性。在将规范作为有效的而接受并将其结合在一起后,这些规范必须仍被应用,而且正

如很久以前主要传统规范的运用那样,实践智慧的运用也需要同样的方式和程度。

在传统社会中,道德行为的内在权威也并不局限于规范的应用。不管我们是查看《旧约全书》、古希腊悲剧和古希腊哲学的叙述,还是基督教圣徒的故事,以及只要提及我们最为熟知的那些文本,我们都会不可避免地遇到分外之事的状况。分外之事是实践智慧的对立面。伊斯美妮(Ismene)而非安提戈涅(Antigone)^①是实践智慧的承担者。尽管我们可以正确地断言,分外之事被古希腊人看作是傲睨神明,但对于古希伯来人、罗马人或基督徒来说却并非如此。不是外在权威而是内在权威产生了超道德行为的决心(否则,将不包含任何超道德行为)。更进一步说,在高度文明的传统社会,规范、美德和价值都或多或少存在解释的可能性。哲学伦理学提供了多种不同的有关规范—价值—美德的阐释,正如某些“道德宗教”所做的那样。即使每个人都能接受勇气、虔诚、节制、智慧和正义是主要美德,幸福是至善,等等,但也仍然存在如下(从道德上来看是至关重要的)问题:什么是真正的勇气,什么不是;什么构成了幸福,什么又不是幸福的要素。显然,解释的理性与实践智慧无关,因为我们必须确定真正的勇气是什么,才能变得勇敢,以便因时因地勇敢地行动。亚里士多德在其理论“中道”(mesotes)中提供了独创性的美德—规范的解释与实践智慧的结合。但他很快又补充道,这仅在有限范围内适用。如果我们简要地看一下内在权威的三种不同行为的话,就会发现,实践理性在两种情况下调动起不同种类的理论推理(实践智慧和解释),而在第三种行为中,在不存在理论理性中介的情况下,内在权威独自监控着行为:这就是超道德行为的例子。

我们以相同程度介入到了内在权威和外在权威之中。对内在道德权威的介入,被称作良心(conscience)。良心是与羞愧类似的一种

^① 伊斯美妮与安提戈涅均是希腊神话中底比斯王俄狄浦斯之女,前者是俄狄浦斯与亲生母亲所生,后者是一个悲剧性的人物。——译者注

感情,但与羞愧相比,它与情绪化性情和引导性感觉(orientative feelings)的关系更为密切。而它坚持为什么的理性。“良心”这一术语与知识(conscientia)相关,表明讨论中的道德情感被赋予了理性。对外在权威的介入在本质上是反应式的,因为它是在对“他者的眼神”的赞同或否定的反应中出现的。当预见到否定的时候,我们能感到羞愧这一事实,但并没有将羞愧与其他反应式的感觉(情感)区分开来。幻想(想象)可以同样激发出性欲、生气、恐惧、厌恶、愉悦和悲伤的情感。然而,良心不是可见的;它是内在的声音。它对我们言说,警告我们,给我们提供建议;它奖励和惩罚我们。在它的警告和建议中,良心是一种引导性的感觉。我们的良心逐字逐句地对我们言说,如果我们听而不闻,就会感到痛苦,而且这种痛苦相较于肉体上的疼痛是更加折磨人的一种痛苦。另一方面,如果我们留意到自己的良心,听从它,我们就会感受到愉悦、满足、幸福、平静、安宁等等。就良心在具体性质不同的各种情感中显露自身而言,它确实是一种“情绪化性情”。良心的这一复杂特性表明,它不像羞愧或人的普遍经验那样是一种与生俱来的情感。作为一种认知情感,作为对实践理性(内在的道德权威)的介入,良心与道德和实践理性自身同时出现。

这里,道德被界定为个人与正当行为的规范和规则的实践关系。追随黑格尔的思路,我将正当行为的规范和规则称为伦理,将个人的实践态度称为道德品行。这里我们比黑格尔走得更远。这一关系(伦理)的客观方面已经被界定为外在道德权威,与之相反,由道德态度所激发的实践理性则被界定为内在道德权威。更进一步说,羞愧被界定为对外在道德权威的介入,良心是对内在道德权威的介入。既然道德是道德品行与伦理的关系,那么道德考虑、道德原则与观念、道德情感——简言之,“道德观点”中起作用的所有要素——在直接的行动或判断(言语行为)中都诉诸两种权威。外在权威和内在权威之间的平衡是变化的。任何一方都可能占据上风。二者关系的结构也是变化的。但是只有在不得不诉诸两种权威时,我们才能够合法地讨论“道

德观点”、道德、伦理(或者我们用来命名这一现象的任何其他名称)。或者,历史地来看待这一问题,如果实践理性仅仅是一个缩影,权威就完全是外在的;这里还没有一个道德观点。并且,如果实践理性是唯一的权威,由于人们在其考虑、行为和判断中不曾诉诸任何外在的道德权威,因此就再也没有一个道德观点了。没有主观成分的话(道德品行),任何道德观点都无法存在,然而,纯粹的主体性(subjectivity)不可能是道德的。

如前所述,在传统社会中,内在的道德指引大体上局限于规范的应用、超道德行为及对规范的解释上。由此,内在权威(实践理性)及对这一权威的介入(良心)是增补性的,因为它们是对外在权威运作的补充。我将根据在介入实践理性中的作用的不同,将良心分别称为:作为规范应用的代理的可应用的良心,作为超道德行为的代理的扩展性的良心,作为规范解释和再解释的代理的解释性的良心。在所有这三种情况中,实践理性和良心是互补的。实践理性越多地运用规范解释的权威,在权威他者和非权威他者之间的区别就会越详尽。那些在道德事务中持有“纯粹意见”(mere opinions)的人,将不再被看作是外在权威的承担者;只有那些拥有真正实践知识的人,才被公认为是有权威的。非权威他者关注的眼神,并不能使具有解释性良心的人感到羞愧。此人会将内在声音的赞同和不赞同的考虑并列起来,并会留意到前者的建议。苏格拉底宣称,阿尼图斯(Anytos)和梅勒托斯(Meletos)或许会杀害他,但是他们对他却造不成任何伤害。确实,阿尼图斯、梅勒托斯,还有相信他们的指控的任何雅典人,都不能通过任何未能引发苏格拉底良心的抗议的行为而使其感到羞愧。但是,作为“真正的道德知识”的拥有者的权威他者,其注视总是能够使具有良心的人感到羞愧。这里,外在权威的注视和内在权威的声音强化了彼此。通常,解释性的良心接受了完全由外在权威所产生的某些基本规范(正如苏格拉底接受了雅典法律的权威那样),甚至,解释性的良心对这些规范的正确解释和错误解释做出区分。拥有解释性良心的人不

104 会屈从于所有的规制,然而,他们也会屈从于很多规制,并且完全意识到了这一点。当然,他们的道德自律只是相对的,但是,正如我们所熟知的,情况总是如此。正是对这种相对性的意识和确认,将解释性良心与其他种类的良心区别开来。具有这种解释性良心的人,甚至不需要试图从诸如理性或本性这样的非道德的“终极基础”中推论出他们的道德规范。他们并没有声称任何具有道德成分的事件都必须从头进行彻底思考。增补性的良心(complementary conscience)并不需要为规范的基础创造绝对安全的程序。由于预见到我的思想轨迹的最终结果,所以,我希望在此说明,在我看来除了解释性的良心之外,任何其他(后续的)良心类型都不会更微妙或者拥有更大程度上的真正的道德自律。在最好的情况下,微妙和自律出现在后面的良心形式中的程度与出现在解释性的良心中的程度是一样的,而在最坏的情况下,这些特质出现的程度较低甚至根本就不会出现。然而,由于传统主义的断裂和固定的价值体系,在关于至高无上的价值、规范、美德所达成的最初的一致可能是理所当然的情况下,解释性的良心现在就不再依赖于坚实的伦理框架。显然,传统主义并不是一下子就消失的。甚至毫无反思的羞愧形式盛行于现代社会的窠臼,并不仅仅存在于人类社会的童年。关于良心的这三种前现代类型仍是显而易见的。然而,就这一点而言,各种道德态度的共存并不是最令人感兴趣的。这一缓慢但不断加速的道德结构的转型是我们最为关注的。

如果良心是解释性的,那么那些传承下来的检验和质疑规范与准则的程序,对我们而言已然是非常明显的了。当做出如下这些陈述时,如“这不是真正的勇气,但是那是真正的勇气”,“这不是真正的幸福,那才是真正的幸福”,“这不是国家利益,那才是国家利益”,我们应做出如下解读,即“这不是真的和善的,那才是真的和善的”。但是严格意义上的解释性的良心不是唯名论的(nominalist),或者很少如

此;甚至“纯粹意见”被其作为“纯粹名称”而放弃了。^① 在大动荡的时代,新的价值和美德侵蚀着旧的价值和美德,直到达至一种“非此即彼”的情况(这是价值选择)。但即使那时,旧价值和新价值的持有者都会诉诸他们各自的共同体,或者有代表性的他者。他们将自己置于他们自己伦理的规范世界中,有时是非常彻底的。当传统社会经历巨变时,就其公然宣称他者的规范、外围团体的规范是缺乏本质的“纯粹名称”而言,良心才变成唯名论的。这说明,内在于群体的规范因其实质的具体性而被接受了。唯名论绝不会成为一般的态度,因为它绝不会超出群体内部的规范。更为确切地说,正在出现的新的价值体系,阻碍而非推动了一般的唯名论,而旧有的垂死的价值体系却加强了它的权威。尽管相反的倾向不断出现,但自文艺复兴以来,情况却并非如此。新的世界在唯名论的星空下出现。这是道德结构变化的第一个迹象。“X不是一种价值,而仅是一个名称”或者“Y不是一种价值,而仅仅是一个名称”,诸如此类的断言更频繁地被提及、被强调。在这个时代,一种新的价值很快就会替代旧的价值(谦逊不再是一种价值,而骄傲却是一种价值)。然而,这些替代品不一定是具有同样水平的具体性的价值或者美德。相反,实践理性驱使我们向着更高层面的抽象迈进,也就是向着普及阶段迈进。当外在权威和内在权威处于极度不平衡的状态时,这个过程就终结了。未经证实的价值和美德确实是具体的,或者如果它们恰巧是抽象的,也仍可以通过解释而得以具体

105

^① 现代人将解释性良心的立场作为纯粹的唯名论来阐释,这是另外一回事。自19世纪以来,对苏格拉底的主流解释一直发生着巨大的变化。然而,在文艺复兴时期,苏格拉底仍是被作为基督的异教徒(“神圣的苏格拉底,为我们祈祷”)来理解的,在现代,特别是在后滑铁卢时代,他成为与浮士德精神相生的一种精神。具有代表性的苏格拉底解释者,在理解双重权威这一断言中不存在任何困难。一方面,他被看作是第一位“虚无主义者”,纯粹的否定主义者,“讥讽家”,另一方面,又被看作是“道德布道者”——并且他在第一种能力上被接受(克尔凯郭尔)而在第二种上被拒绝[尼采(Nietzsche)]。无论如何,甚至是那些持均衡观点的人,如黑格尔,也普遍地将苏格拉底说教的道德方面和个性都主体化了。根据对所有主体性的拒绝,或者根据对道德合理性的拒绝,有时是对二者的拒绝,人们拒绝苏格拉底并返回到前苏格拉底哲学或者返回到极具特性阐释的“本位主义”。

化。它们被共同体和群体作为“伦理生活”的承载者而接受。新的、经过证实的美德和价值具有越来越少的具体性。如果它们变成完全抽象的,那么就会面临几种有分歧的解释。其中的一些美德和价值会被群体所接受;另外的一些则根本不会被任何现存的人类群体所接受。愈加抽象的价值断言,就其作为更为具体的价值和美德的被推荐的替代品的能力而言,它们更加适合,也会被社会群体的大多数成员所运用。作为合法的工具,它们支撑着那些新兴的、种类繁多的行为模式和利益,而就其作为具体道德规范的能力而言,其自身是无法通过道德审查的考验的。简言之,在规范和价值的名义下旧有的规范和价值被斥责为“纯粹的名称”,此时,规范和价值越是抽象,实践理性过程的结果就越急剧地变得意识形态化。理论上笨拙的马克思主义者建议,判断一个人的依据是他所做的,而非依据于他所想做的和宣称要做的,这一建议确实切中了实际问题的要害。只要实践理性的价值和美德诉求得到一个共同体“伦理生活”的支持,无论它们是不是理想化的、一尘不染的,那么在做某事和想要做某事,或者宣称要做同样的事之间是没有矛盾的。然而,一旦具体的或甚至普遍的—抽象的规范和美德被取消资格的话,且只有高度抽象、最终是普遍的价值和规范才能通过有效性的检验,那么做某事和想要做某事,或宣称要做同样的事之间的区别就极为显著了。形式主义,价值实体(substance)的衰微,允许同样的形式主张充满着各种实体,这一事实产生了一些虚假意识;也就是说,导致了认识的匮乏(lack),即缺乏对填充形式的本体的具体倾向的认识。我将在道德哲学框架内,针对这一困境提出自己的理论和实践的解决方案的建议。现在我只是简单地说一下这个困境。

17世纪时,现代哲学开始对这一挑战做出回应。如前所述,他们不再将伦理作为道德推理的终极基础,并且做出了一个由非道德的终极基础(理性或者自然)推出普遍道德原则——并且,有时也是某些抽象的道德价值——的大胆尝试。尽管,这一哲学建构是如此宏伟,但

在这一巧妙推理的形式背后却潜伏着一种特殊类型的虚假意识。那些被假定源于非道德的终极基础的最初原则,事实上在哲学家将其从一种特殊类型的伦理中借用过来,并在认知范围之外对其进行了抽象和分离之后,已被哲学家自身隐藏在了那些终极基础之后。在这些尝试中,外在权威好像是派生出来的,而事实上,对外在权威的某些诉求,首先已被看作是理所当然的。这一过程的风险是显而易见的:这一抽象的、被分离的最终基础,在性质上可能是道德的,也可能是非道德的。黑格尔认识到了这一危险,他在历史视域中复活了这一古老程序。但是,他为了将规范选择这一程序应用于世界精神(“历史理性”的别称)的发展而付出了巨大的代价。为了将他那个时代理想化的伦理不仅看作是理所当然的,而且看作是历史发展的最终结果,他将道德品行的立场还原到仅仅是偶然主体性的层面上。

在此,道德被界定为个人与恰当行为的规范与准则之间的实践关系。道德的第一次结构变化就是通过这一关系的主观方面的生成而实现的,就是通过权威分化为外在权威,通过介入到作为权威的结果的这两种形式(羞愧,良心)的分化而实现的。道德的第二次结构变化是由内在权威和外在外权威不断增加的不平衡发展而来的。然而,第二次变化并不是单向的。这一逐渐发展的不平衡可以具体化为两种不同的结构。内在权威(良心)可以作为行为选择和人类行为判断的**终极裁决者**。它也可以作为这些事务中的唯一裁决者。尽管第二个结构的发展晚于第一个结构,但是在这一发展过程中,第一个结构并不过时,也没有被抛弃。至少,这是我的期望,且是由于下述原因。然而,内在权威作为实践决策和判断的终极裁决者而出现,可以看作是道德进步的表现,因为,至少这一结构的一个分支为道德进步做出了贡献,内在权威作为行为选择和行为判断的唯一裁决者代表着**道德退化**。它是现代性的辩证法的一部分,它包含的道德矛盾既非价值矛盾,也不是抽象规范和具体规范之间的矛盾,而是其内在道德结构的两种发展逻辑之间的矛盾。现在我们必须来讨论一下这两种逻辑。

1. 在规范矛盾和价值矛盾的情况中,如果实践理性是做出最终的、有约束力的承诺的主体,那么实践理性(良心)是行为选择和人类行为判断的**终极裁决者**。在成为**终极裁决者**上,实践理性不能以实践智慧的方式发挥作用,因为它必须决定的不是规范的应用,而是规范的有效性。它也不能作为解释性的良心而发挥作用,且是由于相似的原因:它是必须确立的指导原则,而不是必须被重新解释的预先存在的规范或美德。在这一结构中,双重性质的反思并没有消失。事实恰好相反:一个人支持或者反对的价值越是普遍,双重性质的反思的准先验部分就越是显著。如果人们设定了普遍价值,并从这些价值的立场出发进行自我反思,那么这一反思所得到的感知的支撑就远逊于增补性良心的情形。

就这一层面而言,对价值和规范所做出的对话式的选择或者独白式的选择都不具有优先权。不管这一区分的重要性如何,也不管第一或第二种选择将导致怎样的理论和实践意义,它与上面涉及问题的相关性不大。内在权威是**终极裁决者**,不管一个人是否就规范和价值的有效性诉求与相关的每个人都进行了讨论,还是根据理智直觉或推测就接受了一个准则,情况同样如此。然而,实践理性(良心)作为**终极裁决者**,却总是需要讨论。即使决断是凭直觉做出的,且摆出接受新的价值的姿态,一系列特殊的讨论支撑着这个选择,并且马上开始一场对话——不仅如此,从经过验证的规范和规则的立场看待那些未得到验证的传统规范和规则,则意味着争论的程序。人们既证明他们的价值选择是正当的,又证明他们的主张是正当的,即认为自身周遭的某些规范和规则(或者他们的先辈们的规范和规则)是无效的,是纯粹的名称,是过去的幽灵,幻想和不合理的限制。这种证明是直接指向他者,为了他者,反对他者的,但又总是处于与他者的相互联系之中。

乍一看,良心作为**终极裁决者**的运作貌似是解构主义的,且在一定程度上确实如此。这一**终极裁决者**提出禁令,消除禁令标志,并取消封锁。迄今,受制于道德审查的行为被宣称为是价值中立的。“这

样做有什么错?”“那样做有什么错?”——这是解构主义运作的典型问题。而答案通常是“这样做没什么错”。然而,良心作为终极裁决者,也是建构主义的,正如它是解构主义的一样。首先,它产生新的、高度抽象的规范,并且建构起有约束力的普遍价值和规范。这里,解构的姿态同时也是建构的姿态,并且,具体价值被解构了,更加抽象和普遍的价值则经历了建构。这一点可以下面的表述为例:将行为 X 视为某种罪行,这与人权是相互矛盾的。

作为终极裁决者的良心代表了抽象的和普遍的禁忌,如果可以得到验证的话,将会消除大量的具体禁忌。与一般的禁忌相比,具体禁忌剥掉了作为社会压迫和心理压制的仆从的外衣。这一简短论述将足以表明,良心的解释性、应用性运作在新的框架中是如何保存并被极度修正的。关于普遍性的意识形态应用的解释,前面我曾经列出了一些概略的论述。除了这一意识形态运用之外,对普遍性的解释或者对高度抽象的规范的解释,需要思想上的巨大努力,也需要大量的知识,即使后者不是必需的。做出这一思想上的努力的意愿,必须在个人身上体现出来,由此,新的结构就可以成为一个道德结构。在民主的法律体系中,新的(抽象的、普遍的)规范的重新具体化本身是部分的、而非完整的解决方案。然而,如果这一重新具体化无法实现,或是不充分的,那么建构与解构之间的平衡就面临着被颠覆的巨大危险。应用仍然需要实践智慧,但是它需要的不仅是上述事物且远大于它。¹⁰⁹除非在我们的决定中有某种赖以依靠的支柱,否则,我们开始的行为是否与普遍性相协调或相矛盾,都是很难做出决定的。道德哲学可以提供几种不同种类的支柱,但是却很少被运用,或者很少得到一贯的运用。在决断过程中,肩负着过多道德责任重担的个人发现,摆脱这种重担而保留裁决的权力,或者将这种重担和裁决的权力一并放弃,更具有吸引力。正如我们很快将要看到的,这两种态度是互补的。

实践理性(良心)作为行为选择和人类行为判断的终极裁决者,会以多种形式得以呈现。我们不能仅通过区分出这一新的道德结构中

的主要理想类型,就能针对现象的多样性做到完全的公正,然而,可以这样说,大体上出现了三种基本态度。我将它们称为坏的良心(bad conscience),法的良心(legislative conscience)和怀疑的良心(sceptical conscience)。正如马克斯·韦伯所分析的,新教(特别是加尔文教徒)伦理塑造了“坏的良心”的原型。这里,对道德品行(对个人,主观判断)的过分强调,通过在私人领域和私密领域中对这些新价值和规范的具体化而加以平衡:在工作(职业)领域和性领域(包括色情领域)。“法的良心”强调的是规范和价值的抽象性和普遍性,并将其在政治领域和法律领域具体化。当对涉及判断的公共领域和私人领域,且主要是涉及行为选择的私人领域内的普遍宽容的建构性价值进行阐述时,“怀疑的良心”更多强调的则是解构。在此,令人震惊的是,根据领域的具体化(私人的,公共的,私密的)对同样的道德结构进行的划分,相对于增补性良心的划分而言,这是一种新现象。正如我们从韦伯那里所获知的,政治领域或公共领域以及其中所发生的行为对于“坏的良心”的知识而言不存在任何道德相关性,而法的良心和怀疑的良心则忙于消除性禁忌的特殊主义,以及通过宗教、艺术和相似的模式所设立的禁忌的特殊主义。

2. 实践理性(良心)作为行为选择和人类行为判断的唯一裁决者——换言之,现代性的第二个道德结构——表现为两种相互支持、相互强化的态度的结合。一方面,这种结合摆脱了道德责任,但保留了裁决的权力;另一方面,它一并摆脱了道德责任和裁决的权力。如果每一个有约束力的规范和规则都被解构了,而新的规范和规则还没有建构起来,那么实践理性就成为唯一的裁决者,因此,那时将不存在任何仍然有效的外在道德权威。任何价值或规范的接受都不是无条件的;任何价值和规范的接受都不是有约束力的。因此,如果主体放任自己,那么对于个人而言,没有什么是有约束力的,一切都是被允许的。个人决定的一切都是令人满意的,或者好就是好。有人或许会反对在这一语境中使用“实践理性”或“良心”这样的术语,但是这一反

对是没有基础的。人们并没有说,“我认识到我和这个世界或许会消失,因为我不能不在意规范”。人们宁愿说,“我认识到我和这个世界或许会消失,而这**就是规范(这是好的)**”。诸如“我感兴趣的一切都是好的”,“我为你设定的目标将会使你变得伟大,所以,一切实现这一目标的手段都是好的”这样的断言,深植于同样的结构中,并遵循着完全一样的逻辑。

“我所认定为正确的一切都是正确的”这一假定是**自我授权**的假定。如果一个人问,“在谁的名义下你声称,你所做的和做出判断的方式都是正确的?”答案或许大约是这样的“以我自己的名义”,或者“我究竟为什么要在意授权呢?”良心的声音总是会建议,你要对你自己负责,但是却从不建议你**独自**为自己负责。只要外在的道德权威存在,即使这一权威仅仅通过唯一的、被人作为无条件的约束力而接受的道德规范或价值而得以表征,那么“对自己负责”就等同于回答如下这个问题“你是根据你已经接受的规范或认定为有约束力的规范而行动的吗?”如果我独自对自己负责,且不对任何外在道德权威负责,那么“对自己负责”(answering myself)非但不包含而且是排除了**道德反思**。自我反思的先验(或者准先验的)方面已消失,并且,仅仅作为经验结果的成功或者失败则成为自我判断的唯一标准。因此,实践的和实用主义-工具主义的行为与判断融合在一起。在逻辑上和经验上,实践理性作为行为选择和判断的唯一裁决者,是解构的最终产品,是逻辑的,同时也是经验主义的。个人主义在打破防护之堤和摆脱外在权威的痕迹方面恣意横行。然而,在这样做时,它并没有从总体上消除权威,而是肯定了没有任何道德内容的新权威。

实践理性的逻辑是如何展开的,恰恰可以通过螺旋的形状得到最好的说明。一开始,实践理性是一个**缩影**。外在权威是人们所遵从的**具体规范的总和**。如果某人无法做到这一自我遵从,他者的目光就会使这个人感到羞愧。接下来,实践理性和良心出现了,而且与其一同出现的还有道德品行以及对权威的复制。双重性质的反思出现了,

特别是在解释性良心的框架中。下一步,解构的过程产生了。具体规范的理所当然的性质貌似消失了,高度抽象和普遍的规范和价值得以建立。自我反思的准先验的方面已完全成型,而且实践理性高度依赖辩论的运用。最后,我们返回到第一个阶段,比之最初存在的阶段,这一形式在结构上更高,但在道德上却较低。外在的道德权威被解构了,恰如它是内在权威的道德部分。双重性质的反思再一次消失了。“他者”被自我(作为非道德权威)完全工具化,并且,这个自我使自己完全服从于缺乏道德的外在权威。良心作为对内在权威(实践理性)的介入,成为一种附带现象,他者的视角仅仅成为反映最终结果(成功或失败)的镜子和赤裸裸的权力的承载者,人往往以一种遮羞的方式受制于它。

作为行为选择和行为判断的唯一裁决者,我们可以区分出实践理性的四种主要类型:自恋型的良心(narcissistic conscience)、私人的善于算计的良心(private calculative conscience)、公共的善于算计的良心(public calculative conscience)和善的良心(good conscience)(我从尼采那里借用了最后一个术语)。如果一个人全神贯注于纯粹的经验主义的自我反思的话,良心将成为自恋型的。道德规范和价值都不能构成自我反思的立场;由自我反思所激发的全部解释性框架是外在于道德的(在心理分析的意义上,要么是心理的,要么是社会的)。对自恋型人格的羞愧的危险性的迟钝,不应该通过性格的弱点,而应该通过态度本身的结构得以解释。私人的善于算计的良心代表了两种完全不同的成对的价值取向范畴的结合,即善/恶和成功/失败,成功是善的,失败则是有害的。正是在这一情况下,实际的后果成为自我反思的(非道德的)标准。所有其他的标准都消失了。善的动机等同于善的算计,而“良心的苦闷”只有在算计被证明是坏的情况下才会被感觉到(而且,结果是失败,而非成功)。与自恋型的良心相比,且与良心作为唯一裁决者的其他情形非常相似,私人的善于算计的良心对于羞愧具有高度的,几乎是歇斯底里的敏感。具有私人的善于算计的良心的

人,当他面对错误的算计和失败时,经常会自杀,而非将自己暴露于他者的目光之下。公共的善于算计的良心代表着另外两种完全不同的成对的价值取向范畴的结合,这里它是在善/恶和有益的/有害的之间。对于国家、个人、阶级、政党而言,有益的就是好的。领导者、独裁者或者源于其他的任何精英人物为其他人(相关人群)界定了什么是有益的,并且预先假定了“有益性”是由恰当的算计所决定的。既然“有益的”被定义为“好的”,那么对社会权威的盲从,这一算计的本源被看作是美德的,同时,不服从则是恶习。任何被假定为导向令人满意的最终结果的每一种手段,都必须被看作是“善行”。然而,并不需要对真正的成功的确认,因为它是与私人的善于算计的良心相连的。对伟大的算计者失去信心本身就是令人羞愧的。他者的目光是赤裸裸的权力的表达,也是共同运用赤裸裸的权力的表现,因此,羞愧与恐惧混合在一起,包括对惩罚的恐惧和对背离的恐惧。善的良心作为虚无主义的完成和颠倒,是神化的最后一个筹码。如果既不存在神,也不存在规范,那么我就是神。如果其他人仅仅被作为自我达到充分的自我实现的手段的话,那么善的良心就是私人的。此处,自我将自己解释为超人。但是这一自我神(Ego - god)缺乏上帝的主要特质:不朽。巨大的恐惧,对死亡的恐惧,潜伏在神化的伪装背后。必死的命运,这一自我神化的自我的“极大的羞愧”是无法克服的。然而,善的良心很少是私人的。超人需要其追随者,追随者的目光重新确认了他的“神性”。这些追随者仅仅是超人的镜像。这些人盲目地服从超人。他的认可就是他们的荣誉,他的反对就是他们的羞愧。并且,当他强制他者盲目服从他的时候,他也依赖于这一服从。那些既不害怕他,也不会因他而感到羞愧的人自己就会威胁到超人,并使其感到羞辱。

在这两个结构之间,在作为终极裁决者的实践理性和作为唯一裁决者的实践理性之间,并不存在道德选择,因为,只有两个不同的道德选项才代表一个道德选择。就道德结构而言,我们没有道德选择。恪守将实践理性作为行为选择和行为判断的终极裁决者的承诺,是唯一

113 向我们敞开的**道德承诺**。并且我意指的是**道德承诺**。我们不能确保道德发展的下一阶段——也即，我们的阶级，按照定义，它“高于”此前的每一个或任何一个阶段。现代道德结构不是单向的，而是多向的。行为者的承诺决定了哪种趋势将占主导地位。除非我称之为“作为终极裁决者的良心”这一结构在伦理世界中被具体化，除非它被伦理世界(复数的)的居民变成“理所当然的”，否则，内在于这个结构中的危险就无法克服。

第七章 对单个事件做出的公正判断

我已经将“形式正义概念”包含在了经验的道德普遍性中。“人的境况”的第一个(抽象的)组成部分被认为是社会规则取代了本能规则。只要有人类生活的地方,就有规范和规则。规范和规则构成了社会集群,并且必须持续一致地将构成既定社会集群的规范和规则应用于这个集群的每一个成员。倘若是不一致或非连续地应用的话,不公正就出现了,而不管成问题的规范和规则是否具有道德起源。道德的出现带来了对正义的新解释:单个的人或整个人群可以拒绝那些不公正的“理所当然的”规范和规则,并且,与此同时他们也可以将那些对他们而言更为公正,或稍加公正的规范和规则宣称为是有效可替代的规范和规则。我将这种正义界定为“动态正义”。动态正义本身并不是人类经验的普遍性,而“形式正义概念”则是:虽然是以一种被修正过的形式,但是动态正义也必须遵循内在于“形式正义概念”的模式。

关于正义和非正义的每一个问题,都含有道德因素,而且这些问题在本质上都基本上是社会的和政治的。我已经在我的专著《超越正义》(*Beyond Justice*)中对它们进行过讨论。在“一般伦理学”的框架内,我希望能集中关注关于正义的一个特殊问题,即对单个事件做出

的公正的(和不公正的)判断。

“公正”(在形式正义概念的意义上)表明了一种美德,而“不公正”则表明一种恶习,因为非正义伤害了那些不能得到他们所正当希望得到的东西(根据规范和规则)的人。有规律的不公正行为构成了对社会的公开冒犯,并且增加了社会再度堕落到混乱状态或者绝对专制的危险(尽管我们可以在此补充一点“除非可供选择的规范和规则能够且被遵守”)。

如果我们的思想中只存在一种行为的道德内容,那么判断的过程就包含着紧密相连的两个方面。如果我开始一个行为,我必须运用好的判断去决定如何才能将规范应用于当前的现实状况,或者,决定是规则 X 还是规则 Y 适用于这一状况。当然,如果这一状况是“显而易见”的话,判断过程可以完全是“本能的”且不引人注意的。判断的另一方面包括,对其他人的道德价值或美德(excellence)的裁决和对这些人是否遵循或者最终违背了规范这一事实的判断;无论他们遵循了这些规则,还是未能遵循这些规则。判断的这两个方面尽管是相互联系的,但也可以被分离开来,并且,事实上它们经常是个别地和社会地被分离开来的。有些人在他们必须对自己的行为做出决定的情况下,不是一个好的判断者,而当去评价他人的行为时,他又是一个好的判断者,反之亦然。并不是每个人都有权利对他人的行为做出判断。如果人们做出了——正如言语行为——他们无权做出的判断,通常他们都会受到社会的制裁。如果做出判断本身就意味着运用社会制裁的话,情况更是如此。如果人们有权做出包括社会制裁在内的判断(就像言语行为),那么他们就被界定为社会权威。在特定情况下(例如在某些部落社会中),“社会权威”与整个成年人群是一致的。再举一个现代的例子,天主教的牧师仅仅对于天主教徒来说才是社会权威,因为,前者做出的判断仅仅对于后者具有社会制裁。法律制裁是由法律权威基于判断的基础上所做出的一种制裁。如果法律权威和其他社会权威之间的区别是显而易见的,当然,情况往往并非如此,那么法律

权威将无权执行制裁,但前提是判断并不是由法律权威而是由其他权威做出的;反之,如果判断是由法律权威做出的话,其他社会权威也无权去执行制裁(即使他们有义务告知法律权威,在何种情况下可以执行法律制裁)。最后,法律规定的社会制裁只能由法律权威来执行,其他任何权威从来都没有这种权利。然而,法律不能阻止我们做出一个判断。在这个意义上,公共舆论有权做出这样的断言:“法律证明,A是无辜的”,或者“被法庭(法律)释放的B是有罪的”。但是公众当然是无权释放前者或者监禁后者的。

一切都是显而易见的,并且,人们认为,一切仅是用来支撑下述这一初步的陈述,即判断的两个方面能够且一般是相互分离的。重要的是使这一初步陈述实体化,以便证明本章的目标是合理的,在这一章中,我将讨论限定在对单个事件所做出的公正判断上,以便对判断的第二个方面进行分析。即使在大多数情况下,在未对其他行为者的行为和做法举止做出好的判断的情况下,一个正确的道德决断是不可能的,即使在对他者做出判断的同时就包含对自己道德承诺部分的判断,即使执行社会制裁需要我们的直接行为——即使这些事实都无疑是正确的,那么也可以单独处理对他者进行判断的问题。而且,如果我们确实单独处理它的话,那么这就不单纯是出于方法论的考虑,或者,更准确地说,是因为这些考虑都具有真实性的特质。

对判断第二个方面的讨论,将集中在判断的行动上。此时,我所感兴趣的并不是判断中包含何种社会制裁,或者,判断是否包含着社会制裁。我们不是在道德判断和法律判断之间做出区分,因为我们完全是从前者的视角来看待后者的。

在对单个人做出判断时,有可能存在也有可能不存在公开做出的对比或者等级划分。(我们总是暗地里做出比较和等级划分。)如果并没有做出公开的对比或者等级划分,并且判断是以肯定的方式做出的话,那么应该说,我们并没有谴责这一判断是“不公正”的,即使我们认为它是假的(因为它过于肯定)。如果被判断为是优秀的,那么情况总

是这样,并且,如果人们针对行为做出了道德判断,或者针对性格做出了判断,那么在不同程度上这一情况也是真的。如果一个父亲声称他孩子的绘画很优秀,我们或许可以礼貌地反驳那些我们认为属于父母自欺的东西,但是我们并没有将他的断言看作是不公正的行为。然而,如果这个父亲过多地赞誉自己孩子的绘画,同时却贬低了其他孩子的绘画,而在我们看来其他孩子的绘画起码也是不错的,那么我们就毫不犹豫地将他及其行为看作是不公正的。如果某人以一种与某个人优点不成比例的方式赞扬其性格(在我们看来),而且是在没有进行公开对比的情况下做出的,那么我们就将这个判断称作是错误的(虚假的),但不是不公正的。然而,如果认为否定的判断是错误的(虚假的)且没有公开的比较,那么否定的判断就被认为是不公正的。断言自己孩子的绘画作品(在我们看来还是很有技巧的)是垃圾的父亲,也被看作是不公正的,因为他没有诉诸任何公开比较和等级的划分。而且,如果当着我们的面嘲笑某个人的性格,那么我们认为这个嘲笑者是“不公正的”(如果我们认为这个判断是虚假的),而不管被侮辱的人是否已被公开或者不公开地与他人进行过对比。我们将这一区别看作是理所当然的,以至于我们甚至从来没有质疑过为什么如此。未经过公开对比和等级划分就做出的肯定判断,不会伤害到任何人,也没有冒犯社会规范和规则。如果在未经公开对比和等级划分的情况下,每个人所做出的判断都比实际情况更加肯定的话,那么,这既不会引发混乱,也不会出现暴政。而且,未经公开对比而做出的过于肯定的判断,与群体内部的关于仁慈的道德美德是一致的。最后,他们承认一种人格(personality),而在现代性中“承认一种人格”已成为群体内部的道德规范。然而,未经公开对比而做出的肯定判断的特殊地位,仅仅无条件地属于静态正义的领域。如果某人拒斥了某些不公正的(错误的)规范和规则,那么针对根据这些规范和规则开展的行为或个人品格而做出的某些肯定判断可以被合法地看作是不公正的。

通常,我们在事后对行为进行判断,但是,有时我们也会对那些还

未发生的事情做出判断(如果一个人的动机已经展示给我们的话)。我们对一个人的判断是基于他已经做出的行为,而且,我们通过这个判断假定,同一个人会在未来做出同样的行为。

我们知道,“行为 X 是公正的”或“某人 A 是公正的”这样的陈述,是由事实陈述推出的评价性陈述。对于“A 的判断是公正的”这一陈述而言也是如此。对 A 的判断是事实。在做出“A 做出了一个公正的判断”这一结论之前,必须事先知道,这一判断是否是这种情况。但是“A 做出了一个公正判断”这一结论,显然仅仅是一个评价性陈述。它也包括做出评价所依据的那些事实陈述。事实陈述由关于环境的陈述所组成,而判断(被我们评价为公正的或不公正的)就是在这一环境中或针对这一环境做出的。我们必须记住一点,如果评价一个判断是公正的或不公正的,那么我们必须弄清楚的是,事实陈述并不包含有关最初判断的动机的陈述。更为简洁地说,如果我声称“A 做出的判断是不公正的”,那么我必须首先确定 A 是否已经做出了判断;其次,哪些事实构成了判断的基础;第三,在哪些规范和规则的指导下做出的判断;第四,那些规范是否应用于讨论中的情况(“环境”这一术语包含了所有这些考虑)。即便如此,我也无须确定 A 是否真的想做出一个不公正的判断,或者,这个公正或不公正的判断是否由内心的善良、嫉妒、自我利益或对正义的追求所激发。在与舒茨的讨论中,“为了”和“因为”的动机在此并没有得到考虑。我没有必要知道是什么促使 A 做出了判断,以便针对 A 的判断做出公正的判断。显然,我也可以声称,“A 出于嫉妒做出了不公正判断”,或者“A 出于自身利益做出了公正的判断”,但在这里,我是对这个人的品格做出不公正或公正的判断,而非针对他对单个事件所做出的判断。而且,为了对一个人所做的判断做出公正的判断,除了需要对环境比较熟悉和认识到我必须尽自己的最大努力正确掌握所有事实是我的义务之外,我无须知道这个做出最初判断的人是如何理解那些特定环境的(不管他的理解是正确的还是错误的)。不管 A 是由于对事实的错误理解而做出不公正

判断,还是由于有些事实是错误的,在有可能做出“A的判断是正确的或者错误的”(公正或不公正的别称)这个判断之前,这不是必须解决的事情。当然,人们也可以声称,“A之所以做出不公正判断是由于他的不知情导致的”,或者“A只能本能地做出一个公正的判断,因为他是愚钝的”,但是,这样的判断也是对品格的判断,而非对于A在特定(单一)情况下所做出的特殊判断的判断。(“如果A被妥善告知实情的话,那么他将会做出一个公正判断”,这个陈述是对品格的判断。)所有这些都与下面的事实相关,亚里士多德已经讨论过,即一个人不能被看作是“不公正”的,如果仅仅是基于他做出了不公正的行为或者做出了不公正的判断的话。显然,这一区分也适用于B这个人,而B针对A的判断做出了判断(因为,如果这个人是不公正的,那么其判断也是不公正的,或者,如果这个人是公正的,那么其判断也是公正的)。

现在,让我们来讨论一下A的判断(最初判断)。让我们假定,A针对道德优点或者缺点做出了判断。在这种情况下,判断应该受到正义观念的调节,“对每个人的判断都是根据他或她的优点”。既然我们将分析限定在判断的行为上,那么上述提到的正义观念调节我们的方式如下:“对每个人的判断,都应该根据他或者她的优点。”^①判断是评价性行为,它应该由事实陈述推断出来,并且应该(在这一情况下)采取下述形式:“这一行为是值得称赞的(或多或少值得称赞)或者是邪恶的(或多或少是邪恶的)。”那么需要了解的事实是什么呢?因为,
119 亚里士多德已经对其进行过列举,所以,我将仅做一简短论述。人们必须了解规范和规则(不管行为X根据这些规范是否值得称赞);人们必须了解行为发生的情境;人们必须了解行为者是为了谁或者为了反对谁才采取的行动,知道行为发生的时间和地点,还有一些其他因

^① 不管哪一种正义观念调节着我们的行为,判断的逻辑都是一样的。如果正义的调节性观念是“对每一个都是一样的”,那么就根本无须做出任何判断了。如果已经做出了最初判断的话,那么就能做出二次判断了;但是,接下来,判断的事实就因其是“不公正的”而加以拒绝了。

素。所有这些知识都应该为真。为了将这一行为置于优点/缺点连续统一体的两个极端点之上,把握动机(“为了”或“因为”的动机)的真知就不是必要的。尽管如此,为了做出公正的对比和排名,为了对情况的“或多或少的”方面做出公正的判断(或多或少邪恶的行为,“模棱两可”的行为),依然有必要了解行为者的动机,以及他们在实施这个被判断的行为时所知道的和不知道的。在做出的初始(最初)的判断(在这个情况下,是针对优点和缺点的区分)和针对(初始)判断的正义所做出的二次判断之间进行区分,这是非常重要的。我们每次做出“A的判断是不公正的(或者公正的)”这个判断时,我们都假定A是从虚假的(或真实的)事实陈述中推导出评价性陈述的。A已经针对其行为做出判断的行为者的动机,包含在应该正确获知的一系列事实之中。因此,如果我断言,对正义A的判断是不公正的,那么我可以提出如下理由,不公正评价起因于对被告动机的错误陈述。然而,我的陈述是脱离我的知识或对正义A的动机的无知而做出的,这一点无关紧要。

为了做出公正的初始判断,我们必须认真倾听即将对其行为做出判断的行为者所说的。公正的判断预先假定了与对其行为进行判断的人之间的交流。如果面对面的相遇是可能的,那么这种倾听必须是直接的。行为者(做出受到质疑的行为的人)必须拥有对自己的行为进行辩护和解释的机会。在这一过程中,他们必须自由地诉诸任何事物(环境的力量、信息的匮乏、动机等诸如此类的)。如果面对面的相遇是不可能的,那么做出最初判断的那个人必须在头脑中将自己置于与被判断的人所处情境完全相同的情境中。更进一步说,他必须努力识别出任何对这个人或许产生影响的可供选择的动机。另一方面,这个人(做出初始判断的人)必须倾听所有处于或可能处于做出判断的位置的人的言说。与他们所有人的人际互动几乎是不可能的,但是与其中的部分人互动又几乎总是可能的。那么,“去倾听”意味着向处于做出判断的位置的人请教,去发现在这一特殊情况下他们将做出何种

120 判断。这两种“倾听”是完全不同的,同时又是同等不可或缺的。第一种倾听必须是给予单一的,第二种则是针对一般的。这是合乎情理的,在第二种倾听中被咨询者(现实中或者想象中),不能参考他们自己的动机、环境等等,因为第二种倾听所决定的,恰恰是处于期望状态的二次判断。由于我的初始判断可能是公正的,如果我对需要做出判断的情况进行了全盘考虑,并由此预期针对我的初始判断所做出的二次判断应该是“A的判断是公正的”,以及陈述也应该是真实的。后面的附带条件是最为重要的。“A的判断是公正的”这一陈述可以或真或假。关于静态正义,人们可以假定,如果每个人虚拟的或实际上都声称“A的判断是公正的”,那么这一陈述是真实的。然而,在动态正义的情况下,却不能做出同样的假定。^①

通常第一种倾听都是批判性地做出的。显然,即将被裁定的行为者的辩护或者解释都不能根据表面价值做出。为了强调显而易见的东西,必须同等考虑目击者的证词(尽管也是以批判性的方式)。同样的,在静态正义的情况下,“第二种倾听”并不是批判性地做出的,而这并不意味着初始判断者必须不加批判地听信所有呈现出来的具体建议,尽管这的确意味着不加批判地接受针对所有可能的二次判断(同样的位置)所做出的预期判断。在动态正义的情况下,事实并非如此。那时,第二种倾听也是批判性的,因为你所寻求的做出预期判断(“A的初始判断是公正的”)的“所有人”仅仅是由那些与你拥有共同的价值、准则和原则的人组成的。并且,这一“所有人”可能确实只有很少的人。那么,你预期所有那些与你没有共同的价值、准则和原则的人将你的判断行为断定为(或可能断定为)“A的初始判断是不公正的”,同时,你确信这一预期判断是虚假的。

^① 在纯粹的静态正义模式中,我们将所有的规范和规则都看作是理所当然的。这个一致性被动态正义作为一个虚假一致性而加以揭示。甚至这些作为“理智合理性”承担者的人也能够得出如下结论,在自由和平等的条件下,人们将同意他们的判断,他们不能事先假定在当前的情况下,人们也会这样做。

并非每一个最初判断行为(针对优点/缺点,优秀和不优秀而做出的)都是一个建议。就针对单个行为(单个行为者或者集体行为者)的优缺点所做出的判断而言,建议或许采取下述形式:“你做得很好,再做一次”,或者“你不应该这样做,以后切不可再这样做了”,或者“你应该做得更好,所以下次要做得好一些”。然而,“在这种情况下,你已经竭尽全力了”和“在这种情况下,你的行为是可能做出的好行为之一”这两个判断并不是建议,尽管它们是肯定的判断(“你的行为”被誉为是值得称赞的)。

由于初始判断的任务是考虑动机和情境的,所以,诸如此类的判断行为通常并不包含建议。如果判断行为同时也是建议,但是,也只有在此情况下,判断对于所有在同样的或者相似位置的行为者(单个行为者或者集体行为者)来说才具有相关性,即使我们是针对单个事件所做出的这个判断。(例如,“你做得很无礼。不要再这样做了。每个人都应该尊重他的父亲”;或者,“你做得很勇敢。以后还要如此。所有的士兵都应该勇敢地行动”。)即使那些判断并不是针对那些行为正被判断、被对比或者进行等级划分的人而做出的,然而他们的判断包含或许不包含建议。在对虚构的角色进行判断时,人们可以做出同样的区分。例如,在讨论莎士比亚的角色贡纳莉(Goneril)和吕甘(Regan)时,我们能够公正地做出如下判断:“他们不应该如他们所做的那样去做”,然后补充道,“任何人都不应该像他们那样做”。然而,在对哈姆雷特做出判断时,我们或许公正地说,“在这种情况下,他尽其所能地去做了”,尽管我们却不能建议,每个人都应该以同样的方式行事。然而,相对于初始判断,判断的二次行为总是建议。这从曾经说过的迄今关于判断的判断的任何事情都可以得出。如下所述是不可能的,即“在这种情况下,你能做到的最好的事就是做出一个不公正的判断”:不公正的判断绝不是“最好的”(即使在相对意义上来说也不是);任何人都不应该做出一个不公正的判断。

我曾经坚持认为,针对一个判断的正义或者非正义而做出的二次

判断,排除了对品性(character)的判断。我也曾经提出,在初始(最初的)判断中(当行为的优点或者缺点将被确定时),必须考虑到动机,并且由此,对品性的判断必须进入判断程序。但是,即便如此,对单个行为所做出的判断不应该基于品性判断(后者只能增加或者减少判断的严肃性)。正是为了好的正义感,才去确定品性判断应该修正(增加或者减少)针对单个行为所做出的判断的严肃性的恰当程度。按照定义来看,基于品性判断而做出的判断是不公正的。因为这一程序与形式正义概念相矛盾。然而,反过来说就不为真了。在某些单个行为中,¹²²道德犯罪的程度和类别完全证明了对品性的全面的、否定的判断,正如单个的超义务行为,或许(尽管并不总是这样)可以证明对品性做出的最终的、肯定的判断。人,是如此与众不同,他们不能作为一个整体进行对比或者划分等级。然而,形式正义概念命令我们去对比或者划分等级。在规范和规则的指导下,行为是可以比较的。而且,以行为,甚至单个行为为基础的品性,也是可以对比的(如“好的”、“不太好的”、“坏的”、“邪恶的”)。如果品性判断是在心理的或者精神的禀赋、品性特征和动机的基础上做出的话,由此,具体行为就可以获得解释(或者我们推测它们能够得以解释),那么作为整体的品性判断可以进入初始判断(在这个或那个方向上改变它)。即使如此,当处于判断中的行为与性无关时,却将行为者的性习惯包含在评价中,或剖析其灵魂,考察他所有的观点,这将不但是对其个性来说的冒犯,而且也将是完全不公正的。福柯强烈而正确地强调了这一点。

如果判断行为包含了建议,而非“不要再这样做”,那么对被判断行为进行纠正的要求或甚至是命令,也已经包含在了这一判断行为中。针对单个行为的单个行为者的要求或命令,可概括如下:“每一个应该做得比他/她现在所做的要更好的人,都被建议纠正其所作所为”,并且,“每一个做了他/她不应该做的事的人,都应该纠正其所作所为”。纠正,不管以何种形式发生,都是对社会正义的恢复。它遵守理性,那些不能被纠正的行为总被看作是最大的恶。如果无法纠正的

行为被认为是最为严重的罪行,那么就可以认为,在初始判断中就考虑到了行为结果。哈特^①在其著作《惩罚与责任》(*Punishment and Responsibility*)中,恰如其分地指出,“对行为负责”这一表达代表了“对行为结果负责”。重复他的例子,X不是为传播流言蜚语负责,而是要为对Y的品性的诽谤负责,或者,X不是要为杀害Y负责,而是要为Y的死亡负责。换言之,对行为的纠正相当于对行为结果的纠正,因为恰恰是这一点恢复了社会正义。当然,什么样的行为(行为结果)能够被纠正,而什么样的行为不能被纠正,这是由行为发生的社会规范和规则所决定的。如果X造成了Y的死亡,但是造成Y的死亡可以通过行为发生于其中的社会规范和规则而得以纠正(通过X被流放,通过X向Y的亲属支付赔偿,或者诸如此类的),那么杀害Y显然并不被看作是最为严重的罪行之一。死刑(通过法律权威或者任何其他的社会权威加以执行)是对“一个人做出了无法纠正的行为(或者在现在,或者在将来)”这一事实的表达,而且因此也是对“只有剥夺这个人活着的权利,社会正义才能得以恢复”这一信念的表达。123

由于“对行为的纠正”等同于对行为结果的纠正(必须根据规范和规则做出),因此,包含在初始判断中的纠正的建议或者命令,与改变品性的意图没有任何关系。这样的一个意图仅仅暗含在如下建议中:“将来你应该做得更好”,“你不应该再这样做了”。

在此可以得出某些结论。包含在“你不应该再这样做了”这一判断中的建议是一个道德建议,因为它意味着,“不管社会制裁如何,你都不应该再这样做了”。对于“你不应该再这样做,因为如果你这样做的话,将再次受到惩罚”这样的陈述来说,显然与“你不应该再这样做”这一建议是不同的;毋宁说,这是一个威胁。因此,改变品性的意

^① 赫伯特·哈特(Herbert Hart, 1907—1992),英国著名法哲学家、新分析法学派的重要代表人物。哈特是英国牛津大学著名的法理学教授,长期从事法理学的教学和研究工作,是西方20世纪70年代形成的新分析法学派的创始人,也是二次大战后西方法学界最有影响的人物之一。——译者注

图只能通过诸如“不管社会制裁如何,不要这样做”这样纯粹的道德建议来表达,并且,这是一个恰恰在下述意义上对改变一个人的品性的隐晦建议:“不要这样做,出于不这样做的优点,出于不这样做所传达出的美德,出于做其他的事的优点或者美德”,然而,诸如此类的话语都不暗含着威胁。将纠正的需要或者命令(与改变品性的意图毫无关系)与意在改变品性的纯粹道德建议混淆起来,而“不管社会制裁如何”,这绝不仅仅是逻辑上的错误;它也构成了道德伤害。

我们有权评判(他者)吗?是谁,或者是什么赋予我们评判他者的权利?在只是讨论静态正义的纯粹模型时,我们可以将这些问题看作是无关紧要的而加以抛弃。但是,动态正义一经出现之后,并且自此以后,这样的问题就被提出来,而且对它们的回答一直是极为重要的。评判的权利问题与责备、责难、谴责的权利问题是并行不悖的,而且,事实上两者是相当的。这与从未受到过质疑的“赞扬的权利”极为不同。相应地,在什么情况下,“评判的权利”代表了责备、责难、谴责的权利。更进一步说,因为本章讨论的是针对单个事件做出的公正判断,所以,在静态正义和动态正义的条件下,我将仅在确实针对单个事件做出了否定判断(责备、责难、谴责)的情况中来讨论“判断的权利”。显然,我们是否拥有判断的权利这一问题,并不包含我们是否有权做出不公正判断,因为,任何人都无权这样做(因为这与形式正义概念相矛盾,所以是不能“正确完成”的)。在没有权利这样做情况下,我们却做了,这又是另外一回事。我们是否有权判断(他者)这一问题采取了“我们究竟有没有判断他人的权利?”的形式。换言之,问题是是否有权对他者做出公正评判。同样的问题也可以做出如下解读:“尽管我们确实有权对他者做出公正判断,但是,由于我们本性内在的不完善(和作恶多端),我们却很少,而且也没有一致地这样做;由此,完全不做出判断是更值得称赞的。”第二个构想并没有对我们做出公正判断的权利提出质疑,而仅仅对我们这样做的能力,或者连续而一致地这样做提出了疑问。

如果每个人都不断地提出这个问题,而且,经常是以肯定的方式得以回答的话(“事实上,任何人都无权判断他者”),那么任何社会都无法存在。然而,如果没有人提出这一问题,也从未有人做出如下回答,“在这个特殊情况下,我无权判断他者”,或者,“在这一特殊的方面,我不能判断他者,尽管我有权做出公正的判断”的话,那么良心(适当的实践理性及其包含的内容)就无法存在。在这两种方案中,“我”代表着“作为个人的我”和“作为共同体 X 的成员的我”。在纯粹静态正义的情况下,判断的权利被分配给了某个社会群体、地位或者等级,而这正是这一问题从未被提起的原因。这种分配越少地以一种“准自然的”(“理所当然的”)方式发生,起码“判断的权利”就必然越多地由实践理性(良心)共同决定。

判断的权利是由实践理性(良心)共同决定的,这意味着什么?这样的共同决定是如何体现的呢?

在对他者行为做出判断之前,或者,在对品性做出任何判断之前,提出这样的问题本身就等同于“我们首先必须对自身做出公正判断”这一纯粹的道德建议。建议之所以是纯粹道德的,是因为给出这个建议与“社会制裁无关”;也就是说,我们是否拥有做出判断的权利这一问题,检验并质疑着初始判断作为(特定的)初始判断的有效性。因为我们是否有权做出判断这一问题,只有在判断是针对优缺点做出的情况下才会出现^①,它意味着下述(道德)建议:“在将要对他者的优缺点做出判断的任何时候,我们必须首先确定,在这一特殊情况下,我们是否有权做出这样的判断。”我们可以通过将初始判断转换为二次判断来做到这一点,在此之前对我们自身做出了初始判断。我们必须通过初始的好的判断确定,我们已有的行为是否在类型和严重性上类似于我们即将判断的行为。如果我们已经有过更为严重的类似行为,那么

^① 在对不具有道德含义的“优秀”(或者是优秀的缺乏)做出判断的时候,对于我们判断的权威可以提出相似的(尽管并不是同一的)问题(如果我对数学一无所知,那么我在这一领域就没有权威成为一个优秀的判断者)。

我们就没有做出判断的权利。如果我们已经有过具有同等严重性的类似行为,而且如果我们已经纠正了自己的错误、缺点、罪行或者诸如此类的话,那么我们就有权做出判断。如果我(作为个人)对集体主体做出判断,那么我必须对我所在的集体主体做出同样的判断(自我判断)。如果我作为成员的集体主体已有同样的行为,或者更为严重的类似行为,或者具有同样严重性的相似行为,却没有之后的纠正,那么我(作为个人)就无权对任何集体主体的行为做出判断,除非,那时,也即受疑的行为发生之时,我已针对我作为成员的集体主体的行为做出了同样的判断,这是第一种情况;在第二种情况下,这是回溯性的。显然,同样或类似的行为发生在我作为成员的共同体中的时候,如果我做出了这样的判断,而且我是缺乏活力的或者是个小人物,那么对共同体做出的(自我)判断在两种情况下都是回溯性的。

这表明,我们是否拥有在特定情况下做出判断的权利这一问题,是在形式正义概念的指导下决定的。除此之外,别无他途,形式正义概念就是正义的准则。在做出任何初始判断之前,首先要做一个初步的“自我判断”,这一道德建议告诫我们,在规范和规则的运用中,要坚持一致性的规范。

同意这一点,拒绝做出判断就是可能的,这不仅是因为一个人无权做出判断,也是因为这个人坚信在某些方面,他或者她不能是他者的法官。X可以拒绝对Y的行为做出判断,不是因为X已经有了具有同等程度或者更为严重的类似行为,而是因为X不知道在Y的处境中他/她会怎么做。形式正义概念在此并不适用(所以,我们并不讨论判断的权利)。拒绝对Y的行为做出判断的X的初步判断,是针对品性所做出的自我判断。然而,我已经论述到,任何初步判断都不应该建立在品性判断的基础上。由于这个原因,基于对品性做出的自我判断的考虑,保留做出判断的决定并没有取消判断的权利。

未曾放弃判断权利的每一个人,都拥有做出判断的权利,因为他们拥有共同体的成员资格,而共同体的规范和规则适用于每一个人,

当然也包括这个人。每个人都以其作为规范和规则的体现或承载者 (repository) 的能力来进行判断。恰恰就是因为判断的权力被归因于作为其共同体的规范和规则的承载者的个人,所以一个人作为单个人,当他以同样的方式比将要加以评判的那个人在更大程度上违背规范和规则的话,那么他可以放弃判断的权利。那么现在,这个人就不能作为特殊规则或者相关规则的体现或承载者而做出判断。

如果动态正义仅仅使某些价值(规范)的解释,而非价值(规范)本身失效的话,那么,至少在理论上,就很容易确定谁拥有判断的权利,谁已经放弃了这一权利。如果做出判断的人和被判断的人遵守不同的规范,那么问题会变得更加复杂;这两个人不是同一个规范体系的体现或者承载者。在何种情况下,我们如何才能断定属于现实的或者想象的共同体的人有权对那些遵守不同共同体规范和规则的人做出判断呢?这样的权利必须建立在下述信念的基础上,即做出判断的团体所遵从的规范和规则优于(更好,更公平,更公正)被判断的团体所遵从的规范和规则。人类共同体和文化的传统的、准自然的“民族优越感”正是基于上述信念。因为只要“其他”文化的规范和规则被看作是低等的(野蛮的、有偏见的、邪恶的、无情的),那么遵守这些规范的人无疑会被判断为野蛮的、有偏见的、邪恶的和无情的,并遭到拒绝。只有当一种文化的规范体系正处于失效的过程中,并且可选择的规范体系的概念使两种文化中的判断和被判断的“正当性”相对化时,这种准自然的优越感才会消失。在这一情况下,只有我们具有理想的(想象的)规范的共同体的成员资格,才能确立我们对其他文化中的成员做出判断的权利,后者本身被假定为符合理想群体的想象的规范。正是从“法的良心”的立场,而且仅仅是从这一立场出发,人们可以提出这样的诉求,即:每一个人作为“人类”(humankind)的承载者,应该拥有对其他每个人做出判断的权利。

至此,我已经相当详细地对我们是否拥有、何时拥有、为什么拥有针对行为做出道德判断的权利进行了讨论。但我仍未真正涉及我们

127 是否拥有对**道德品性**做出判断的权利这一问题。我们知道,我们有权做出诸如“X 的行为是一个道德错误,一种冒犯、侵犯、罪行、罪过”的判断。但是我们是否有权断言“X 是邪恶的,是个流氓,是个恶棍,是个罪犯,是恶的化身”呢?

在某些基督教传统精神中,我们可以说,“任何人都无权做出判断;我们都是有罪的人,并且,只有上帝可以做出判断”。显然,这一言之凿凿的立场,并没有涉及判断行为的问题。给出下面这样的建议将是**非道德的(和非基督教的)**:杀害无辜者(或者举一个严格的宗教的事例,亵渎神明)不应该受到审判。如果单个行为并没有得到审判,那么**原谅的命令就是毫无意义的**。我仅能原谅一种冒犯,并且如果行为的性质由判断确定为并不存在冒犯的话,也就没有什么是要原谅的。我们不应该对我们的同类做出判断这一建议,指的是对**道德品性的判断**,或者至少指的是**对道德品性做出的终极判断**。^① 如果由于下述众所周知的、简单的理由而认为我们不应该对道德品性做出任何判断,那么这是无法想象的,其理由如下:尽管对单个行为做出的初始判断不能基于品性判断,但是在做出这样的判断的过程中,对道德品性的判断是一个共同要素。另外,对道德品性的判断,应该以我们做出判断的那个人的前期行为为基础。因此,如果对道德品性的判断是不被允许的,那么对单个行为的判断就不能被合理地做出。尽管如此,正如我曾经建议的那样,我们不应该针对道德品性做出判断,这一禁令,可以解释如下:我们不应该针对品性做出**终极判断**,并且,我们切不可对任何其他人做出**最终裁决**,因为,我们所有人都是有罪的,即使这些罪恶在程度上有所不同。只有那个不知道何为罪恶的人才能做出最

^① 对品性的判断是伦理学和文化史中最为吸引人的话题之一。怎样和以什么形式,对品性的判断是被允许的、值得建议的或者可以避免的,这是与日常生活中经常被讨论的为数不多的伦理问题相关的问题,而且在不同文化中,回答也是各不相同的。什么使一个人成为一个好的(或者坏的)品性判断者,是另一个问题,但也是非常重要的一个问题。不幸的是,这一研究框架并没有包含对这些问题的讨论。我也将补充一点,小说家在这一工作上比理论家做得要好。

终裁决。

如果我们都坚信,将做出最终的判断,而且做出终极裁决的这个人不仅将提升正义的东西,而且将消除恶,迫使它们处于永远的诅咒中,那么这一建议就不仅是正确的,而且也是人道的。但是,如果并不是所有人都相信这个神圣的法官,并且,只有其中的一部分信任他的人确信他将必然做出这一判断,那么,这将留待我们去裁决。我们仍然没有权利完全放弃内在于“我们不应该针对道德品性做出判断”这一禁令中的道德教训,因为我们应该对**最终裁决**保持谨慎。然而,在某些情况下,甚至这也是不可避免的。我们仅仅是人,并且没有人是毫无过错的。当我们对无法纠正的罪行进行审判的时候,我们的审判就是**最终裁决**,但却不一定是对罪犯的道德品性做出的**最终(终极)**裁决。对于那些并不应该得到这种结果的人,我们仍然能感到一丝同情,因为,这件事关系到我们自己的人性。然而,如果恶行不仅超出了可以纠正的范围,而且完全是由特定的人做出的,那么对这个人的道德品性做出**最终判断**就不仅是一种权利,而且是一种绝对的责任。如果上帝并不是**终极裁断者**,那么我们就必须是,因为正义是必须被执行的。

对品性的**终极判断**是对作为人类一员的每个人做出的。这正是为什么没有人能够成为道德品性的**终极裁断者**的原因,不管是作为单个的人还是作为特定共同体的成员。也只有“我们人类”能够如此判断。对品性做出**终极判断**不是**谴责**(condemnation),而是**诅咒**(damnation)——或者,用一个非专业术语来表示,就是从人类中**驱逐**出去。任何人都不得对被逐出的人给予任何同情;这是我们的人性和尊严绝不给予这样的人以任何同情的方式。

据我所知,唯有汉娜·阿伦特带着这一主题所要求的高度的道德严肃性对这一问题进行了探讨,并且在充满争议的著作《耶路撒冷的艾希曼》(*Eichmann in Jerusalem*)中她有很大的决心对此一探究竟。阿伦特想要确定,在谁的名义下,诸如艾希曼这样的人,可以被驱逐出

人类,谁有权可以对其品性做出终极判断,在什么基础上我们可以宣称,任何人都不应该给予他任何同情或怜悯,因为,他是恶的化身。当我将一个作为恶的化身的人驱逐出人类时,我既不是作为单个的行为者,也不是作为单个人类共同体的代表这样做的,而仅仅是作为人类的代表而做出的。如果上帝没有做出终极裁决,那么只有人类可以这样做。终极的神性的惩罚是从正当的序列中被永远驱逐出去,也从那些至少在其他世界中,至少在永久的意义上,仍然能够偿还道德债务,并被正当的同路人所重新接纳的所有有罪之人的群体中驱逐出去。同样地,对人的终极惩罚是永远和永恒地将其驱逐出人类。阿伦特甚至提出了驱逐的公式:“任何人也即人类中的任何一员都不期望与你分享这个世界。”^①然而,在我看来,阿伦特的下述论断是不正确的:“这是你必须被绞死的原因,而且是唯一原因。”之所以不正确是因为,曾经对一大群人犯下卑劣罪行的人,仅凭这群人中的幸存者的决定就可以被正当地处以死刑。做出终极裁决的权利(从人类中驱逐出去)和处以死刑的权利并非一致。然而,除却这一不一致外,驱逐的公式还是成立的。这个陈述,也就是裁决(“人类中的任何一员都不期望与你分享这个世界”),不仅涉及活着的人,而且也涉及尚未出生的人,涉及所有未来的人类成员。死刑仅是将某个人从活着的人类成员中排除出去(至少,它没有排除下述可能性,即后代可以与被诅咒的人的记忆以一种可以调和的方式共同存在),然而,驱逐则将这个人永远地从人类中排除出去了。

如果我们即使是粗略地看一下阿伦特的这一驱逐公式的话,那么马上就会意识到,通过人类权威对一个人做出终极裁决的权利,不是真实的(存在的)权利,仅仅是对这一权利的诉求。没有什么共同的(存在的)人类规范赋予任何人将邪恶驱逐出人类的权利。即使我们放弃了下述彻底不相关的事实,即大多数人甚至都不知道艾希曼是

^① Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 256.

谁,而此时我们假定,每一个人都知道他所做的,那么也很难就说,在这一情况下,全体人类都将同意将其驱逐出去。实际上,很多人都知道谁是艾希曼,也知道他做过什么,却也愿意与他分享这个世界,在他们之中,很多人完全未卷入他的罪行。

当然,也存在另一种实现驱逐公式的途径。我们应该将其看作是有关于人类理念的一个公式,它建议遵循人类理念的人类成员都不愿意与邪恶的化身分享这个世界:“人类中的任何一员都不期望与你分享这个世界。”这一公式,也赞成这一解释。

如果我们不赞同“‘极端的恶’(radical evil),存在于‘人之本性’中”这一信念,更不要说赞同存在于那些已成为恶的化身的人的本性之中,那么对恶的全部责任就存在于那些已变得恶的行为者中,并且,他们应该被驱逐出人类。正如此前提到的,这些人对恶承担着“世界历史的”责任。汉娜·阿伦特的公式就基于这一假设之上。至今论述到的一切都是如此。然而,如果恶并不存在于“人之本性”之中,那么恶的来源何在?恶仍然是可以消除的吗?我将在本书的最后一章回到这一问题。

第八章 认知、思考、感觉、行动

131 “美德是可教的。”自从第一个道德哲学家提出第一个前提后，这个前提经历了多次的修正和限定，但是从未被彻底放弃。然而，美德又不是完全可教的；它仅在一定程度上是可教的。而且，仅在某些情况下是可教的，并且不是每个人都可以被教到相同的程度。尽管如此，它是可以教的。如果美德既不是可教的，也不是自我占有的（self-appropriated），那么道德哲学将没有任何意义。如果人们相信这些人无论如何都不会留意这一建议，即使是以很细微的方式也不会采纳这一建议，那么用实践目的来思考道德并对人们如何行动提出建议，将是徒劳的，甚至是彻底毫无意义的行为。那些知道何为善的人，也会行善，这是一个完全成熟的道德理性主义的蓝图，苏格拉底据此提出的第二个前提是对第一个前提的最强有力的可能解释。最无力的可能的解释将被错误地解读为：“那些不知何为善的人，将不能行善。”这一无力的理论构想是道德哲学的共同特征。无疑，人们可以盲目地做出好的行为，但这几乎是偶然的。然而，尽管这样的意外事件可能会是现代小说家所关心的事，但是道德哲学家对此却毫无兴趣。

善的知识是如何传授的，它如何能够被占有？假设规范和规则都是理所当然的，那么对这一问题的回答就是简单而直接的。正是成年人教育婴儿将善与恶区别开来。语言传达着知识；对于“榜样”来说也

是如此。成年人解释、规定、建议、命令；婴儿则理解和模仿。成年人恐吓；婴儿则学着规避。当婴儿学着按照“理所当然”的规范和规则来行动和判断的时候，他就在一个反复试验的过程中学会了正确行事。¹³²辨别的能力作为一种内在特质，被假定为出现在每一个“社会化”过程中。人们并不需要为“理性”多说什么，以假定每个人都是生来具有理性的。“理性”是一个复杂的哲学范畴，而且需要一些规定，以便将其作为人类中每一个健全代表的属性。我将理性界定为，根据价值取向的范畴做出辨别的能力（好的/坏的，善的/恶的，神圣的/世俗的，真的/假的，美的/丑的，有用的/有害的，愉快的/不愉快的，成功的/失败的，以及诸如此类的）。我将实践理性界定为，根据价值取向范畴的层级体系做出辨别的能力（“善为先”）。“传授”道德意味着给第二种辨别能力“赋予内容”。学习道德意味着将那种内容内在化。

尽管有这些理论的和哲学的不同，但是，在我的概念和主要以阿佩尔和哈贝马斯为代表的“交往理性”哲学的概念之间具有基本的一致。当这些哲学建议每一个言语行为都对我们规范的正当性提出了诉求时，那么正像我所做的那样，他们是在坚持认为实践理性是一个经验主义的普遍性，并且它构成了辨别的能力。因为，如果我们不能在正确和错误（好和坏，善和恶）之间进行区分的话，那么我们就不能设定我们规范的正当性。

理性（作为辨别能力）不是思想的或者精神的能力。当言及理性时，我并非意指相对于知性（Verstand）和判断力（Urteilkraft）及诸如此类的而言的理性（Vernunft）。当我们学着做出辨别，当我们变得精通于辨别的时候，在这个过程中我们所做的就是调动起几种不同的智力，如逻辑思考、解决问题、应用性（决定的）判断和想象力。我们同样调动起诸如恐惧、厌恶、生气、愉悦和悲伤等情感，特别是我们独有的内在的“道德情感”，羞愧的情感。此外，我们导向性的感情（“肯定的”情感和“否定的”情感，如信任与怀疑，信任与不信任）和导向性的感情倾向（吸引与规避，同情与反感，爱与恨）都出现在“反复实验”的

过程中,并成为辨别能力的内在因素。如果规范和规则不再被看作是理所当然的,那么额外的能力就被“调动”起来,如纯粹思辨能力、反思性判断、理论推理。复杂的情感(最重要的就是良心,还有奉献、热情或激情)同样参与了辨别的过程。

133 一个人知道什么是正确的和错误的(好的和坏的),因为他学过这个。但是,一个人如何才能知道,他所认为是好的就一定是好的呢?这一问题不需要通过**概念澄清**而加以回答。有意义的世界观,特别是神话,包含着关于一般规范秩序的建立和某些特定的具体规范和规则的建立的**叙述**。规范秩序的**起源**切中了规范秩序的**合法性**。你将自己的信念授予合法性的**源泉**,并且这就是你如何知道你所认为是好的就真的是好的的原因。信仰与知识并不矛盾,而且还相互支持。即使对这一问题(“我们如何知道我们认为是好的就一定是好的”这一问题)进行了概念澄清,但情况仍然如此。如果在同样的文化中,不同的答案都可以回答这一问题,那么情况仍不会发生变化。能够而且也确实经历了变化的是**合法性的源泉**。尽管韦伯并没有唯一地,甚至是首要地考虑到道德规范,但是他却为这一问题提供了一条非常重要的线索。有两个与道德规范相关的合法性的基本来源:一方面是传统,另一方面是理性。换言之,人们可以断言,“我知道我所认为是好的就是好的(正确的),因为……”此后就是向先辈们寻求参考,“造物的神话”,神圣的契约,等等。人们可以同样断言,“我知道我所认为是好的就是好的,因为理性(下述理由)已经证明它是好的”,等等。也有一些规范合法性的子情况(subcases):如通过个人魅力或者情感获得合法性。使用“子情况”这一术语,我并不意指通过个人魅力或情感获得的合法性就不重要。在规范急剧变化的时代,这些合法性的形式甚至能够占据主导地位。这恰恰是当规范合法性的传统形式和理性形式进入危机时期时所发生的。但无论如何,哪里存在关于善的知识,哪里也就存在这一**信念**——我所认为是好的就是好的。

在这一点上,还有三点需进一步讨论。

第一,(道德)规范合法化的代理(agency)或实例的主要类型与道德权威的两种类型(外在的和内在的)并不是重合的。确实,如果传统而且传统自己就能保证善恶知识的真理性,那么道德权威就是外在的。然而,即使个人魅力保证了这一知识的真理性,但道德权威也可以是完全外在的。如果理性或推理自己就能保证我们知识(关于善和恶)的真理性,那么道德权威就是内在的,或部分是在内的。然而,如果我们知识的真理性是由洞察力、直觉或启示来保证的话,那么道德权威也可以是在内的。¹³⁴

第二,我曾经指出,理性是经验主义的人类普遍性,而且我曾将理性界定为根据价值取向范畴进行辨别的能力。我也曾将实践理性界定为根据价值取向范畴的层级体系进行辨别的能力(“善为先”)。现在,如果理性自己就可以使道德规范合法化,那么它不是另一种能力或者才能,而是正在发挥作用的同样的辨别能力。正是理性的态度发生着急剧的变化。辨别将不再等同于观察,而是等同于法律建构。我将这两种不同的理性态度称之为“理性合理性”和“理智合理性”。“理智合理性”相当于道德理性主义。必须铭记在心的是,对于道德规范而言,理性没有取得合法性来源的资格;只有实践理性才可以。换言之,善,而非其他肯定的评价性导向范畴,必须成为合法化过程的指导思想。

第三,如果我们可以接受规范合法化过程中的差异的话,那么交往理性理论就会立即面临如下批评:从言语行为理论推演出交往理性的断言是不合法的。言说者宣称在其所有言语行为中的规范都具有正当性,这无论如何都与规范合法化的源泉无关。交往合理性理论在宣称我们的规范具有正当性时假定,我们断言在有关规范有效性的话语中,我们做好了使我们的规范性诉求成为善的准备。然而,情况绝非如此。如果我们在言语行为中宣称的规范所具有的正当性是由传统、个人魅力、神圣权威或洞察力(启示)所保证的话,那么规范性断言就排除而非包含着使我们的规范接受话语检验的可能性。甚至“理想

的言语情境”的假定也不能在这两个概念之间进行调和。言语行为理论只有在这一特定情况下才支撑着交往合理性理论,此时,“理智合理性”被看作是规范合法化的唯一源泉,或者至少是最主要的源泉。换言之,针对规范有效性的合理论证所做的准备,是有效性诉求被这样的程序重新恢复的前提条件。

我们并不思考我们已经了解的东西。相反地,我们认真思考那些我们不了解的东西,尽管我们可以一并思考那些不了解的东西和了解的东西。只要(或至于)道德规范和规则是“理所当然的”,那么我们思考它们就是被禁止的,因为我们必须了解它们,而且知道它们就是“好的”。诸如“这为什么是这样的?”,“为什么这是对的?”,“为什么应该是这样?”孩子们的这些问题对于放弃这些问题的成年人而言是令人恼火的。作为一种选择,成年人或许会通过重复规范合法化的神话对这些问题做出回应,这些神话被假定可以使规范的“这个样子”合法化。孩子学着去认知;也就是说,孩子认识到,对规范进行思考是未完成的,是被禁止并最终被消除的。然而,人们经常被允许与道德规范一并进行思考,并且在很多情况下这甚至是强制性的。与道德规范一并进行的思考和沉思可以受到高度尊重(正如在哈西德犹太人之中那样)。除此之外,好的规范必须被应用在具体情况中,并且这一事实本身就需要反思。人们必须确定哪些规范适用于这种情况,哪些规范适用于那种情况。人们必须确定一种行为的可能后果。人们必须考虑到自己的品性,以便达到更好的自知。公正的判断暗含着阐释,并且这还是一个思考的问题。在这些和相似的情形下,思考是与道德规范一并进行的,而不仅仅只对其加以思考。简言之,在所有这些情形中,思考是运用理论理性为实践理性服务的。理论理性在探索,而实践理性在认知。实践理性自身进行的这一“探索”完全发生于道德理性主义的情况下:思考的过程。或者,反过来讲,我们只是在思考过程——而且,更重要的是,这一过程中以及随后而来的知识中的情感参与——有能力使规范在有效或者无效的情况下,才偶遇道德理性主

义。如前所述,解释性的良心已然是那种道德理性主义的源泉和结果。思考在实践理性中的积极角色并没有取消理论理性服务于实践理性的激活作用,然而,思考过程本身产生了分歧。就规范必须通过理性来使其有效或者无效而言,理论理性与实践理性融合在了一起。就形势、品性特征和后果必须被考虑到而言,理论理性继续为服务于实践理性而自我运作。然而,并不是所有种类的与理论理性的运用有关的思考过程都可以与实践理性融合在一起,并且不是所有的过程都可以服务于后者。亚里士多德区分出几种不同类型的思考。然而,他强调,只有其中的两种具有道德相关性,即实践智慧(phronesis)和智慧(wisdom),因为在道德事务中做出行为和判断时,只有这两种可以被激发起来。当讨论道德时,注意到下面这一点具有非常重要的意义:亚里士多德对基本的道德范畴(美德、幸福、好的生活)做出了重新解释,并由此引出了与实践智慧和智慧不同的精神能力。在他之前的苏格拉底和柏拉图也是这样做的,在此我们只是简单提一下这些哲学家。因此,我们与亚里士多德并非不一致,如果我们在他的列表中加上第三种具有基本道德相关性的思考的话,而且,恰恰在此,实践理性和理论理性完全融合在一起,这就是关于规范有效性的辩证推理。当然,人们可以接受亚里士多德的建议,心灵(nous)知识(epistheme)^①和技术的实践智慧(对至高原则、科学思考、技术问题的解决分别进行的思考)都是外在于“实践理性”的。

在上面所列出的三种类型的思考中,只有一种可以被冠之以“生成性的”(generative)。智慧和实践智慧都不能产生道德规范。如果我们假定,任何单一的精神“力量”、能力、才能、态度确实可以生成道德规范,那么就思考而言,只有辩证理性可以担此重任。实践智慧的运用预先假定,我们已然知晓什么是真的和真正的美德。在行善和做出公正判断的过程中,智慧预先假定了大量的经验:换言之,它预

^① 此处应为 episteme, 是亚里士多德划分知识的五种形式之一, episteme 代表的是理论知识或科学知识。——译者注

先假定了关于善的“基本知识”(如“知道是什么”和“知道怎么做”)。紧随道德的第一个结构变化而来的是辩证推理的不间断发生,在现代性中,这一点尤其如此。不管在这一话语中是否有很多参与者,或是否这种推理是在单个人的头脑中做出的(这“合二为一”的过程是阿伦特提出的),一个或者另一个道德规范是如何通过这一推理类型而生效的,这一点是很容易理解的。然而,生发性的思考发生在某些规范被看作是理所当然的“道德环境”之中。如果没有背景共识,我们就无法进行合理的论证。但是,如果包含在这一背景共识中的规范还未由理性产生的话,那么我们有可能知道它们是正确的和善的吗?如果它们不是正确的和善的话,那么我们整个的论证就已误入歧途了。如果我们从一开始就尽量形成一些道德规范,且没有预先假定任何价值和规范的有效性,那么我们确实就不知道这些新形成的规范是否可以被合法地称为“善的”,除非我们假定“某物”,某个非理性的力量首先促使理性朝着善的方向发展。因此,真正具有生发性的并不是理性本身,而是这个默默地引导理性朝善的方向发展的“某物”:冲动、内驱力、感觉、思想。

137 当理性作为道德规范合法性的“根据”(the warrants)已然对遭到侵蚀的传统和神圣命令大有帮助时,这个及与其相似的问题就会出现了。传统规范在这些叙述中是根深蒂固的,并与这些叙述一并得到了调和。道德规范的起源是众所周知的。然而,如果传统的、神圣的律令不被信任,那么我们就必须对这样的规范世界的起源重新做出解释。并且,它必须得到合理的解释。然而,并不是所有的规范都可以被解释为是由理性生成的或者是由理性独自生成的。如果它们首先是由理性生成的,那么它们将是完全合理的,但是,它们并不是如此生成的。这一问题及与其相似的问题已经引发了各种各样的解决方案。然而,所有这些解决方案都明确指出了“人的本性”的一个或者另一个构成要素作为规范生成的主要代理。正是围绕着诸如此类的问题,“情感生成”理论得以构建。有些作者将规范生成的能力归诸情感和

理性；另外一些人则把这种能力仅仅归诸一种或另一种情感。这一问题将最终变得清晰，“情感生成”这一观念所具有的含义早已大大超出了它最初应该解决的问题的范围。

现在我愿意返回到这一不言自明的真理，即人们必须知道什么是善，以便去践行善。不管道德问题是否在日常环境或哲学话语中被讨论，这一基本的自明之理必须被预先假定。同样必须被预先假定的是，人们能够在价值取向范畴之间做出区分。还必须在上述两种之外加上第三种同样的一般知识：有些人从来都不知道何为善，尽管他们具有依据价值取向范畴区分善/恶的能力，也有一些人能够恰当地做出区分——他们非常明确地知道什么是善的行动和善的行为——却并没有参与这一区分。因此，“是什么妨碍了那些知道什么是善的人去践行善？”这一问题就出现了。在此还提出了第二个问题，“是什么妨碍了人们去知晓何为善，尽管他们能够做出这样的区分？”

第一个问题有四个典型的答案：

1. 无法掌控的与生俱来的或后天获得的倾向、感情等诸如此类的；
2. 由于劣等教育所带来的坏习惯；
3. 对事物的无知而非关于善的知识使此人误入歧途；
4. 此人故意违反规范，妨碍了他或她去践行善。

138

对于第二个问题也有四个典型的答案：

1. 这个人较低的社会地位（如，出身于奴隶），及由此导致的没有能力去理解什么是真正的善；
2. 与生俱来的或后天获得的倾向、感情等诸如此类的；
3. 错误的想法，尽管人们一直在寻求却无法找到善，或者仅仅接受了关于善和恶的观点；
4. 有意地拒绝对善的探求和在善与恶之间进行区分（一种精神上的狂妄），这一拒绝妨碍人们理解何为善。

现在，如果我们对这一情形做出充分估计，那么它将立即变得很

清晰,某种有漏洞的推理和作为道德上坏的或恶的主要来源的某些坏的倾向和情感的症候群,就出现在对这两个问题的回答中。相反,我们通常假定恰当的想法会使规范变得正确,也是我们践行早已熟知的善的可靠指南。我们通常也做出这样的假定,一旦我们知道何为善,某些倾向或情感能够强化我们正确辨别的能力,并促成正确的行为。

我已经在反思性的理性和生成性的理性之间做出了区分,或更准确地说,是对理性的反思性运用和生成性运用进行了区分,并指出,“实践智慧”或“智慧”代表了理性的反思性运用,而“辩证推理”代表了对理性的生成性运用。针对理性和理性自身就可以生成所有的道德规范这一论断,我也提出了许多疑问,并对其他人的质疑做出了回应。我没有深入探究这一问题,然而,我提到了用“情感生成”理论代替“理性生成”理论的尝试,或至少让前者来补充后者。

在前现代的道德理论中,情感通常并不被看作是“生成性的”,不管这些理论在本质上是否是理性主义的。在这些理论中,即使认为“善的真知”是以一种狂喜的状态来把握,以作为启示神秘的洞见来把握,但并不是这种洞见和狂喜真正生成规范并因此使其合法化。更确切地说,神圣权威在这一状态中揭示了自身及其对人们的命令。处于迷狂、洞见、直觉状态中的人,或甚至是处于梦幻中的人(如雅各),正是被揭示的真理的来源。

139 所有的情感通常被划分为两类,一是增进善的,一是阻止或者妨碍人们寻找或者践行善的。确实,哲学以一种富有人类学、认识论、本体论和心理学意义的复杂方式来讨论情感。然而,在如此简短的论述中,我不得不放弃对这些问题的探讨。对于现在的目的而言,涉及最简单、最细微的解释就足够了,如“好的道德情感比理性能更好地激发好的道德行为”,或者“激情和欲望要为恶的持存负责”,或者“人们之所以犯错,是因为他们受到强烈的激情和欲望的驱使”,或者“道德情感是高尚的美德”。

迄今为止,我已经详细地讨论了两种“道德情感”:羞愧和良心。

把它们假定为“情感生成”都是不恰当的。羞愧包含在道德判断的外在权威中,是被作为典型的反应性-反思性情感来讨论的。良心包含在道德判断(实践理性)的内在权威中,是被作为规范生成的**参与者**,而非作为一个独立的代理来讨论的。

对于理性作为唯一的规范生成的代理,我已提出了一些质疑。对于情感而言,我也有同样的疑虑。既然没有情感就没有思想,没有思想就没有情感(如果我们不考虑驱力和情感的内在方面,这与正在讨论的问题不相关),那么于我而言,规范生成的思想与规范生成的情感之间的区分就是武断的。此处明显的异议是,人们着重强调的要么是思想方面要么是情感方面,并且从“薄弱的方面”进行抽象——认为这种区分从根本上说是不恰当的。但是由于几个原因,这一“让步”仍是不充分的。一开始我就提到,没有信念就没有(关于善的)知识。当理性被看作是规范生成的主要代理时,我们的信念就仅归属于理性。我也曾提到,如果更高等级的共识——至少一种价值、一个规范——不曾在论证程序之前就必须在信念上被接受的话,那么道德规范就无法在论证过程中获得有效性。然而,显而易见的是,在这些情形中,并不是信念生成规范。更进一步说,实践理性——根据价值取向范畴(善为先)的层级体系进行区分的能力——也是**道德感**。当我们认识到何为善或者何处可以寻找到善的时候,这一能力就被激发出来。“善的道德感”在实践中得到发展,正如其他所有种类的观念一样。如果诗并不存在,并且一个人在实践中也未曾聆听过诗,那么“诗意的感觉”¹⁴⁰就无法得到发展,然而,如果这些条件都具备了,那么一个人就可以很容易地在“好”诗和“不好”的诗之间做出区分。同样的,如果不被道德“所环绕”,那么一个人也不可能发展出“道德感”。但是,如果这一前提条件得以满足的话,“好的道德感”就可以帮助一个人做出前所未有的善举,并参与到生成新规范的过程中,当然,这样的规范不是自我生成的。

什么样的情感类型可以被视为构成道德的本源?是那些完全呈

现出来,很容易就被察觉到的情感,还是那些在最高程度上被道德誉为“情感美德”的情感。愉快和不愉快(痛苦)的情感是前者的好例子,而爱及所有那些与爱相关的情感(移情、同情、怜悯、仁慈)是后者的好例子。每一个人都希望寻找快乐、规避痛苦,并且,由于每个人都这样做,所以道德就可以从这样的基本情感中生发出来。这是哲学的“倒置”(handstand)的一个典型案例,因为,我们为之感到高兴和不高兴的事情,不能通过这种愉快和痛苦的情感而得以解释——至少不经过大量的细致入微的探寻和思索,是无法得以解释的。将爱和所有与爱相关的情感归类为“情感生成”,是一种更为单纯,更充满希望的做法,也是与日常经验更为密切的一种做法,但是,这在哲学上仍然存在一些缺陷。在此,我并不想对这样的哲学缺陷展开讨论。相反,我更愿意为下面这个假设提出充分的理由:情感生成理论揭示和表达了道德情感和非道德情感中的新因素;它们为在现代性中对道德情感和非道德情感的特定区分做出了贡献,并且,它们也为日益增加的道德心理化做出了贡献,道德心理化的趋势在上个世纪走向高潮。我将依次阐明这一假设中的三个方面。

我们没有必要跟随心理还原主义的脚步进入下述观念:在现代早期,相对于痛苦和愉快而言,情感和激情在产生新的价值和规范的过程中日益凸显出来。苏格拉底通过助产士的明喻提出了合乎逻辑的言语的凭证。每个人都被假定孕育着善的真知,并且合乎逻辑的言语在产生这一智慧结晶(brainchild)的过程中起到了辅助作用。在这个概念中,高亢的情感或激情在使生产成为可能的过程中,或者甚至是加速其生产的过程中并不是必需的。然而,一旦良心成为合法的,我们就不能再预先假定每个人都孕育着善的知识。我们只能预先假定,¹⁴¹每个人都拥有追寻善的能力。合乎逻辑的言语不再足够强大去“激发”这一能力;只有情感可以做到这一点。正如赫斯曼(Hirschmann)所指出的,正是这种洞察力,使得这一“对抗性冲动”(countervailing impulse)的知名理论远远超出了博学之人的圈子而被接受。引用斯宾

诺莎的简明表述就足够了：“任何冲动都无法取消，除非有更强烈的对抗性冲动。”斯宾诺莎是狭义的道德理性主义者。

当然，“对抗性激情”理论不仅是新的，而且揭示了一个新出现的现象。声称爱或者某一版本的爱生成了“善”的理论，也是如此。归诸移情、同情、仁慈等的规范生成的能力，将一个新的因素引入了道德理论。这一概念与下述传统禁令仅有微弱的联系，即你应该爱你的邻居甚至爱你的敌人，因为，如果爱相当于遵循一个神圣戒律的话，那么，爱的情感就不能产生这样的戒律。并非仅由于理论一致性的原因，才使得某些道德情感的生成性力量的观念获得了包容。“人的本性”的原子论视域，在认识论和契约理论等相似的理论中取得了进展，与现代性初期大多数有感知力的居民的经历也非常吻合。单个的人成为社会大厦的“基本组成部分”。不管一个人是立足于“事实”而工作，还是构建了乌托邦，从这一假定的“基本组成部分”——个人的心理构造出发，都是合乎常理的。什么样的内在冲动和情感将个人联系起来——人与人之间的凝聚力是什么，是什么将单个人联系在一起并一致行动，提出这样的问题具有同样的合理性。可以这样说，爱和其他所有与爱相关的道德情感，在我们的心理构造中对这样一个位置而言是“自然的竞争者”，特别是爱的道德意义（和所有其他的“同情”的感情）在现代人的生活经历中获得了很大的动力。传统共同体的不稳定和最终崩溃将个人从具体规范的持久压力下解放了出来，但与此同时，又使这些人承担起选择的重担。与这个重担一同出现的是偶然性的情感，其结果就是持续的焦虑。为缓解由这些偶然的情感和焦虑所带来的沮丧，单个人不得不经常地重新确认在他的或者她的自我性（ipseity）中作为人的资格。传统设定的个人义务越少，个人的帮助就会越多地依赖情感和倾向。个人救助产生于移情、感情、同情——简而言之，产生于爱。在自我性中，人需要被爱，尽管爱并不起因于“自我性”（就像崇敬起因于主人、贵族、父亲那样）。你的偶然性的个性必须得到认可，而与你的地位无关，并且得到那些爱你的人、同情你的人

的认可,和当情况变得更糟时,那些能够给予你怜悯和同情的人的认可。正是这一特殊的生活经验,使得情感气质、感情和倾向在一个前所未闻的程度上被“道德化”了。正是这一特殊的生活经验,为“情感生成”理论提供了动力。甚至弗洛伊德也坚持这一传统。他的“爱欲”和“死亡本能”(Thanatos)^①对于规范世界而言,也是“生成的冲动”。超我就被假定为恰恰是从这些冲动中产生的。

如前所述,“道德感”的理论表达了,同时也强化了情感的分化。感情、情感、激情和心情都变为“流行的”。只要并在一定程度上某些情感被看作是“有道德的”,那么,感情和情感观念也可以成为双重性质的反思的参考点。人们在自身中“发现”了情感的不同侧面,培育了这些情感,因此也创造了这些情感。公共的道德激情(热情)和个人的道德情感,如果结合在一起的话,就能够导致道德热情的繁荣。美德自身能够成为第一序列的情感问题。一方面,向被选择观念的充满激情的自我放逐,另一方面,浪漫的爱,情感主义和对内在性的培育,为走向现代的情感文化铺就了道路。

然而,如果公共的激情和私人的情感不伴随着以论证为基础的批判性推理的话,那么它们在道德上都是矛盾的。如果从表面价值来看的话,“情感生成”理论可以为重大发展扫清道路,尽管它们并不能为这一发展承担责任。如果归属于某个理念的公共激情本身是有道德的,那么理念自身是否达到了道德的规范标准这一问题,就只能交给背景来解决了。最终,这一问题将不再被提及。并且,在这一氛围之下,任何原因、任何目标或任何手段都是可以的。如果内在于“善良的心”的个人情感本身是有道德的话,那么甚至“善良的”这一形容词最终也将被抛弃。有这样的一颗心就足够了。被情感、激情和感情所充斥,或许成为优越性的标志。对自我的“敏感性”的培育本身成为目

^① 在希腊神话中,桑纳托斯(Thanatos)是掌管死亡的神,他拥有银色的头发及眼睛,无论在哪里,都可以把任何人的生命夺去。弗洛伊德用“Thanatos”来指代“死亡本能”(“死亡冲动”)。——译者注

的。情感的唯美主义者、自我陶醉者、毫无理性的狂热者变得可以接受,而且,有时还被看作是情感世界的主角。

作为情感道德化开端的東西,凭借自身的力量,继续作为美德的情感而受到推崇。看来我们将最终以道德的心理化而结束。这一令人讨厌的发展的最新阶段就是伴随着科学话语对灵魂的殖民化而出现的。我将在下一章详细讨论这一特殊问题。目前简短的论述就足够了。“情感道德化”意味着赋予某些情感、感觉或冲动生成道德规范的力量。然而,规范一旦生成,就具有它们自身的权威。尽管情感被假定为规范合法化的源泉,但是规范凭借自身的力量结合在一起。这不仅在“道德感”(moral sense)理论中如此,而且在那些规范被假定为由愉悦和不愉悦(痛苦)的基本感觉所生成的哲学中也是如此。休谟(Hume)从“愉悦”和“痛苦”中演绎出了“正义”和“仁慈”的美德,而且他毫不怀疑一个人应该是公正的、仁慈的。“道德心理化”意味着用心理原因解释道德规范和美德以及人类的善和恶。道德,包括道德规范,都变成了副现象。既然,“健康”是好的,“生病”是坏的,那么罪行就成为“心理失序”,惩罚被“治愈”的目标所代替。选择,道德自律,由此被否定,人被看作是机器——在无法运转的情况下,就由专业的机械师,也就是心理学家来修理。

为达至善,人们必须知道什么是善。在一个多元主义的道德世界中,不只存在一种好的行为方式和生存方式。然而,我们必须有共同分享的某些道德规范,否则,我们就无法在那些与我们的生存方式和行为方式不同的人的关系中,分辨出什么是好的,什么是坏的。如果以如此一般的术语提出的话,那么规范如何产生的问题就是一个历史的问题。我已经对这一问题给出了自己的回答;其他人可以提出自己的答案。即便如此,重要的不是回答这一基本问题,而是回答另外一个问题:即“此时此地,我们如何才能生成对每个人来说都有效的道德规范?进一步说,我们如何以自己独特的生活方式并为了这一方式生成道德规范,而在这样的生活方式中所有其他人都将这些规范视为可

行的？”显然，只有道德哲学有能力回答这一问题。一般伦理学的理论只能描述这一问题的轮廓。

144 在现代世界中，感性和理性较之以前更少地被看作是相互分离的，因为实际上来说，事实上，较之以前，它们在较小的程度上被分离。这听起来是矛盾的，尽管实际上并不矛盾，此时我们注意到，从理论的视角看，这就是为什么理性和情感彼此并列的程度较以前尤甚的原因。这一趋势可以逆转吗？主体性，个人在他的或者她的单一的总体性和自体性中，仅被看作是一个副现象，作为道德机器的一个零件，或者作为言语的绝对表征来看待，这是不可避免的吗；或者，作为一种选择，主体间的规范被放弃，道德律令和正义仅被看作是“外在性”，空洞的体制，是破坏了表达性、敏感性或者愉悦的压抑的主体（agent），这样的情况会继续发展吗？更为明确地说，我们所有的能力和感性的自我发展与表达的观念，规范在言语（论辩）中的合理建构的观念，能够在道德哲学中得到调和，并一直如此吗？

第九章 对恰当行为规范的划分

如果所有人(这些人都遵从部落、城邦国家、帝国、民族国家的相 145
同的社会-政治规则)并不同时遵从完全相同的道德规范和规则的话,那么就可以对伦理的划分(division)进行合理讨论了。一直存在着对伦理的划分,并且不管它是否可以想象的,它都一直存在着,各种形式的道德划分的消亡对我而言并不是令人满意的。在讨论这一问题时,我将简单提及下述问题:“何种类型的伦理划分在传统社会中占据主导地位?”;“何种类型的伦理划分在现代(西方)社会中占据主导地位?”;“何种类型的伦理划分是可取的?”;“为什么消除这个划分是不可取的(尽管不是不可能的)?”只有前两个问题可以在一般伦理学的框架内得到完全解决。

我接受了卢曼对传统社会和后传统社会的区分。传统社会以劳动的层级分工为特征,后传统社会以劳动的功能分工为特征。在传统社会中,个人的层级地位决定了其执行的社会功能,然而,在功能主义社会中,恰恰是个人执行的功能决定了相对于阶层分化而言的个人地位。对劳动的道德划分的模式所发生的变化表明了这一转换,同时也是这一转换的动力。

对劳动的性别划分先于社会分层,尽管作为一个规则来说,阶层分化的社会增加了性别不平等,并因此也放大了劳动的性别划分。与

此相反,劳动的功能划分具有减少劳动的性别划分的潜能。在其他条件都能满足的情况下,这一潜能就可以实现。

146 为了能够走得更远,我必须在这一点上对第二章的某些结论给予总结。在传统社会中,道德规范、美德和规则既按照阶层分化的线索进行划分,又根据每一社会阶层中的两种性别进行划分。最为崇高的美德和规范调节着上层某个社会阶层或者多个阶层的行爲。上层社会阶层(或者多个阶层)的美德和规范被看作是最高的、最好的,因为它们是这个上层社会阶层的美德和规范,是统治层面上的美德和规范。而且这些“高贵的”美德确实是最好的,至少在下述这个程度上是最好的,即人们越是自由,价值选择和“承担责任”的可能性就越大。然而,“主奴辩证法”^①在道德分层中具有特殊重要性,首先是因为,除了希腊民主的这个插曲之外,正义感(道德感的分支情况之一)一般会在较低阶层中更为发达(而且,在女性之于男性的关系中,正义感在女性中会更为发达),并且,这种正义感成为危机时代社会变革和道德模式变革的催化剂。如果这种情况发生了,那么精英阶层归诸较低阶层的某些美德就将通过解放的行动,获得高尚的地位。被萨特称作“恶的极端化”(radicalization of evil)的现象在几个历史时期中都是普遍现象。曾被认为“低等”的品性特征为人们所接受,并自由而有尊严地实践着,相应地它们成为“崇高的”和“高贵的”。犹太裔的奴隶在与埃及统治者的斗争中反败为胜;基督教的受压迫者在与罗马统治者的斗争中也是如此。这是自我选择的一种姿态,正是这一解放的行动,将一种新的美德等级体系引入了世界。然而,直到阶层分化时代的终结和现代性的到来,同一个循环又重新开始,因为,尽管价值和规范发生了变化,社会分层和性别分层还是被强化了。

^① 黑格尔在《精神现象学》著名的《主人与奴隶》一章中,从工作(劳动)的视角,而非从正义感的视角讨论了主奴辩证法。我并未对黑格尔路径的相关性提出疑问,并且由于几个原因,我也没有追随他。最具决定性的原因是,黑格尔的模式没有并且也不能够包含男人-女人之间的关系。

尽管“阶层分化的社会”这一术语很贴切,然而它或许模糊了对劳动进行道德划分的模式和方法之间的某些重要的差别,这是事实。我们可以大体上(也只能是大体上)在美德导向和命令导向的道德文化之间做出区分。^①显然,在美德导向的道德文化中存在命令式的规范,正如在命令导向的文化中也存在卓越的道德美德一样。除了这一点,区别仍然存在。如果美德规范是至高无上的,那么对劳动的道德划分更倾向于无所不包的。即使在自由民的美德和奴隶的美德之间,在最高阶层成员和最低阶层成员、无法触及的人、武士和商人的美德之间存在任何的共同特征的话,那么这种特征也是很少的。如果命令性规范是至高无上的(而不管它们是禁止性的还是肯定的),正如在古代犹太和基督教的道德文化中那样,或者,就像在罗马帝国中以一种完全不同的方式作为法律体系规范化的结果那样,那么就总是存在不同社会阶层成员、两性成员都必须而且是同等程度遵守的共同的规范和标准。这一事实并没有取消对劳动的道德划分,然而,它可以清除掉某些棱角,因为它使所有社会阶层的成员和两性成员都诉诸同样的规范。尤其,它允许最低社会阶层的成员和女性拒绝将他们的道德降为

^① 帕斯卡尔(Pascal)浓墨重彩地强调了这一区分。在其《思想录》中,他经常回返到这一争论,即旧约全书优越于希腊-拉丁哲学,因为犹太人遵守法律,而非简单的美德规范。当然,在这一观念中并没有什么新东西,法律(犹太律法),特别是十诫(Decalogue),优于其他所有的法律。帕斯卡尔观点中比较有意思的特征是对两种文化的区分。

“低劣的”或“下等的”事物。^①

在阶层分化的社会中,道德是具有两幅面孔的现象。就对劳动的道德划分表达、强化和合法化对劳动的社会划分和性别划分而言,道德是控制手段。就正义(一种特殊种类的道德感)为拒斥和反抗提供了想象的工具而言,道德是解放的手段。更进一步说,遵守道德规范和规则的过程,可能会羞辱也会提升(人的境界),可能压制了均衡的欲望和难以驾驭的激情,可能打压了个性也可能发展了个性,可能导向心甘情愿地接受坏的生活,也有可能使生活成为真正的好生活。在此,个人与既定的恰当行为规范和规则之间的关系变得无比重要。对伦理规范和规则的盲目遵从,与无条件地接受道德分层是相伴而生的,然而,具有道德立场的人能够以一种诸如质疑,甚至是拒绝道德分层的方式,对道德规范做出阐释,最初是针对其当前形式,并最终针对其所有的形式和模式。欧里庇得斯悲剧中的女英雄也从道德视角对男性美德和习惯规范提出了挑战,尽管这一挑战并不完全是从这一视角提出的。“世界主义的”观念,作为一种道德相对主义的最初表现,恰如其在罗马出现那样,被深植于某些斯多葛派哲学和伊壁鸠鲁学派

^① 这一情境恰恰是尼采作为怨恨的制度的制度化所提及的情境(在《论道德的谱系》、《善恶的彼岸》,等其他地方)。对尼采而言,怨恨并不是妒忌,与在经常反复的憎恨中消除沮丧的冲动也并不等同,有时是有效的,有时是无效的。平等是制度化的怨恨,是从任何视角出发,不管是道德的、宗教的或者政治的,将不同的和独一无二的人类品质平等化的需要,它充满着怨恨。尼采并不是第一个也不是唯一一个将怨恨精确描述为平等主义的核心的人:在这一问题上,他是唯一一个最为直言不讳的人。克尔凯郭尔在《现时代》中曾将平等等同于怨恨,马克思在《巴黎手稿》中指出,平等主义就是概括化的嫉妒(而实际上就是怨恨)。然而,如果存在着用来践行的自由的不平等和机遇的不平等,那么只要是这种情况,就不能在怨恨的基础上被构想或者描述对平等的需要,并且,这并不因为,可能与我自己的道德品位相冲突,或与其他任何人的品位相冲突,而是因为原则的原因。简要概括这一点,如果存在着用来践行的自由的不平等和机遇的不平等,那么对平等的需要就与将所有独一无二或种类上不同的事物平等化的需要没有任何关系。恰恰与此相反,它与如下这一点相关:为即将发生的独特性,也就是为每个人提供一个更加广阔的领域。然而,就此点而言,即对平等的需要与为自由和每个人的生活际遇开辟一个更大的领域并不相关,而是与根据任何其他的标准来使独特的个人平等化相关,这一平等化的目的是为了取消差异,所以,它们确实体现了怨恨。

哲学中,这两种哲学对于个人主义的道德主义具有很强的倾向性。然而,当实践理性(良心)成为人类行为判断的终极裁决者的时候,这一方向上决定性的一步发生在现代性中。这决定性的一步表明,根据阶层分化所做出的道德划分已经进入了权力下放的阶段。

建立在阶层分化基础上的道德划分的权力下放是一个长期的过程,并且传统道德分层的某些痕迹仍依稀可辨。道德社会学能够并确实对两种并存的,对恰当行为规范的划分这一存在了几个世纪之久的微妙问题进行了讨论。这里我无法具体探讨这一问题。我将仅限于简单地勾勒一下对恰当行为规范的新的划分的理想类型,特别是针对围绕它而展开的一些理论探讨。¹⁴⁸

那些利用了韦伯的遗产,但却不是“韦伯主义的”理论家之间存在着普遍的一致,认为**领域划分**是现代世界的主要特征,也是发生在现代道德中的巨大变化的主要来源。尽管总的来说,人们能够赞同这一结论,但是小心谨慎是必需的。我已经反复指出,在所有的人类社会中总是存在两个不同的领域,用我的术语来说,一个是“自在的对象化领域”,一个是“自为的对象化领域”。第一个领域内的规范和规则调节着行为模式、言语和日常行为模式,并且是异质的,而第二个领域内的规范和规则所调节的实践被认为是与第一个领域所调节的普遍实践不同且高于前者的,并构成了一个同质的媒介。第二个领域中的规范和规则,在社会再生产中发挥着不可或缺的作用,它们证明现存的社会秩序并使之合法化,使人的生活充满意义。大体上说,“自为的对象化领域”,正如它最初所表现的那样,可以被界定为“宗教领域”,但只有当我们在最广泛的可能意义上阐释“宗教”这一术语时,才能如此。这是因为,不管是否有恰当的制度化,不管是否获得承认或者具有成员资格(如入会或者传教士),这一领域包含了创造美的事物的过程,生产实践,理论思考模式,内在知识的议题,宏大叙事(master narrative)等等。在某些传统社会中,领域划分甚至走得更远:即与其他两个领域不同的第三个领域,这一领域不包括日常制度(政治、法律、

再生产以及其他制度)。有时,“自为的对象化领域”被区分为许多分支领域。然而,所有领域的规范和规则,同时也是伦理规范和规则:即它们被认为是道德的,或者,至少包含着强烈的道德方面。然而,所有领域的人类实践都服从伦理判断。简言之,所有领域都包含着共同的民族精神。甚至在希腊城邦国家,特别是在那些领域分化极为广泛的民主国家,这些领域仍通过共同的民族精神联系起来。亚里士多德已然能够区分技术(techné)和现实(energeia)(后者既可以作为实践也可以作为理论),好人和好公民,家庭经济和“政治”经济,这无疑是对领域分化的说明。但是,亚里士多德仍然基于道德基础,断然拒绝为了利益而借钱,他仍然在伦理基础上对文学类型(悲剧和喜剧)进行划分,他仍然坚持认为最好的国家是能够促进完全德性的国家,他仍将沉思生活(bios theoreticos)与崇高美德联系起来。

不是伽利略(Galileo)而是马基雅维利(Machiavelli)应被看作是现代科学之父,这一观点作为近来讨论的结果,已然出现并被广泛接受。因此,政治科学可能早于自然科学。确实,马基雅维利的天赋主要不是体现在他对非道德甚至是不道德政治的拥护上(曾一直有这样的论断错误地理解其作品),而是体现在他从没有道德偏好的理论视角来理解政治行为和政治制度的主张上——并且,这里我指的是道德偏好,而不是价值偏好。然而,政治学对道德偏好的放弃相当于对跨领域的民族精神(trans-spheric ethos)的拒斥。政治学不仅被作为一个特殊领域而建立;它也宣称,内在于这一领域的规范和规则不能服从于一般的民族精神,甚至有条件的服从也是不可能的,不管它是由命令规范构成,还是由美德规范构成的。正是科学作为一个独立领域的确立(独立于时代的民族精神),才促进了其他领域的划分,并给予认可和强化其他领域划分以动力。政治领域作为一个独立的领域,被作为独立领域的政治科学(以一种前面提及的方式)所建构,或毋宁说所发现。马基雅维利并没有断言独立的政治领域不存在具有道德相关性或者道德起源的规范或规则,而是这些规范和日常主体间交往中所

践行的道德规范和宗教规则是不一致的。而且,马基雅维利也不主张,政治领域的规范和规则永远都是给定的,但是,它们有赖于一个特殊政治体的构建,并且特定的规则应用于获胜的政治权力,并且不同的规则适用于维持已经建立的政治秩序。政治需要政治美德,后者或许大体上与道德美德是一致的,但也有可能与道德美德不同,或有时是矛盾的。但是,恰恰是政治美德指引,而且也应该指引着政治行为。

马基雅维利为政治学所做的,正是曼德维尔(Mandeville)为经济学所做的。哲学背景、论证方式是不同的,然而,结果是一样的,至少从此处所考察的这个问题的角度看是这样的。正如曼德维尔所认为的,经济学必须从一个去除了道德偏好的理论视角出发理解经济行为和经济制度。曼德维尔甚至走得更远——并且在我看来这一步走得有点太远了——他努力将经济学作为一个特殊的或者独立的领域来构建或发现:他指出,在经济学中被作为领域特定的美德的东西,实际上是共同的恶。简言之,康德充分意识到了内在地将领域划分作为起点的危险。因此,为了给实践理性(道德)的至高性提出充分的理由,并同时保存和强化科学的、政治的、法律的、宗教的、美学的和“日常的”领域划分,他反而对人类能力进行了划分。黑格尔宣称要在思想中表达历史的当代性,他尝试着一个完全过时的智力实验。当黑格尔返回到微小的领域区分时,他在如下情景中冒险复活了共同伦理的观念:他认为一种相当衰弱的精神将统一所有的领域。在“自为的对象化”(绝对精神)领域的分支中,科学显然是不在场的,黑格尔的科学改造了一般知识(epistheme)的陈旧理想,这一事实通过其自身表述出来。从20世纪来看,这一过时的方式也可以被描述为空想的——对于那些认同胡塞尔(Husserl)的《欧洲科学的危机和超验现象学》中的担忧的人而言确实如此。当然,我并不希望在此进一步强调这一点。

对哲学史的简单涉猎,并不能取代对现代历史星丛(constellation)的详细分析。然而,哲学准确地描述了从文艺复兴后期到19世纪中期这段时间内社会结构、实践和意象中的巨大变革,作为这个世界特

征的变革开始将自己等同于转型过程中的“西方化”。在这一阶段所发生的是,道德或多或少地不再按照阶层分化的线索来划分,而是在不同领域中的划分。为说明这一历史趋势,较强和较弱的理论解释被提出来。较强的理论解释断言,除宗教领域之外的每个领域都不存在道德内容。我如果认可这一说法的话,那么对恰当行为规范划分的观念将没有任何意义。我宁愿同意尼采的说法,认为我们已经迈入虚无主义的时代(被动的虚无主义),堕落的时代;而且,既然上帝已死,那么人们只能通过积极的虚无主义去克服堕落。然而,我宁愿认可具有较弱解释力的理论版本,这一理论认为,领域划分以及它们逐渐增加的独立性,在每一个领域内都带来了特定的伦理类型。在特殊领域内遵守的规范和规则,在其他领域内则无法遵守,并且即使在其他领域可以遵守,也不应该去遵守。

我将通过连续的两个步骤来讨论道德的领域分化。第一,我将考察领域间的伦理划分。在此之后,我将同样地讨论个人与道德领域划分的关系这一问题。分析的顺序将与在第二章和第三章中的顺序一样。在第二章,我讨论了伦理的一般,在第三章讨论了个人与伦理的关系:也即一般的道德和道德自律。接下来,我将这一讨论扩大到另一个领域,并且是由于下面这个充分的理由:即我们恰巧是生活在这一领域中的。

同样的事实可以在不同理论的框架内组织起来,并且,通常可以在同样成功的程度上被组织起来。然而,有时它们不能在同样成功的程度上得以组织,因为,归属于被阐释事实的意义在本质上是不同的。某一理论的词汇已经表明了与某些解决方案的密切关系,据此人们可以给出一个特殊的含义。在这个讨论的始终,虽然我所提及的现象显然不应该被描述为“领域划分”但我还是已提及道德的领域划分,人们可以很容易记住同样的发展并且以“系统分化”的语言描述它,认为现代伦理是系统特定的。同样的,人们可以对制度区分进行简单的讨

论,并断言,所有的制度,不管是大还是小,都“有”自己的伦理。^① 尽管理论与具有创新精神的理论家一样多,但可以很容易证明下面这一点:纯粹体系理论的理想类型和制度理论的理想类型是如何解决这一问题的,由于体系是自我生成和自我扩展的,所以,纯粹的体系理论将断言,体系规则自身就相当于每个体系内的道德行为规则。这些规则不能被那些保持体系运转的人改变或修正。角色扮演仅仅相当于对内在体系规则的遵从,此外别无其他。一个纯粹的“关于制度的理论”没有必要赋予自我任何程度的自主权,但其将会在角色扮演的行为中寻求仪式的和表达的因素。卢曼将体系理论和制度理论结合在一起,他坚持认为,现代制度在本质上是功能性的,它调节或者监督着行为,而绝不是动机。

“领域”这一观念在传统上与“文化的”这一形容词术语联系在一起。¹⁵² 韦伯讨论了“价值领域”,并由此建议,领域分化与主要文化价值的分化、内部实践的分化是相伴而生的。不管人们是否接受韦伯式的理论,显而易见的是,一旦确定道德划分是发生在领域中,而不是发生在体系或制度中,那么就会更加强调自为的对象化领域的分化和有意义的世界观及文化的形象领域的分化。就所涉及的有意义的世界观和文化形象而言,我将更进一步并坚持认为,一个纯粹的体系理论或者纯粹的制度理论,在解释力的维度内,是比不上“领域”理论的。人

^① 彼得·伯格(Peter Berger)和托马斯·卢克曼(Thomas Luckmann)[在《现实的社会建构》(*The Social Construction of Reality*)一书中]建议,所有的交互行动模式和行为模式都被看作是制度,前提是它们在某类规则下被重复的话。例如,如果我在周五见了一次朋友,这就不是一个制度;如果我们每个周五都见面的话,这就是一个制度。我发现这一对制度是由什么构成的理解,太过宽泛以至于不具有理论上的有用性或自明性。如果我们接受了它,我们将被引导做出如下结论,日常生活中我们相互之间所有不同的相互接触,是如此多的微小制度(与我的父母共进早餐的“制度”,将我的孩子送往学校的“制度”,等等),因此,我们所有的重复性而非交互行为都不能被看作是制度。根据这一区别,如果我每天晚上都有规律地自己看电视,这并不能构成一个制度,但是如果整个家庭都有规律地一起看电视的话,这确实构成了一个制度。对我而言,这一区分是非常人为的。我将不会否认,新的制度有时是从偶然接触的有规律性重复中产生的,但是,即使所有的制度都将通过这种方式产生(我对这一方式是非常怀疑的),上述定义仍然是太过宽泛了。

们广泛同意,美学的、科学的、宗教的形象在现代性上已经分开了,并且,“有美感地做某事”,“科学地做某事”,“虔诚地做某事”,遵从的规则或规范在种类上是完全不同的。^①

人们完全可以通过将这三种活动归诸三个有意义的世界观的特定领域及其内在实践,来对这一事实做出解释。与此同时,用“科学体系”来代替“宗教体系”或者“美学体系”带来的将不仅仅是尴尬,即使“科学体系”在一个纯粹的体系理论中仍然具有意义。“制度美学”和“制度宗教”这些术语是空洞的概括,因为在宗教领域和美学领域内存在许多完全不同的制度;而且,这样一个制度的主要特征绝不是它的“美学的”或者“宗教的”特征。甚至“制度艺术”这一术语(是比“制度美学”更为狭隘的一个术语),在我看来也是令人困惑的。如果“制度”被作为指引活动,参与和创造性的一种对象化来理解的话,那么“领域”这一概念上的术语也可以这样理解。然而,“制度”这一术语也有否定的含义,我们或许轻蔑地称之为“制度化”的东西已堕落为另外的纯粹的生活行为。另外,我们认为,“制度艺术”不是艺术的,而是商业的,官僚的,等等。确实,艺术的许多制度无疑是官僚的和商业的,然而,就它们所是的这一程度而言,根本不属于“美学领域”。至于我们将现代分化作为领域分化来描述,而不是作为制度或者体系分化来描述而言,我们已经强调了进入这个或那个领域的行为者的态度。就领域理论而言,不仅强调了不同情境中的规范的独特性,而且,也同时强调了它们在种类上的独特性。这一强调与“制度”理论是不一致

^① 福柯对最大可能的激进主义进行了讨论,在现代,科学话语(科学作为主导性的世界观)是如何侵入日常生活的,并且在其他事物中,如何侵入“性”领域,这一概念实际上是通过这一话语构建的。人们没有必要接受福柯所有的观点或者他的结论,以便大体上与其保持一致。福柯讲述的故事,对宗教和科学两种主导性的世界观之间的冲突做出了例证,从此,后者以胜利的姿态出现了。在其能力范围内,一方面,科学作为主导性的世界观和提出道德限制的子领域,另一方面,将其客体具体化(reifies)(福柯给出的例子是人类交往)。所谓“性行为”的规范不再是道德的,而成为“科学的”。不再是“善-恶-罪恶”并置,科学掌控了“正常-不正常-病态”的区别。被定义为“性”的东西,不再通过自由(自由意志)的范畴而加以理解,而是通过因果关系的范畴加以理解。

的。戈夫曼对制度分化的纯粹理论做出了主要贡献,他指出,当人们扮演完全不同的角色时,就实现了不同的功能。有医生的角色,护士的角色,服务员的角色,律师的角色,家庭主妇的角色,男孩的角色和女孩的角色,然而,由于所有的角色扮演都是“戏剧行为”,因此,每一个角色扮演在种类上都是相似的。你扮演了一个角色,随后又扮演了另外一个角色,但是你一直以同样的方式扮演角色。“领域划分”的理论并没有排除而是包含着下述可能性,即在同样的体制内活动的人,可以根据不同领域的规范采取不同的态度来行动。例如,文学以一种彻底的商业模式来运作,而作者可以根据“美学领域”的规范来工作,或者完全接受市场规则的指导。这一点在诸如经济等领域就没有这么明显,在这些领域他们将自己屈从于体系阐释,然而,即使在经济领域内,其他态度,特别是政治态度,而非经济态度能够占据上风。

显然,没有理论可以为领域、体系和制度的完全自主权做出辩护,尽管,有些理论确实为某一特定领域的完全自主权提出了充分的理由(如马克思主义为经济领域的自主权提出了充分理由),或相较于其他领域、体系或者制度而言,它为某个特定的领域、体系或者制度的更大的自主权提供充分的理由。所有理论都将现代西方社会的视域作为一个(否定的)“总体”(totality)来看待,然而,它们也并不认为体系逻辑的联合视域是相互完全适合的,而是彼此有分歧,有时是彼此充实或者彼此降低的。然而,体系或者制度的自主权的大小,与特定体系或者制度内的行为者的自主权的大小,是两个完全不同的问题。体系可以拥有极大的自主权,但体系内部的行为者却没有任何自主权。就其自身而言,领域区分取代体系和制度区分作为规则和规范区分的基本例子,对于持相同观点而言没有任何障碍。既然领域区分和态度区分仅仅是种类上的不同,那么特定领域的相对自主性 or 他律性和处于这些领域内的行为者的相对自主性和他律性,就很容易被看作是一致的。虽然态度是必须改变的,前提是如果某个人或者某个群体首先在一个领域内活动,然后在另一个领域内活动的话,但是,属于特定领域

154 的态度仍然可以用于对属于另一个领域的某些具体规则的批判。因此,可以从政治规范的视角对经济规则展开批判,可以从哲学或者科学规范的视角对政治规范展开批判,可以从美学规范的视角对科学规则展开批判,等等。当然,领域内部规范和规则的批判潜能能够超出它的合法限制,并被滥用。如果特定领域的相对自主权自身受到质疑并最终被拒绝的话,这种情况就出现了。在另外一种极端情况下,领域内部的活动可以完全切断与其他领域的联系,并放弃对特定领域规范和规则的批判性运用。例如,美学领域可以非法地扩展到日常生活领域或者政治领域。而且,领域内部的审美活动可以切断将其与其他领域联系起来的纽带,并为此付出社会相关性缺失的代价。然而,在这一点上,必须提出下述问题,“谁将审美领域非法地扩展到了日常生活领域或者政治领域;谁将这一特殊领域与所有其他领域分离开来?”当然,肯定不是领域自身这样做的;只有人类行为者才会如此。思考一下这些术语,我们必须得出如下结论,领域的相对自主权和所有领域中行为者的相对自主权可以结合在一起进行思考。个人的相对自主权并不在于随意选择或拒斥内在领域规范,或者通过品味的偏好而产生的选择或者拒斥,也不包含根据特定制度的规则,自由地去做某事或者不去做某事。制度是如此多面和复杂,以至于当人们在劳动的划分中发挥特殊功能时,不能做出如此有意识的选择。个人的相对自主权完全有赖于下述事实,即不是所有内在领域的规范和规则(也不是所有特殊制度的规范和规则)都必须被这个人看作是理所当然的。如果不是对这些规范和规则的内在领域的专属性做出改变的话,那么个人和群体总是能够做出改变某些规则和规范的请求。

领域划分的理论是否优于体系分化的理论或者制度分化的理论,与后两种理论相比,领域划分的理论能否在同样的或者更高的程度上对同样的现象做出解释,这是读者必须确定的一个问题。我必须补充一点,在现有的框架内,我无法对这一问题做出全面的阐述。无论如何,赞同“领域划分”理论与我的整个理论是一致的。我已对三个领域

做出了区分：日常生活领域(自在的对象化领域)，有意义的和意义呈现的世界观领域(自为的对象化领域)和社会结构领域(自在自为的对象化领域)。日常生活领域不能进一步分化：它只能逐渐衰败下去。¹⁵⁵然而，自为的对象化领域能够——而且确实已经——被进一步划分(划分为美学、宗教、科学和哲学等分领域)，而且，这也同样适用于自在自为的对象化领域，这一领域被划分为经济和政治两个分领域。人们也可以区分出法律领域。但是道德没有构成一个领域，怎么经常强调这一点都不过分。这一点已经获得绝大多数固执的体系理论家的认可。卢曼在其道德社会学研究中指出，道德，而且只有道德，不能作为一个体系而被把握：它逃避了体系化的解释。

正是根据划分的领域界限所做出的“道德划分”，而非特定“道德领域”的演变，使得所谓的“文化”领域的划分，对于当前讨论的目的尤为重要。只要领域的各个部分只是大体上得以呈现，那么就有一个主导性的世界观渗透其中，并且正是这一世界观为生活提供了意义，也包括日常生活。这正是之所以存在共同民族精神的原因所在。价值、规范和美德在一个或另一个社会阶层中得以分享，并在所有的活动形式中都应该加以遵守。在西方现代性出现之前，正是宗教(基督教)精神为日常生活、自为的对象化领域、自在自为的对象化领域提供了规范。领域分化增加得越多，相应地这些领域开始建立自己内在的伦理规范和规则，那么宗教伦理学就越来越失去了在上述其中一个领域的对指导性活动的掌控。这一特殊的领域正是宗教分支领域自身，并且，它正是在这一分化过程中成为一个分支领域的。其他的分支领域同时将自己从宗教和基督教精神中解放出来。科学将自己作为一个主导性的世界观而建立，并为生活提供了强烈的意象(生产、进步、效用等诸如此类的意象)，但是它并没有为生活提供意义，也没有成为共同的“民族精神”的提供者。不存在共同的(共享的)民族精神的感觉，甚至也不存在生活经验，这种观点正势头大增。每个领域都建立了一个自己的规范体系(规则体系)，也建立了限于这个领域，其他领

域没有分享的伦理,否认这一点将是困难的。否认下述说法将是同样困难的:根据区分的领域界限所做出的伦理区分可以被合法地称之为解放。文学不应该屈从于宗教道德的苛求,政治不应该被“美学化”,法律领域不该被“政治化”,政治领域不应该按照经济的内在规则运转——即是说,领域内在的规范不应该扩展到其他领域:这就是领域“解放”所蕴含的一切。在此,我使用了“应该”这个动词。如果仅是否定的(“人们不应该……”),那么将“应该”扩展到其他所有领域的地方,也必定存在某种共同的民族精神。这意味着,内在的领域规范应该保持独立这一规范,任何领域都不应该服从其他领域的规范和规则这一规范,这是流行于西方现代性中的“最低限度的民族精神”。这个“最低限度的民族精神”是自卫性的,当然它也可以采取攻击性的形式。人们为抵制科学侵犯哲学,经济学侵犯艺术,经济学侵犯政治学,哲学侵犯艺术,科学侵犯政治学,以及科学、经济学和政治学侵犯日常生活而发生了论争,这一过程被哈贝马斯冠之以“生活世界的殖民化”。显然,这一“最低限度的民族精神”并不栖居于领域内,因为,如果是这样的话,我们就根本不能讨论“民族精神”这一术语。相反,“最低限度的民族精神”栖居于现代性的普遍价值中,特别是自由的普遍价值。

在现代性中,劳动分工是功能性的。哪里存在劳动分工,哪里就有劳动的功能性划分。由于“道德划分”仅仅出现在劳动分工的合理化的制度中,因此,体系理论和制度理论对其进行了现实的描述。卢曼在下述论断上是绝对正确的:在一个合理化的制度中,重要的只是行为,而非动机。甚至戈夫曼对这一类型道德划分的某些特征以一种适当方式进行了描述:不同的制度需要不同的“戏剧行为”,而无需对独一无二的自我及其道德或其他动机提出要求。然而,在具有民主传统的现代西方社会,并未禁止具有跨功能的行为和话语。民主的公共生活中的跨功能行为和话语也产生了跨功能的民族精神,也就是适用于所有领域的积极的民族精神,并且对于所有领域而言都是等同的,

同时,又没有威胁到特定领域的相对自主权。简单看一下最近的论争,就足以发现这个积极的,但又是微弱的民族精神是如何起作用的。如今,种族主义在公共的民族精神中已遭到拒绝,且这一态度已扩展到种族主义的语言在文学中的运用上,这也为“美学领域”的其他分支领域(油画、绘画、歌曲和电影)设置了规范性限制。同样的限制已经成为哲学、科学实践的元规范(它见证了围绕智力实验所展开的争论),理所当然,对于政治领域和法律领域来说也是如此。“人权”应该赋予所有领域,而不管它们内在领域的规则如何,这是一个共同的期待。因此,被界定为“松散的”民族精神的东西仍然存在,并且在那些具有民主传统的国家中,并没有显现出其逐渐消失的迹象。伦理的领域划分否认了下述可能性,即流行的“浓厚的民族精神”成为某种维系一切领域和所有男女的元精神。当然,这并不意味着某种“浓厚的民族精神”在日常生活领域的特定群体(生活方式)内部就不能获得动力。然而,我却无法在此对这个问题进行探讨。 157

迄今为止,我仅讨论的是西方的现代性形式。但是我们也必须依靠另一种可选择的、具有巨大历史重要性的现代性形式,这一形式首先出现在苏联并由此传播开来。苏联几乎一下子就实现了在西方社会经历了几个世纪才实现的东西:即在劳动的社会分工中,功能主义模式取代阶层分化的模式。对传统的意识形态禁令,是这一激变中的一部分,不管这些传统在性质上是宗教的还是世俗的/道德的,它保证了日常生活中这些传统的快速解体,也保证了不干预功能性行为模式中的这些传统道德规范。然而,这是通过为整个社会强加一种新的主导性的世界观而实现的,这一世界观使自己在现代术语中(作为科学)得以合法化,但是在所有领域中,包括日常生活领域,在决定共同的民族精神(伦理)时,它却发挥着宗教功能,并通过强力和教化的运用,来确保(支撑)这种伦理经受住道德程序的所有质疑和合理检验。由此,在领域特定的规范和规则的发展道路上,就设置了一个强有力的障碍。就我们此前提到的文学的例子而言,政治意识形态的教条规范被

先置于文学的形式和内容上,以便同时支撑共同的民族精神,并压制领域特定的规范和规则。相应地,在制度框架内,就不可能出现对行为规则和动机规制的确切区分(在某种最近的后斯大林情况下,它可能并已经出现了,这里社会的集权性质的瓦解已经开始了)。占主导地位的世界观已经成为无所不包的新型政治统治模式的杠杆(控制着所有领域)。由此,所有特定领域都成为元领域的分支领域。一旦它实现了其功能,那么同样的占主导地位的世界观将愈发变成象征的、仪式的和实用主义的。

当我适才勾勒的这个过程出现时,所有领域对政治统治的元领域的服从,将导致分支领域的持续危机。日常生活将饱受诸如酗酒、出生率降低和平均寿命缩短等问题的困扰。蒙昧主义传统论(*obscurantist traditionalism*)的重现也是其特征。尽管蒙昧主义的传统(沙文主义,种族主义,反犹太主义,特别是原教旨主义宗教的兴起)可以为政治统治的工具所利用,但它所引起的,以及随之而来的症候能够引起恐慌。当然,只要元领域能被保持在良好状态,那么分支领域的危机就并不会导致社会的普遍危机。苏维埃社会是现代性的可行的版本,并且具有不断再生产和普遍化的潜力。正是针对这一背景,我强调了领域中(处于首位的实践理性作为“松散的民族精神”而存在)人们对伦理的道德划分的多样性和道德的生活方式多样性的期待。

现在我将继续讨论第二个主要问题:即在领域划分形式中,个人与伦理划分的实践关系。韦伯在其论文“政治作为一种志业”和“科学作为一种志业”中,从即将进入这个或者那个领域的个人的角度出发,解答了领域内在的规范和规则问题。韦伯的这一解答方式与其行为理论相对应,而且更加充分有理,因为在他看来,他的讲演针对的是那些恰恰面临如此选择的学生。此问题太简单,以至于无法解释清楚为什么韦伯对日常生活世界(*sphere*)保持了沉默,因为人们并没有选择栖居于日常生活世界,但是又不得不居于此。另外,如果仔细推敲的话,这样的论断需要进一步详细论述。对韦伯而言,领域间的选择

是存在的选择(existential choice), 就这样的选择而言, 它是至高无上的生活方式的选择。在选择宗教的过程中, 日常生活可以作为至高无上的生活方式而被选择, 并且, 宗教道德(对灵魂的拯救)是作为所有生命活动的中心点而被选择的。然而, 宗教领域与日常生活领域并不一致。韦伯考虑的是(尽管他的意图从整体上来看是暗含的), 宗教是一个能够为作为日常生活的日常生活提供意义的唯一领域。那些不是生活形式的日常生活的种类, 那些“有生命力的”却未被选择, 并且无疑也不是出于自身考虑而被选择的日常生活的种类, 都不是韦伯所关注的。¹⁵⁹

在我回到正在考察的主要问题之前, 我想针对韦伯的领域一览表做一评论。韦伯将哲学从这一目录中删掉了, 并且, 这或许可以解释他为何坚持认为宗教自身就可以为生活提供意义。而且, 尽管他并没有将“道德”列入领域中(哈贝马斯认为韦伯列入了), 但是韦伯确实提到了“性领域”(erotic sphere)。这一失误可以通过其传记得以解释, 但这一失误仍然存在。接受韦伯的建议, 首先就意味着将“性”限制在性交行为之前或之后, 也限制在后者的特定方面。这是个站不住脚的命题, 并且, 这不仅仅是因为我们生活在后弗洛伊德时代; 对于希腊哲学家而言, 它听起来同样也是荒谬的, 希腊哲学家在友谊、音乐和哲学中有力地强调了色情的维度。或许韦伯从克尔凯郭尔那里借鉴了“非此即彼”的存在的选择, 克尔凯郭尔在美学、道德, 最后是宗教维度内部讨论了色情(eroticism)。历史而非理论可以回答色情主要是在哪个领域中被培育起来的这个问题。

在我看来, 韦伯在主张存在的选择这一问题的同时, 混淆了三个截然不同的问题, 而且混淆问题的方式和框架在遮蔽这个问题与说明

这个问题上的程度是一样的。^① 现在分别对这三个问题进行考察将是有益的。

① 困扰知识分子(特别是上世纪的左翼知识分子)的问题是,是否要积极地参与到政治政党和制度中,是否将理论诉求加诸政治突发事件中,或者是否根据这些理论观念塑造政治,这一问题不是一个被正确提出的问题。我们已经看到,韦伯的建议,在政治和科学(理论)之间的强制性的选择是一个浪漫的夸大,而且下面的争论也是如此,这一争论是,一个理论家的理论承诺,应该必然地与对特定政党或者制度的承诺相伴随。一个理论家或许会,也或许不会作为一个政治体制的成员来运作和工作。然而,就理论家确实在理论领域工作这一点而言,他或者她有义务根据社会理论的内在领域规范来思考、辩论或者写作,并且,就此人在政治舞台活动这一点而言,他或者她有义务根据政治的内在领域规范和规则来行动。政治规则不应该侵犯到理论追求,理论规则也不应该侵犯到政治行为模式。但是,必须将活动和努力统一起来的是人以人的身份或者资格来代表的主要的价值和主要的(抽象的)道德规范。人作为人的身份或者资格必须对他或者她实践的科学(理论)的内在规则和规范都进行检验,也对他或者她在同样的道德标准和原则下即将加入的特定政治体制的内在规范和规则进行检验。这一观念,即这个人必须履行的既不是外在的选择,也不是一系列内在领域规范和规则的相互叠加,而是对在“松散的民族精神”指引下的所有活动的服从,和对这样一个“松散的民族精神”的普遍接受的支持。

在此,可以提出如下反对意见:对这样一种领域内在的规则和规范进行合乎伦理的界定是不正当的。人们也许会问,什么是合乎伦理的,是根据(合理的)科学规则进行科学研究,或根据美学领域或任何其他子领域的内在规则从事艺术,或者根据市场的内在规则从事商业?(同样的问题,在法律或者政治领域却不会被提出。)这三个领域不仅被区分开来,而且它们自己的伦理也最终获得了解放。然而,仍然存在与“恰当的商业行为”相联系的规范和规则,对这些规范和规则的遵从引发了人们的支持,而对规范和规则的侵犯则引发反对,不管商业冒险是成功的还是失败的。并且,对于科学而言也是如此:有良知的行为,公开一个发现之前的反思,对他人贡献的承认,和其他另外一些事情,是“体面”的问题,并因此在这一术语恰当的意义上就是合乎伦理的。“美学领域”,相较于其他领域而言尽管只有零星的规范性,但它产生了一个此前并不存在的强有力的规范,这一规范是在词语的非常广泛的意义上来说的禁止“剽窃”。由于艺术作品被作为独一无二的个人的表达方式而得到尊重,所以,个人和这个作品之间的联结必须不能受到阻碍。

除去这些批判性的话语,我不打算同意列奥·施特劳斯(Leo Strauss)(在《自然权利和历史》一书中)对韦伯的解释。施特劳斯将韦伯指控为虚无主义者是极失公允的。他将韦伯在生命的不同阶段写下的东西(例如,在《新教伦理》和《科学作为一种志业》中)看作是且完全是关于不同问题的(例如,社会科学价值是一方面,不同价值领域之间的选择又是另一方面),貌似它们构成了一个同质的和结构性的道德理论。但其并没有构成这样的一个理论。在面对所有现时代出现的困难时,韦伯运用了他巨大的理论之剑去维护道德标准。对韦伯而言,克尔凯郭尔和尼采确实曾经是最大的“挑战者”。韦伯与这一挑战进行了斗争,并用最大的真诚来做这件事。他在这一斗争中是否成功,这一问题还需要进一步讨论。然而,我相信下述论断,即韦伯最终并没有(或者不能够)辨识出任何道德标准,这无论如何是简单的错误。

第一,韦伯在超越了任何程度的相关性之外接受了克尔凯郭尔式的遗产。当克尔凯郭尔为存在的选择提出充分理由的时候,特别是为在美的生活形式和伦理的生活形式之间的选择提出充分理由的时候,在其头脑中并不存在领域间选择这一观念(当他将宗教的生活形式包含在其列表中时,他也没有将宗教作为一个领域来看待)。生活的阶段是日常生活内的意义构成的态度。存在着相互矛盾的生活构成态度,并且它们之间是绝对的“非此即彼”。某人要么是审美地建构生活,要么是符合伦理地,或者是虔诚地建构生活。由于在此我们并不对克尔凯郭尔进行详细探讨,所以,一个更进一步的评论就足够了。对于克尔凯郭尔而言,选择伦理的生活形式并没有将人们与实践科学或者创作小说分隔开来,更不要说与从艺术作品、科学或者哲学中获得愉悦分隔开来了。栖居于美学领域的人,可以追求这些同样的职业,而不必将其作为志业,此处我是在韦伯的意义上使用志业一词的,它是贯穿于某人一生的坚定追求。¹⁶⁰

正是青年卢卡奇将存在的选择这一命题与“领域之于生命”的对应之物协调起来。遵守领域内在的规范和规则不仅有了保障,且是不可避免的,甚至是有约束力的。日常生活领域需要一种道德态度,而艺术和哲学领域(绝对精神)则需要对其内在规范和规则而言的绝对自我放弃,卢卡奇认为这些规范和规则并不是道德的。是存留于日常生活的界限之内,还是将一个人的自我提升到哲学和艺术领域,必须在上述两者之间做出存在的选择。非此即彼。将这些领域结合起来就是犯下了最为严重的道德侵犯。生活不能以美的标准来衡量。进入到更高领域的人,在日常生活领域就被禁止了,且应超脱于外,并与日常接触和实践分离开来。栖居于艺术和哲学的高度,是一个诅咒,也是一个祝福,并且确实栖居于此的人应该避开与“生活”的所有接触,因为他的接触是有害的。

无疑,青年卢卡奇对其年长的老朋友产生了一些影响。然而,韦伯更为深远地改变了克尔凯郭尔式的位置。对于韦伯来说,“非此即

彼”并不是在日常生活和献身于更高目标的“生活”之间做出的选择。它是目的之间的选择。然而,被保留下来的是超出“边界”的禁令,这一边界是日常(宗教的)道德与内在于政治领域的道德之间的边界,是科学与政治、科学与宗教之间的边界。但“精神的贫困”这一卢卡奇式的主题,以一种较少悲剧性但又确实是更加悲观主义的论调被重复了。这里,对科学的追求,既是作为祝福也是作为诅咒而被描述的。与卢卡奇的观点相比,韦伯的观点具有更少的悲剧性,因为他并没有坚持认为,学者在日常生活中的任何事物都注定是要消亡的。与卢卡奇的观点相比,它是更为悲观的,因为,在卢卡奇那里,意义问题(Sinnfrage)被置于更高的目的王国,而在韦伯那里,意义问题是不能被置于科学王国的,更不要说得到回答了。被韦伯不合理地联系起来的三个问题如下:日常生活中果断态度的选择,献身于更高的目的还是献身于日常生活之间的选择,不同领域间的(非日常的)选择。从道德视角来看,这些问题必须被严格地分离开来。

- 161 日常生活中的基本态度可以是一个选择问题,并且这一选择是存在的选择(我们在选择一种态度的过程中选择了自我),这是一个现代观念。在此,生活方式的多元化并不是终极问题。毋宁说,终极问题是如下这一重要事实:即可以存在没有任何道德规则的生活方式。我们已经看到,卢卡奇和韦伯对这一挑战的反应是一致的,他们主张,甚至不存在道德限制的日常生活方式也是可能的,事实上,这样的生活方式不应该存在。我应该更倾向于以一种更为本体论的方式将这一反应呈现出来:尽管受非道德的观念和追求所调节的日常生活方式是可能的,但只有一个存在的选择,即将自我作为道德存在来选择。然而,我将补充一点,即一旦做出选择,那么我们就不仅在日常生活领域,而是在所有的领域都对自己做出了选择。随之而来的是不超越领域界限,这是韦伯和卢卡奇都想合法规避的事情。但是,一旦某人是“存在地”做出选择,那么确实随之而来的就是,这个人应该在与伦理内在的特定规范或规则的所有关系中坚持道德的观点。在我看来,这

是为实践理性的至高无上性提供充分理由的唯一方式,而不必消除领域区分。

如果我适才所说能够被接受的话,那么将更高层面的(领域的)活动和日常活动做出卢卡奇式的悲剧性并置,就变得不相干了。如果没有将自我作为好人的存在的选择的话,那么日常生活中“接触某人”的解构性(且让我们再补充一点,确实夸大了的)效果将无论如何也不会成为个人的关注点。然而,如果已经做出了存在的选择(将我们自身作为有道德的人),那么这将释放一种动力,在这一动力中,个人将从道德品行(实践理性)的立场对内在领域的规范和规则进行测试和检验,并且能够在日常生活领域和特定的对象化领域之间实现“互通”,而不必面临在前者或后者中被破坏的危险。还有一点必须被补充的是,出现在卢卡奇早期概念中的自我的形象过于严格了。自我要么完全被“更高层面的领域”所吸收,要么完全在日常领域被建构的自我,它是单一中心的(monocentred)。后来,某种程度上是在《海德堡美学》(*Heidelberg Aesthetics*)中,接下来完全是在其老年阶段所写的《美学》(*Aesthetics*)中,卢卡奇将自我概念发展得更具有辩证性且更大程度的相关性。就自我具有一个“内核”,一个“中心”而言,它是有身份的,这是一回事。完全说自我是与这一“内核”共存的,又是另外一回事。如果我们既不将自我看作是完全缺失中心的,也不将其看作完全被中心所吸纳的,那么,我们能够很容易地想象出上面所提到的在日常生活领域和更高层面的目的领域之间的“互通”。¹⁶²

韦伯所触及的第三个问题(并且在此我只讨论韦伯的情况)需要进一步的关注,这个问题是,在相互矛盾的领域[“诸神”(deities)]之间进行选择的必要性和这一选择的存在的特征。由领域多元化所强加的“神灵”观念和对自我限制的强调,使我们想起歌德的某些广为人知的格言。^① 不同来源和范围的问题在此一下子就被明确表达出来

^① “博学者要有自知之明”;“科学艺术烂熟于胸,则宗教信仰笃定虔诚。科学艺术一窍不通,则宗教信仰似是而非”。

了。其中的一个问题已在此被反复讨论：所有的领域都有其领域内在的规范和规则，其中也包括伦理规范和规则。这正是这些领域之所以必须被相互隔离开来的原因所在。由此可见，某个人的同一次献身不可能侍奉两个“神灵”，但是，它确实不意味着我们应该是一神论的。韦伯忠实于歌德的前提，但取消了他的承诺：由韦伯式的严格所支持的对劳动的领域划分，是多层面而又协调一致的个人的绝响（swan-song），是德国古典主义的典范。在韦伯式的精神中，选择一个领域意味着出于善而选择它，并出于善而放弃了其他任何领域内的观念。这一结论是严肃的、负责任的反思和自我设置的具体化的混合物。而且新教徒的“志业”概念对这些目的都是有用的。对于第一个目的来说，对领域的严格划分表达和强化了每一个领域内部日益增加的复杂性。应对这一复杂性，特别是科学领域的复杂性，是一项徒劳的工作。即使你将自己完全钉在科学的十字架之上，即使你将自己最好的年华都奉献给科学，你仍会带着遗憾死去。实现不可能实现的这一贪得无厌的愿望，这一全部完成的工作，日夜驱使着你，并且如果你将会厌烦这个如恶魔般的旅程的话，那么你最好不要选择科学作为自己的志业。韦伯式的科学家（和政治家）的理想类型是极其平淡无奇的，然而同时又是浪漫的。之所以是平淡无奇的，是因为这一徒劳的任务披着乏味的，甚至是实用主义的外衣。之所以是极其浪漫的，是因为它用绝对论者的术语表现出来：这里，例外变成了规则。同样，如果不否认其相关性，且不否认有时是宏伟的例外的态度，如果不轻视包含在这样的态度中的斗争和苦难的话（它们与韦伯自己的戏剧化的人生奋斗是平行的），那么我在它们之中就找不到足够的理由去宣称它们是规则。为什么在人的一生中只能追求一个志业呢？为什么对于个人而言，他不可能同时活跃于科学、政治以及艺术领域，并能根据各自领域的特定规范来开展活动，而是在它们之中的任何一个单独的领域来追求完美呢？为什么那些没有将政治作为“志业”来选择的人，就应该抑制自己按照政治领域的规范来行动呢？对于这样的准则而言，“公民行为”

如何才是可以想象的？如果一个人确实选择了主要的神灵，那么这个人是否应该放弃所有他的或者她的个人的奥林匹斯山中小的神灵的帮助呢？

最后，没有合理根据就选择一个领域（相对于其他领域而言）作为志业这一事实，已经被韦伯作为存在的选择的真正的基点（very locus）而提了出来。被我定义为“自我设置的具体化”的术语显然在此发挥作用了。在韦伯看来，在我将自我作为科学家或者政治家来选择的时候，我就选择了我自己，但是在我看来，在做出这个或者那个选择时，我只不过做出了一个承诺。这个承诺可以基于先前的存在的选择，但是它也可以是品味问题，是实用主义的考虑问题，利益问题，天分问题，机遇问题，或者是所有这些因素的和的问题。如果价值相同的话，那么从根本上讲，选择一个志业并不比在日常生活中选择任何一种生活方式更是“存在性的”。真正的道德问题并不是选择的事实，而是选择一旦被做出，该“如何”坚守这一承诺。在坚守这一承诺的过程中，此人是否做出了恰当的存在的选择（主体道德的选择）将被揭示出来。如果这个人做出了恰当的选择，那么他或者她将带着下述承诺进入基于任何理由所选择的任何领域，这个承诺是，既遵守领域特定的规范和规则，又为内在领域规范的改变做出贡献，如果这些规范与实践理性的命令相矛盾的话。如果这样的改变无法实施，那么这个人将会使他/她献身于其他领域。

实际上，实践理性的现代命令必须足够普遍和一般，以便不妨碍内在领域规范和规则的相对独立性。如果它们确实妨碍了这一独立性，那么原教旨主义就是其结果，并且，这反过来又代表着违反了现代实践理性所最终代表的自由的价值。然而，这一事实既没有取消，也没有使实践理性的首要地位失去效力：一旦做出存在的选择（某人将自己选择为一个有道德的人），如果与其相伴而生的道德责任无法实现的话，那么随之而来的志业选择能够并且应该被重新做出。

就这一点而言，我已经对劳动的道德划分进行了讨论，并且我已

164 经为道德个性的存在的选择给出了一个基本理由,这一道德个性可以与所有领域内在的伦理规范和规则建立个人联系。我也明确表达了下述基本的限制性的附加条件,即,那些指引我们检验、接受和修正领域特定的伦理规则的道德品行规范,在性质上必须是普遍的和一般的,这是因为,如果不这样的话,一个道德观点将非法地附加于这些领域之上,从而威胁到领域自身的伦理的再生产。然而,迄今我也仅仅是简要地涉及日常生活方式的多样性。

对劳动的功能性划分取代阶层分化的模式,不仅导致了领域之间的道德划分,而且导致了日常生活领域伦理的多元化。尽管我同意韦伯和卢卡奇关于日常生活应该保持“有道德的”观点,但是,生活方式可以是不同的,却还保持同等的道德性。我们需要对被卢卡奇和韦伯采用的“应该”这一术语,做出一些解释。毕竟,日常生活并非是道德真空的。当讨论到美德的时候,只有哲学家是感到羞愧的;日常行为者仍会根据美德来思考。然而,日常生活的道德内容逐渐衰弱,因为处于主导地位的具有意义的世界观(科学)不能为生活提供道德规范。韦伯完全意识到了这一点,这也是他之所以主张将宗教作为日常生活领域的恰当的道德权威的原因所在。与韦伯相比(并且在一定程度上与麦金太尔相比),我并不认为只有传统宗教和这些宗教的残余,能够为生活提供道德规范。然而,卢卡奇(而非韦伯)所发现的领域内在的规范对日常生活侵入的危险,及其对道德组织的破坏性影响,是势头大增的一个现象。正是从这一趋势中,哈贝马斯的非日常领域对日常生活日益增加的“殖民化”这一主题获得了其相关性。哈贝马斯所特别关注的是政治领域和经济领域,但是根据福柯的观点,我们可以将科学领域和艺术的分支领域加入这一列表。“自我的去中心化”这一最新口号表明,“美学领域”并没有停止成为一个“殖民者”。“日常生活领域应该是有道德的”这一命令与“在一定程度上它仍然是有道德的”这个断言并不矛盾。利害攸关的问题,并不是保护其他领域侵入后曾经的伦理剩余,而是重新思考和重新挖掘对于特定的伦理类型而

言的积极的(防御性的)生活方式的重新中心化的可能性。日常道德的多元化是一种资产。但只有在它保持了道德的多元化的时候,才具有解放的潜力。否则,栖居于此的人将根本不能再做出(出于善的)存在的选择(没有道德立场——实践理性——将仍会检验和改变领域内在的规则和规范)。¹⁶⁵

让我再一次强调,无所不包的“浓厚的”社会精神已经消失,这不是一种倒退。但是植根于自由和生活的普遍价值中的无所不包的松散的民族精神,必须仍然能够超越其当前的衰弱形式而获得发展和生长。诸如这样的松散的民族精神,将不会消除领域之间的伦理划分,而且它也不会妨碍多种生活形式与其独特的、具体的伦理体系的共存和相互承认。如此松散的民族精神,可以被道德品行态度、个人与基本规范的实践关系加以支持、加强和保持生命力。“个人”这一术语在此既代表“单个的人”,也代表共同体内的“个体的生活形式”(individual form of life)。如果情况恰是如此的话,那么基于领域区分所做出的伦理划分的过程,将无法被称作解放和进步的过程。

第十章 善的,坏的和恶的

166 亚里士多德把善比作是循环的中心点:这一比喻告诉我们,人们可以通过多种形式行恶,但善是一个整体,不能被分割。当普遍的民族精神已然消失,形而上学的常量融入历史洪流中时,这个比喻看上去就过时了。当然,它变成了如下的问题:善的规范是经常变化的,人们可以是善的,并根据不同的标准,可以是同样的善。然而,彻底的考察并不能证明亚里士多德的观点是完全错误的(而且我将支持这一断言,尽管我一贯坚持价值多元主义和规范多元主义)。如果我们认为,人们可以推荐一个善的形式定义,基于任何规范体系,它包含了过去、现在和将来的所有善的人,而发现或者创造一个类似的关于邪恶或者恶的形式定义则是不可能的,那么亚里士多德的真理就被证实了。从这一视角重读尼采的《道德的谱系》是非常有益的。显然,尼采想为善和恶的绝对历史的观点提供充分的理由,然而,在两个方面他都失败了。关于善,尼采仅指出,善的规范一直在变化,但这并没有新意。然而,关于恶,他得出结论认为,正是善良的人的注视,才通常以一种结构上不同的方式和形式定义他者(other),恰恰是犹太教-基督教文化才用恶的观念取代了坏的(bad)观念。善总是存在的;恶则不是。不管我们是否赞成尼采系谱学的主要观点(我是不赞成的),显然,善的概念拒绝彻底历史主义的路径,不管怎么努力都是如此。善和恶并不

能被看作是彼此间的结构性镜像,这一事实使有足够勇气直面这一问题的汉娜·阿伦特倍感头疼。她争辩道,恶的意愿(will to evil),即“理查德三世综合征”是非常罕见的现象,但是,世界上存在着的恶具有多面性,甚至能够在“平庸”的面具下出现。埃里希·弗洛姆(Erich Fromm)做出了相似的考察,他诙谐地指出,恶是没有角的。日常行为者面临着同样的难题。善良的人是存在的;我们认出他们;我们知道他们是善的,这是常识。用康德的话来说,善就像珠宝一样熠熠生辉。我们对坏人也同样是熟悉的:例如,麻木不仁的利己主义者完全对他者漠不关心,还有的人往往被坏的情感所征服。但是,当提到“恶”的时候,我们又是迷茫的。既然每个人都“有”某些“令人满意”的性格特征,那么似乎没有人可以被看作是“恶的”。并且我们知道,这个世界上存在着恶,我们从其所作所为中知道它是恶,并且,既然所有的事情都是由人类完成的,那么肯定有邪恶的人。

那么,什么是恶呢?如果邪恶真的存在的话,我们怎样将坏的和恶的区别开来呢?如果恶真的存在的话,在不可逆转的危害造成之前,恶如何才能被察觉呢?

首先,存在较为宽泛的和较为狭隘的道德上的(伦理上的)恶观念,道德的恶的观念和非道德的恶的观念。

本书已对道德的两个结构性变化进行了讨论。第一个结构性变化随着作为内在道德权威调节着行为和判断的道德品行、实践理性和良心的出现而发生。第二个结构性变化(现代的)随着根据阶层分化而做出的道德划分的瓦解而出现,随之而来的是对伦理领域的道德划分,和日常生活领域的某些价值的普遍化和具体道德规范的多元化。在运用同样的准历史的理想类型时,我们必须得出如下结论,即在第一个结构性变化出现之前,概括地说,已经存在道德上的坏和恶之间的区分。在那个假想的世界中,具有社会制裁的、对具体规范的每一次侵犯,都必须按照定义被看作是“坏的和恶的”(“按照定义”是因为,就我的理论而言,这样的—个区分只能作为道德分层和道德品行

分离的结果而出现)。但是,概括来说,即使“坏的”与“恶的”之间存在区别,那么由犯罪行为所引起的超人(例如,先辈的精神)的愤怒的想象和这些超人将破坏掉整个共同体的观念(除非将犯罪者从共同体中“排除出去”),必然已存在于,而且必定仍然广泛存在于这一所谓的“原始”社会中。更进一步说极度的道德犯罪的想象(image)此时与
168 非道德的“恶”的想象有如此强烈的联系(所有种类的灾难,如死亡、疾病、农作物歉收、火山爆发,甚至是战争的灾难),以至于后者通常被看作是前者的结果。甚至对某些形式的巫术而言,情况也是如此,迄今为止,这一法术被看作是针对氏族或者部落的单个成员做出的犯罪而进行的某种公正惩罚的一种方式。但是,也有一些无端带来恶的精神和出于绝对的恶意而开展的巫术。这里,我们可以将“恶”的第一次出场置于较为狭隘的术语意义上,作为一个破坏性和非理性的力量。它之所以是破坏性的力量,是因为它造成了不合时宜的死亡、疾病、饥饿和通过战争造成的破坏,而之所以是一个非理性的力量是因为,理性的实践无法阻止其运作:也即是说,不能通过遵循所有具体规范和规则而阻止其运作。这样一个破坏性的-非理性的力量使人们充满了恐惧,但也可以产生巨大的敬畏。并且这对于充满恶意的巫师而言同样适用。这里我们已经见证了全部与恶有关的事物:它是破坏性的(没有道德挑衅),它是非理性的,它是恐惧的源泉,并且它是(偶尔地)有吸引力的,或者至少对敬畏的主体或者客体而言如此。

第一个结构性变化带来了恶的(相对)世俗化和多元化。之所以用“相对的”,我的意思是人类既没有超人的力量做支撑,也不拥有源于超人的能力,人类或许被看作是恶的源泉或者化身。自此以后,源于人类的所有恶的实践,就被看作是道德上恶的(是对最为严肃的秩序的道德侵犯),因此也是破坏性的。这也可以通过其他方式来表述:即被假定为对社会组织、神圣秩序或好生活具有破坏性的所有实践,都被看作是道德上恶的,而且比之更为恶的(并且通常根本不存在其他的恶)是不存在的。尼采认为,贵族的文化对恶是陌生的,这一观点

是站不住脚的。这些共同体将下层社会的道德看作是低劣的(坏的)而非恶的,因为他们非但没有危及而是加强和重新证实了道德秩序的组织。然而,他们并不怀疑狂妄自大(hubris)(如弑父)应该被看作是恶的。

对于恶的多元化,我的意思是,恶的行为具有不同的种类。人们很容易就能分辨出两种主要类型的恶。我将其称之为底层世界的恶(evil of the underworld)和诡辩的恶(evil of sophistication)。亚崔迪(Atreides)或索多玛和俄摩拉城的人都是“底层世界的恶”的化身。在新的文明的外观背后仍然起作用的旧有实践,经常危及这一文明。它们被其看作是最伟大秩序的狂妄自大。存在于“人”之中的底层世界能够在任何时候反抗神圣秩序(或者好的生活)。文明尽其最大努力使黑暗的恶成为完全令人反感的,然而,这也正是它之所以具有吸引力,变成**恶魔般**的原因所在。欧里庇得斯在其《酒神的伴侣》(Bacchae)中有足够的勇气对底层世界恶魔般的吸引力进行了描述。正如克尔凯郭尔正确指出的那样,正是基督教将**淫荡**(sensuality)作为一个原则,作为“底层世界”的原则,作为黑暗的原则建构起来。如此被创造出来的恶,就成为有吸引力的,成为**恶魔般**的。在此,恐惧和吸引的共生关系很容易被觉察到。但是,对于**诡辩的恶**来说同样如此。诡辩所具有的邪恶的力量并不躲藏在文明的外观之下。它们正是由这个文明所创造的。(甚至放弃“它们对文明的产生也做出了贡献”这一断言都是不可能的,正如亚当的堕落和普罗米修斯的神话所证实的那样。)在现代性出现之前,对特定文明的规范和规则进行挑战、检验和质疑,被认为是狂妄自大的,知道不应该知道的,解决人类无权解决的那些难题,从自然和神灵那里掠夺本该是属于他们的东西,参透受到严格保护的自然的秘密,对神圣启示的知识提出挑战——所有这些都是恶的,因为它使神圣秩序的组织(或者是好生活的组织)面临毁灭的

威胁。^① 通过侵犯恰恰是自然和神灵的知识体而亵渎自然或者激起神灵的愤怒而带来的恐惧,通过怀疑规范或者价值体系的有效性而引发的恐惧,或者怀疑先辈传下来的计划(lay)或者宗教实践的正确性而引发的恐惧,也同样伴随着巨大的吸引力。对知识(作为权力)的追求,而非无知,是恶魔(Demon)。无知藏不住任何诱惑,尽管恰恰是那些无知的人极易被诱惑。

诡辩的恶具有两副面孔,其中一副面孔朝向不断增加的知识,另一副面向越来越少的知识。一面表达了无尽的好奇心,另一面表达了拒绝信仰的怀疑主义。对“知识作为权力”的追求,否决了实践理性的首要性。这一挑衅性斗争的呐喊,即所有的规范都是无效的、幼稚的和荒唐的,旨在去除作为一切限制的“知识作为权力”的追求,这些限制通过善良、体面和正义的原则强加于知识上。

柏拉图是第一个,在很长时间里也是唯一一个这样的哲学家,他坚持认为,恶归根结底是诡辩的恶(诡辩这一术语来自智者派)。恶体现在恶的准则中,并通过其传播。然而,恰恰是柏拉图自己的哲学被许多人[例如伊索克拉底(Isocrates)]看作是这种恶的准则的来源。这恰恰是因为柏拉图式的准则的巨大“魅力”,在雅典民主的规范性组织瓦解过程中发挥了巨大作用。我们需要对这一悖论做出一些解释。

如果诡辩的恶就相当于恶的准则的话,那么“哪些准则是恶的?”这个问题就自动被提出来了。新准则的传播会危及社会的规范性框架,当有人拥护新准则的时候,这一秩序的守卫者就会将这样的准则定义为是恶的。但是规范秩序自身又如何呢?从新准则的视角来看,旧有秩序可以被看作是恶的,而有效规范则被看作是恶的准则。伏尔

^① 从原始的恶中获得拯救,在后古典希腊文明中,必须被看作是善的行为。俄狄浦斯故事的原初信息,因此不得被翻译为新时代的精神。知识和诡辩(斯芬克斯之谜的解决方式)被看作是主人公的优点,而非是一种犯罪。俄狄浦斯的狂妄自大(弑父母罪和乱伦)不再是“侵犯知识”的惩罚,而是通过他的无知得以解释的,也即他关于他的行为所处环境(Sophocles)的无知。正是这一神话的转型,使这一故事迎合了希腊启蒙的想象,恰如我们在索福克勒斯的《农奴》中所看到的俄狄浦斯。

泰强烈要求,“辗碎贱民”(l'infame),这正是其脑海中的臭名昭著的传统。由此,体现在准则中的恶总是相对的吗,是否对于那些维护规范秩序的人来说是恶的,而对于反对这一秩序的人来说就是好的呢?或者,是否有准则可以被恰当地界定为“绝对的恶”,在没有任何规定形式下被界定为“恶”?我相信存在这样的准则。道德准则、道德原则和道德观念,与道德品行是一同出现的。从道德品行视角来看,以具体伦理的毁灭为目标的准则可被看作是恶的,但是这种类型的恶是相对的。然而,以同样的道德品行的毁灭为目标的准则就是绝对恶的。这些“行为准则”直接或者间接地对所有的道德规范施加影响——直接的,是就它们引导我们超越了善和恶而言的,间接的,是就假设的命令都被置于至高无上的准则的地位来说的,而不管其内容为何。在柏拉图对话录中,卡里克利斯(Calicles)构建了第一种类型的恶的准则,塞拉西马柯(Trasymachos)构建了第二种类型的恶的准则。

“底层世界的恶”可以简单地从文明的外衣背后“迸发出来”,但是,没有“诡辩的恶”的支持,它只能造成暂时的和有限的危害。这种支持采取了“底层世界的恶”的形式,从诡辩的恶中获得准许或者放行的信号。然后,在其传播过程中出现了瘟疫,并且,恶闯入无知者的身心,也影响着那些此前道德上健全的人。

科学作为现代性中主导性的世界观,已使我们先辈传下来的下述信念边缘化,这一信念是,生活中的恶(疾病、死亡、饥荒,被敌人打败),要么是对不当行为和罪恶的公正惩罚,要么是拥有超能力的邪恶精神或者恶的人的运作方式。但是道德上的恶,那种利用底层世界的恶为己所用的诡辩的恶,仍为我们带来了“瘟疫”,仍是不合时宜的死亡的先兆,仍破坏了任何社会秩序的组织,在这一秩序中道德价值和美德可以从道德品行的立场中被选择出来。

诡辩的恶在任何位置都能传播这个瘟疫,但是权力的位置是最为适合的。恶的恶魔般的特征,其吸引力,无论如何都与权力有联系。这可以是政治职位的权力、知识的权力,或者性格(意志)的权力。人

们无须考虑恶的权力的残暴象征,如希特勒和斯大林,以便正视恶和权力的共生关系。我们都曾遇到这样的人,他们经由其恶的准则,通过唤醒这些人的“阴暗面”(underworld),消灭存在于其周围的所有生命。不管这样的人是否处于灭绝整个民族、种族、社会阶层的位置上,或者是否在一个有限的小范围内践行他们毁灭性的权力,这仅仅是一个机遇问题。恶仅是绝对的权力吗,谁能拒绝它?但是,恶也是一种诱惑,只有那些从来不被引诱去接受恶的准则的人才能总是拒绝诱惑,因为他们一直遵循善的准则。在没有善的准则的情况下,甚至本质上善的人也能被恶的准则所愚弄,如果不能击败恶的准则的话。

察觉到恶为什么如此困难?为什么我们需要奥斯维辛集中营和古拉格群岛的证据,以便相信我们能够直面恶?并且,为什么恶看起来是平庸的?

如果我们仅仅关注的是发现坏的性格特征的话,那么诡辩的恶就从未被包含其中。很多人都具有一些坏的性格特征,并且,有些人拥有很多坏的性格特征,而且只有很少的人只拥有坏的性格特征,这是众所周知的。脾气暴躁、虚荣和自私并不能使任何人变得“恶”;如果仅仅是因为这样的话,那么根本没有人可以被称作是邪恶的。另一方面,一个恶人也“拥有”一些好的性格特征,甚至具有吸引力的特征。让我们来看一下那些一直遵循自己的个人突破性进展准则的人。为了实现这一点,就这个人的准则而言,任何事情对其来说都是被允许的。由此,他将除掉妨碍他的人,但是,他也会收拢其崇拜者、支持者、所有的随从人员。这样一个人,必须是充满魅力的,也是鲁莽的;此外,他将忠实于这两个角色,或者至少是尽其所能地忠实。或者,我们来看一下那些遵从单个事件的突破性进展的准则的人。再一次,为了实现这一目标,就其准则而言,任何事情对这个人来说都是被允许的。然而,只要另一个人也会无条件地或毫不动摇地献身于同样的事业,那么他或者她将会发现“献身于某一事业的人”(man of a cause)是一个好的领导者或者忠诚的朋友。绝对的愤世嫉俗者和绝对的狂热分

子对于他者而言或者表现为“好人”(nice blokes)、“诚实的人”、“宽宏大量的人”或甚至是“英雄的灵魂”。如果我们遇到了一个没有人喜欢的人,那么我们完全可以假定,我们遇到的是坏人,而非恶人。¹⁷²

更容易对底层世界的恶进行定位。尽管我并不赞成我们每个人的灵魂中都固有一些野蛮的东西,但它确实很多人的灵魂中存在着。尽管如此,但这还不是恶的。通过毁灭性的或者自我毁灭性的冲动去违规是足够坏的,但这不是恶的。尽管如此,如果摆脱所有规范的恐惧变得越来越有吸引力,恰恰是因为所有的规范都被摆脱掉了,而且如果撕裂规范,人类、我们自身的迫切要求变成了快乐的源泉的话,那么被这些阴暗面所附体的人就是恶的。“附体”(possessed)这一术语源于古代的学问。恶的幽灵或者魔鬼能够“进入”一个人的身体,并能够从其身体中被驱除,这一观念或许听起来是深奥的,但如果剥掉其神秘内涵的话,这一比喻就是恰当的。

底层世界的恶很少只是偶然地包括某人。如果这种情况发生了的话,那么应该被假定的是精神上的错乱而非恶。这是因为,底层世界的恶是在社会环境中并由社会环境所引起的。这样的环境可以得到很好的组织,甚至是具有明显的仪式性质。然而,现如今,只有诡辩的恶为引发底层世界的恶准备了一个环境。萨德(Sade)和陀思妥耶夫斯基(Dostoevsky)完全了解这一点。有可能诡辩的恶的运用者希望他者都被底层世界的恶所附体,或者,这一情况也有可能仅仅是他达成另一个、更广泛的目标过程中的手段而已。也有可能,这同一个人可以成为诡辩的恶和底层世界的恶的承载者。

再重复一遍,恶是一种瘟疫。它是权力,并且具有传染性。在这方面我已经提及职位的权力、知识的权力和品性(恶的意志)的权力,并且此处我将加上人数的力量。认同某一恶的准则的人数越多,底层世界的恶所拥有的人员数量就越多,恶的权力和恶魔般的吸引力就会越大。恶也就是这样传播开来的。想象一下,在恶的驱使下,一个人本身成为恶的。在不同的环境下想象一下这同一个人:他的恶魔已经

失去权力,能激发起其底层世界的恶的诡辩的恶已经远去。这个被恶所掌控的人,这个恶的人,这个做出恶行的人,将一下子失去所有恶的¹⁷³“症候”。他将不再被掌控;他的恶的准则将消失。简言之,恶在其他事物中是一个机会主义者。如果瘟疫消失了,机会也就没有了,并且,驱力也就没有了。这就是“平庸的恶”之谜的解决之道。

恶远非是平庸的,但是平庸的人可以被恶所掌控,做出恶的行为并成为恶的人。在耶路撒冷的法庭上进行陈述的艾希曼(Eichmann),与那个当时间耗尽、带着固执、狡猾和机灵,巧妙策划驱逐匈牙利犹太人的艾希曼,不是同一个艾希曼。当他带着残酷成性的和准美学的愉悦沉湎于自己的绝对权力时,与匈牙利的犹太法庭成员进行着猫鼠游戏的艾希曼,就从耶路撒冷的法庭上离席了。艾希曼变得平庸了,由于他不再被控制,由于他失去了构成恶的权力(在其特殊案例中,既不是知识的权力,也不是品格的权力,而是职位和数量的权力)。他不再是令人畏惧的,他不能再运用吸引力,他成为他曾经是的那个人的一个空壳。一旦权力耗尽,绝大多数恶人都变得平庸。然而,恶是平庸的这一结论并不紧随其后,这正是很难觉察到恶,但却更容易辨识好的和坏的更深层的原因。

尽管我已经区分了两种类型的恶,并强调底层世界的恶通常是由诡辩的恶所引起的,我也补充到恶是一个瘟疫。在一场瘟疫中,人们会变恶,这些人很少表现出易受这个变化影响的迹象,即使有任何迹象存在的话,并且,当这一瘟疫结束的时候,恶就会离他们而去,甚至都不曾留下他们曾生此病的任何痕迹。我也补充到,恶与权力内在地相互交织在一起,不仅如此,恶是一个机会主义者。紧随所有这些而来的是我此前所表明的:即不存在一个能够把握恶本质的单一的普遍公式。恶的准则诉诸不同的生活经验、情形、挫折。一个恶的准则掌控一种类型的人,另一个恶的准则掌控不同类型的人。一个人拥有对恶的强烈倾向性,也有足够的计谋去阐述恶的准则。另一个人则需要遭到肆虐的恶的瘟疫打击而被瘟疫带走。如果出现了合适的机遇,那

么令人诧异的是,几乎无法抵抗邪恶的恶魔般的权力。通常,“正常的”、一般的和体面的人能够屈从于它并成为它的化身。托马斯·曼(Thomas Mann)的短篇故事“马里奥与魔术师”触及了这一问题的核心:仅仅说“不”是不够的,因为那些仅仅拒绝恶的人经常处于被其控制的危险之中。唯一有效的对策就是,不断地**确认善的准则并绝对地坚持这个“是”**。

冷漠、利己主义、自我利益和任性的激情可以很容易得到理解和解释。但是,恶能够被解释吗?神话和宗教已经为我们提供了对恶的解释,如果没有它们的话,我们的精神将无处安放。然而,当它们试图回答下述关键问题时,科学,甚至是哲学都进入了一个陌生的领域:弗洛伊德的死亡本能(Thanatos),与原罪一样,是一个神话形象。于我而言,我恳求忽略这一问题。我不能坚决反对神秘阐释的尝试。我不能解释恶。但这并不意味着我想为恶进行辩解。即使我们所有的世俗制度都成为康德意义上的“共和政体的”,那么每个人并不是都将会成为行为上体面的人,尽管那些被康德看作是恶的人和那些被我看作是“坏的”人或许在行为上是很得体的。在一个拥有选择的世界中,在一个具有道德品行的世界中,恶的准则总是可以被选择的,并且底层世界的恶被激发出来。然而(此处我将对恶的讨论总结为被压抑的乐观主义)如果所有的制度成为人力所及范围内最好的制度,那么传播恶的机会将会是很小的,由此,恶行的影响将被缩减。并且,恶的密谋失败的人,恶行受挫的人,表现出滑稽的形象。富于民主情感,并以民主情感为基础的完全民主的制度,能够将理查德三世转变为一个伪君子(Tartuffe)。这是莱辛(Lessing)在《智者纳旦》(Nathan the Wise)中的乌托邦设计。仅仅因为没有人听从于他,就狂热地要求所有的犹太人都应该被烧死的高级教士是滑稽的。世界上所有潜在的希特勒都能够变得像这个高级教士一样吗?

好人是存在的。规范和美德变化了,但是**良好的道德品行**的标准总是一样的。我将在此讨论的是**良好的道德品行**——那些已经与伦

理规范和规则建立了个人关系的人的善,这一点必须强调在先。与恶相对,这样的善良也能够通过一般公式加以界定。这一公式抓住了善的本质形式(结构),而不管其实质如何。我们将这一界定归功于柏拉图,并且,如果我们剔除了所有后来不断变化的规范性实体的善的理念的话,那么我们将会立即看到善的形式(或道德品行)此后从未改变。如果他或她更倾向于自己承担错误,而非损害他人,那么这个人就是善良的。每一个坚守这一形式定义的人都是善良的。也存在善的更为细微的形式。一个人可以选择代替另一个人承担痛苦,即使这一痛苦的替代选择并不包含任何种类的,甚至是最轻程度的错误行为。同样,一个人也可以作为好人去支持另一个人,并且不以任何方式损害她或者他。这些或者相似的情形就是“分外的善”(supererogatory goodness)。我倾向于将这些人称为“跨文化的善”,因为那些实体性规范事实上是跨文化的,它们被具有分外的善的人所现实化并加以遵循。然而,道德品行的天才、圣人、道德英雄不能作为人类的善的标尺;实体性的例外,不管它多么高尚,都不能提供每个人都应该履行的形式规范。每个人应该做的,必须在原则上对每个人来说都是可能去做的。且原则上,当且仅当自己承担错误的痛苦的替代选择是损害他人(通过违反道德规范而产生危害)时,每个人都去选择承担错误才是可能的。一个道德理论不去进行这样的假设,将是自相矛盾的。

然而,柏拉图并没有停留在对道德上的好人做出界定上。他想合理地证明,受委屈要比犯错好得多。这一尝试失败了,并且是以一种典型的方式失败的,因为柏拉图使自己陷入了一个道德悖论。假定能被合理证实的东西,最终不得不通过信仰而被接受。概而言之,受委屈要比犯错好得多这一前提,是不能被证实的。好人是不需要这样一个证明的:做个好人意味着受委屈要比犯错好得多。无论如何坏人会将任何“证明”作为不合理和不相关的而加以拒绝。他们知道,受委屈是所在的最坏的位置,所以,在任何情况下犯错反而会更受欢迎。而且,那些既不好也不坏的绝大多数人,将会把这一“证明”看作是过度

概括而加以拒绝,并因此是不相干的。这些人讨厌彻底的概括:有时如果我们损害了他者,我们会感到好一些,相反,有时我们受委屈会感到更好一些——这恰恰是这些人能够证实的。康德试图避开这一问题,在我看来是恰当的,他坚持认为,道德上的善与道德自律是等同的,好人值得拥有幸福。然而,当康德想将论证从“值得拥有幸福”转换到真实幸福的情形时,他也不得不诉诸信仰。

我建议接受柏拉图学派对善的界定(“好人是一个宁愿受委屈,也不愿去犯错的人”),它完全意识到了内在的前提(“受委屈也要比犯错好得多”)无法得到合理证明这一事实。我相信这个前提是真实的;这是我的信仰宣言。

我的论断是好人存在。并且,也存在宁愿受委屈也不愿去犯错的人。我们都了解这一点。这一论述涉及经验事实。另外,周围好人的数量并不像怀疑论者所认为的那样少。善确实是苛刻的,但却没有过于苛刻。在善的定义中,并没有什么可以阻碍好人去追求自身的利益,并享受生活的愉悦,除非这样做的时候他们违反了道德规范。好人并不是更喜欢受委屈,除非犯错是他们所面临的唯一选择。好人并没有成为利他主义者的嗜好;他们仅仅是诚实的和正派的。这也正是我将那些遵循善的标准的人纳入上述“诚实”的定义中的原因所在,以便将他们的善与圣人、利他主义者、道德品行天才的跨文化的(超义务的)善区别开来。此处对一般的道德规范和特殊的道德品行所做出的所有断言都可以被看作是对基础陈述的解释。诚实的人是如何可能的?道德品行出现后,他们是如何可能的?这些问题我已在整本书中做出了回答。正是好人而非坏人,需要解释。我对道德进行的分类,从本质上来说就是对人类的诚实和正派所做出的分类。

我将对上面的陈述做出进一步的阐释。我们都知道,坏人存在。如果他或者她宁愿(一贯地和持续地)损害他人,而非受委屈的话,这个人就是坏的。这样的人并不是特别多。在度过了世界被划分为“好人”和“坏人”那一短暂时期之后,甚至一个孩子也会使你确信,大多

数人既不是好的,也不是坏的,而通常是“比坏更好一些”或者“比好更坏一些”。就定义而言,即使持续的坏也远非是恶的。如果一个人经常损害他人以避免自己被损害,那么或许在任何其他事例或情形中他就根本不会损害他人。这个人是坏人,因为对于他或者她而言,犯错远比受委屈要好。这样的人更愿意承认,如果善能够带来权力、财富、好的地位等诸如此类的话,那么做好人将会更好。然而,情况并非如此,那些并不理解生活是什么的人,就是愚蠢的人。那些接近于坏人,但又不是彻底坏的人,通常是那些由于缺乏任何种类的一贯性(consistency),而通常也缺乏可靠性的人。这样的人更愿意相信他们是好人,在外在和内在限制(环境的压力或者冲动的力量)情况下做出

177 恶劣行径,在他们自己和他者看来,是可以原谅的。他们没有为自己的品格承担相应的责任。这正是可以被称作囊括一切的他律性(道德的和非道德的是相似的)。然而,显然既非环境的压力,也非内在冲动,应对坏的品性负有责任。如果一个人没有为环境的压力或者内在的冲动承担责任的话,那么环境压力和内在冲动就将变得不可阻挡。道德结果应该由道德原因做出解释。对于一个不可靠的行为者而言,用非道德的原因去解释恶行和犯罪,特别是在心理伪装的术语下做出解释,这是很容易理解的,但是如果理论家也这样做的话,却是一个坏现象。显然,为每一个不同的冲动承担责任,并不是同样困难或者同样容易的。而且,我相信,最难为其承担责任的冲动,并非是最为罕见或者最为放纵的冲动,而是最为普通的冲动:恐惧的冲动。在最后一个事例中,对死亡的恐惧潜伏在所有的恐惧背后,至少在现代是这样的。如果我们是不朽的,谁会愿意犯错呢(除非那些恶人)?如果我们有时间去做任何事,那么我们将随时为在短时期内受委屈做好准备,因为,没有什么最终发生的是不可逆转的。然而,我们生活在时间的压力之下,并且,我们知道,我们现在实现不了的有可能永远不会实现,我们现在或者在不久的将来无法享受的有可能永远没有机会去享受。通常,我们犯错并不是由于对苦难的恐惧,而是因为对一无所获

的恐惧,对丧失机遇的恐惧,对保持无权、贫穷、不为所知、不被承认的恐惧,对生命没有被充分利用却丧失“机遇”的恐惧。向死而生中所隐藏的切中了非本真性的要害,这是海德格尔非常明智的发现之一,尽管他漏掉了其道德含义。卑劣本性的孪生恶习,嫉妒和虚荣,对他者做出众多不道德行为的那些动力,也同样植根于对死亡的非本真恐惧中。在损害他人的前提下追求快乐也是如此。

在所有论述中,我并不想暗示,对死亡的非本真恐惧是唯一需要我们承担责任的坏的冲动。例如,羡慕如果能恰当地与嫉妒区别开来的话,就绝对与这种类型的恐惧毫无关系。还有一点必须记住,本书中我们讨论的是坏人,而非邪恶的人。

对恐惧的这一简短论述,目的是有助于深化最初的主题,即道德结果应该由道德原因而非心理原因来负责。既然意识使我们意识到我们的有限性,并且好人确实存在,那么对死亡的恐惧就是人的境况。当涉及在犯错与受委屈之间做出选择的时候,这一事实表明,因死亡的恐惧而承担责任的可能性,表明了将时间压力悬置起来的可能性。¹⁷⁸我们每次去选择受委屈而非犯错的时候,我们做得就像自己是不朽的一样,尽管我们知道我们不是。一个人没有必要相信灵魂的不朽或者复活,以熟悉这一态度。貌似不朽地来行动,并不需要你是不朽的。当貌似不朽地来行动时,你无须是不朽的。但是,当你貌似不朽地行动时,你承载着最好的可能的道德世界的承诺。最好的可能的道德世界是每一个好人和诚实的人的生命所设置的目标、终极的善。我们并不知道,最好的可能的道德世界是否是可能的;我们只知道,最好的可能的道德世界不是不可能的,只要好人存在,只要最终要死去的人按照不朽的样子来行动,尽管他们知道他们并不是不朽的。

诚实的人更愿意受委屈而非损害他人。然而,“犯错”并不意味着“引发苦难”,而且,“受委屈”也并不等同于去经受如此的折磨。但“犯错”意味着“通过违反道德规范和价值引发苦难”,而“受委屈”则意味着“由于那些违反道德规范和价值的人而经受苦难”。一个诚实

的人能够不经意间造成苦难,正如他或者她能够有意识地造成苦难一样,如果这一行为过程正确的话(如果这是消灭恶人、惩罚坏人的唯一方式的话)。无须回报的爱可以使某人遭受痛苦,但却并非由此“被损害”。同样,那些意识到某人没有实现他们的期望的人可以带来痛苦,尽管这一类型的认同的缺席并没有“损害”某人。

我在分析中假定,自从实践理性、良心、道德品行立场出现后,善的形式结构从未被改变,尽管道德规范的实质已经发生了变化。就这一事实本身而言,并不会给道德理论或者道德实践带来困难。如果抽象规范、美德规范和至少一些具体规范被分享的话,如果价值和美德体系被确定的话,那么人们就知道或能够确定什么时候他们将会损害他人,什么时候在不损害他人的情况下造成痛苦,什么时候他们将受委屈和什么时候他们在不被损害的情况下遭受痛苦。当唐·乔万尼(Don Giovanni)引诱埃尔维拉(Elvira)的时候,他知道他已经损害了她。他无须首先确定对于埃尔维拉来说“被引诱”是否就是“被损害”。当然,围绕“损害”的阐释,在现代性出现之前,冲突就已经出现了,特别是在政治变动和普遍危机的时代。像这样的一个冲突也可能出现在日常生活中。然而,这仅是一个例外,而非规则。而且,更重要的是,对他人的直接损害和间接损害之间的区别是不固定的(例如,损害个人对城市带来了损害,而对这个城市的损害实际上是对我所知道的那些人的背叛和伤害)。随着现代性的来临,所有这些都改变了,因为不仅规范的实质经历了变化,而且道德结构也改变了。

179 我们是否完全分享了所有道德规范?如果他人对正确和错误的概念化方式与我们的方式完全不同,我们如何才有可能知道,我们什么时候损害了他人呢?如果我们已经损害了他人,如果我们并没有看到我们或许已经伤害的那些人,我们如何才能知道呢?在巴尔扎克的《幻灭》(*Lost Illusion*)中,魏特琳(Vautrin)问拉斯蒂涅(Rastignac),如果你能够通过巴黎摁下一个按钮就能获得大量的财富,并因此杀害了中国的一个商人,你会摁下这个按钮吗?因此,我们是否有行动纲

领可以区别损害和非损害,区别受委屈和没有受到损害的情况下遭受痛苦呢?我们仍然能够建立这样的行动纲领并坚守它们吗?最后,我们应该这样简单地认为人类的善已经过时了吗?它难道不足够公正去遵循领域内在的规则,做一个人喜欢的一切,并仍然是“可以的”吗?如果在损害和非损害之间做出区分是如此困难的话,那么放弃“诚实的人”这一定义并将它放置在道德博物馆中进行展览是不是太鲁莽了呢?或许,跨文化的好人这一概念仍然能够得到正确的支持,因为它是跨文化的。我们仍然能够说,存在好人,正如存在好的画家、好的政治家和好的物理学家一样。一个天才就像另一个天才一样,并且,既然我们不能希望一个人应该是一个天才,那么,我们也不能期望一个人应该是好人。

所有这一切都说明,仍然存在好人,即诚实的人。这一切也说明,仍然存在这样的人,他们承载着最好的可能的道德世界的希望。这一切也说明,仍然存在这样的人,他们在每个人都能够达到的方式和程度上是好人。并且,让我再补充一点,这些人在每个人都应该是的方式和程度上是好人。这确实是一个强有力的规范性陈述。为这样一个陈述的相关性和有效性提供理由,超出了一般伦理学的权威范围。我们应该如何行动,我们应该如何生活这样的问题,只有道德哲学可以对其进行考虑并做出回答。考虑并回答这一问题,就其自身而言是必要的,也是**应该的**。它不仅是一个理论行为,也是一个道德行为。然而,进行道德哲学研究并不是一个直接的,而是**间接的道德行为**。它是一个道德行为,是因为人们为其承担**道德责任**,而它是一个间接的道德行为则是因为它是在理论媒介中得以执行的。理论媒介需要一个理论路径。因此,针对我们应该如何行动,我们应该如何生活这样问题的回答,必须深植于所有行为者在现代生活中都面临和必须自己加以解决的问题的**理论对策**中,尽管不是由此演绎出来的。这一难题是由这一问题提出的:“**如今诚实的人存在——他们现在是何以可能的?**”

参考书目

- 195 Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. Viking Press, New York, 1964.
- , *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- , *Thinking*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977.
- Aries, Philippe, *Centuries of Childhood: a social history of family life*. New York: Vintage Books, 1962.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, tr. with introduction and notes by Martin Ostwald. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962.
- , *Politics*, tr. T. A. Sinclair, rev. and re-presented by Trevor J. Saunders. New York: Penguin, 1981.
- Baier, Kurt, *The Moral Point of View*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1958.
- Berger, Peter L., and Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality: a treatise in the sociology of knowledge*. New York: Irvington, 1980.
- Descartes, René, *Descartes' Philosophical Writings*, sel. and tr. Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1952.
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life: a study in re-*

- ligious sociology*. London: Allen and Unwin; New York: Macmillan, 1915.
- , *Suicide*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1951.
- Elias, Norbert, *The Civilizing Process*, tr. Edmund Jephcott. New York: Urizen, 1978.
- Fischkin, James S., *Beyond Subjective Morality: ethical reasoning and political philosophy*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984.
- Foucault, Michel, *Discipline and Punish: the birth of the prison*, tr. Alan Sheridan. New York: Pantheon, 1977.
- , *The History of Sexuality*, vol. II: *The Use of Pleasure*, tr. Robert Hurley. New York: Vintage Books, 1986.
- Freud, Sigmund, *Civilization and its Discontents*, tr. and ed. James Strachey. New York: W. W. Norton, 1962.
- , *The Complete Introductory Lectures on Psychoanalysis*, tr. and ed. James Strachey. New York: W. W. Norton, 1966. 196
- , *The Future of an Illusion*, tr. W. D. Robson-Scott. London: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1928.
- Fromm, Erich, *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1973.
- Gert, Bernard, *The Moral Rules: a new rational foundation for morality*. New York: Harper and Row, 1970.
- Gewirth, Alan, *Reason and Morality*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, vol. I: *Reason and the Rationalization of Society*, tr. Thomas McCarthy. Boston, Mass.: Beacon Press, 1984.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus, *Punishment and Responsibility; essays in the philosophy of law*. New York: Oxford University Press, 1968.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *The Phenomenology of Mind*, tr. with an introduction and notes by J. B. Baillie. London: Sonnenschein; New York: Macmillan, 1910.
- , *The Philosophy of History*. New York: colonial Press, 1900.
- , *Hegel's Philosophy of Right*, tr. with notes by T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press, 1942.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, tr. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper, 1962.
- Heller, Agnes, *Beyond Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- , *On Instinct*. The Netherlands: Van Gorcum Assen, 1979.
- , *The Power of Shame*. London: Routledge, 1985.
- Hirschman, Albert O., *The Passions and the Interests: political arguments for capitalism before its triumph*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.
- Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1970.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, tr. and ed. with an introduction by Lewis White Beck. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- , *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, tr. Thomas K. Abbott, with an introduction by Marvin Fox. New York: Liberal Arts Press, 1949.
- , *Foundations of the Metaphysics of Morals*, tr. Lewis White Beck, ed. Robert Paul Wolff. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969.
- Kierkegaard, Søren, *Either/Or*, tr. David F. Swenson and Lillian Marvin Swenson. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971.
- Kohlberg, Lawrence, 'From is to Ought', *The Philosophy of Moral Development: moral stages and the idea of justice*. San Francisco: Harper and

- Row, 1981.
- Lessing, Gotthold Ephraim. *Nathan the Wise; a dramatic poem in five acts*.
New York: Ungar, 1955.
- Lévi-Strauss, Claude, *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Luhmann, Niklas, *The Differentiation of Society*, tr. Stephen Holmes and Charles Larmore. New York: Columbia University Press, 1982.
- Lukács, Georg, *Die Eigenart des Ästhetischen* I, II. Neuwied: Luchterhand, 1963.
- , *Heidelberger Ästhetik*. Neuwied: Luchterhand, 1974.
- Lyotard, Jean François, *Le Differend*. Paris: Editions de Minuit, 1983.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: a study in moral theory*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984.
- Machiavelli, Niccolò, *Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua*. Padua: Antenore, 1982.
- , *The Prince*, tr. with an introduction by George Bull. Harmondsworth, Middx: Penguin, 1981.
- Mandeville, Bernard, *The Fable of the Bees*, ed. with an introduction by Phillip Harth. Harmondsworth, Middx: Penguin, 1970.
- Marx, Karl, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, ed. with an introduction by Dirk J. Struik, tr. Martin Mulligan. New York: International Publishers, 1964.
- Mead, George Herbert, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Basic Writings of Nietzsche*, tr. and ed., with commentaries, by Walter Kaufmann. New York: Modern Library, 1968.
- , *On the Genealogy of Morals*, tr. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1967.

- Nozick, Robert, *Philosophical Explanations*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1981.
- Pascal, Blaise, *Pensées; Notes on Religion and Other Subjects*, tr. John Warrington. London: Dent, 1973.
- Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo the Death Scene*, tr. F. J. Church, rev. with an introduction by Robert D. Cumming. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956.
- , *Gorgias*, tr. with notes by Terence Irwin. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1979.
- , *Phaedrus*, tr. with an introduction and commentary by R. Hackforth. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- , *Philebus and Epinomis* tr. with an introduction by A. E. Taylor. London and New York: Nelson, 1956.
- , *The Republic*, tr. Allan Bloom. New York: Basic Books, 1968.
- Sartre, Jean-Paul, *Critique of Dialectical Reason*, tr. Alan Sheridan-Smith, ed. Jonathan Ree. London: Verso, 1982.
- , *Men without Shadows (Les Morts sans Sépulture)*, in *Three Plays*, tr. Kitty Black. London: Hamish Hamilton, 1963.
- Schutz, Alfred, *The Phenomenology of the Social World*, tr. George Walsh and Frederick Lehnert. Evanston, Ill. : Northwestern University Press, 1967.
- Singer, M. , *Generalization in Ethics; an essay in the logic of ethics with the rudiments of a system of moral philosophy*. New York: Russell and Russell, 1971.
- 198 Spinoza, Benedictus de, *Ethics. Preceded by On the Improvement of the Understanding*, ed. with an introduction by James Gutmann. New York: Hafner, 1949.
- Strauss, Leo, *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago

Press, 1953.

Toulmin, Stephen Edelston, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

Weber, Max, *Economy and Society: an outline of interpretive sociology*. New York: Bedminster Press, 1968.

——, *Selected Works*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1976.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, tr. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1953.

——, *Zettel*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, Berkeley, Calif.: University of California Press, 1967.

主要术语译文对照表

(本表中页码为外文原书页码,即中译本边码)

- 199 anthropological reductionism 人类学的还原主义 2
- Apel, and 'communicative rationality', 阿佩尔 “交往理性” 132
- and determination 阿佩尔与决定性 55
- Arendt, Hannah, and evil 汉娜·阿伦特, 恶 166
- and the 'human condition' “人的境况” 17
- and just judgement 正义判断 128
- and morality 道德品行 61
- Aries, P. 阿里斯 11
- Aristotle 亚里士多德 34, 39, 50, 54, 73, 74, 148
- and ethics 伦理学 85
- and goodness 善 166
- and 'human nature' “人的本性” 14
- and just judgements 正义判断 118 - 119
- and moral philosophy 道德哲学 1
- and morally relevant thinking 道德相关性思维 135
- and phronesis 实践智慧 101
- and virtue-norms 美德规范 33

- asymmetric reciprocity 非对称互惠 39
- autonomy 自律 50 - 51
- absolute, 绝对的自律 60
- and kant's notion of moral goodness 自律与康德的道德善的概念 175
- moral 道德自律 52, 54, 60 - 66, 68, 91, 102, 143
- relative 相对的自律 60, 64
- and responsibility 自律与责任 68, 75
- Balzac, H. de, and 'collective crimes' 巴尔扎克, “集体犯罪” 79, 179
- courtesianism 交际主义 2
- Castoridis 卡斯托利亚蒂斯 7, 42
- Cato 加图 86
- causality: and judgement 因果性: 判断 84
- and Kantian freedom 康德的自由 88
- responsibility 责任 83
- cognitive surplus 认知剩余 36
- collective crimes, responsibility for 集体犯罪, 负责任 79 - 81
- competence 竞争力 35
- conduct, theory of 行为, ……的理论 11
- conscience: and goodness 良心, 善 178
- and modernity 现代性 147
- and moral authority 道德权威 102 - 103
- and moral autonomy 道德自律 103
- and practical reason 实践理性 47 - 48, 135
- as practical reason 作为实践理性 60, 103, 107 - 111, 124, 139, 147, 178
- in relation to the structural change of morals 与道德结构变迁的关系

- 8 - 9, 102
- and responsibility 责任 71
- and the right to pass judgement 进行判断的权利 124
- and traditionalism 传统主义 104
- as the ultimate arbiter in the judgement of conduct 作为行为判断的
终极决断者 107 - 110, 147
- see also practical reason 也见实践理性
- considerant 孔西得朗 89, 90
- cultural surplus 文化剩余 22, 27, 30, 36
- determination 决定性 51 - 55
- Dostoevsky, F. and evil 陀思妥耶夫斯基 172
- Durkheim, E. and general ethics 涂尔干, 一般伦理学 10 - 11
- dynamic justice, see justice 动态正义, 见正义
- Eichmann, A. 艾希曼 173
- Elias, N. 埃利亚斯 11
- Epicureanism 伊壁鸠鲁学说 12
- ethics: components of 伦理:……的成分 7
- as the condition of the world 作为世界的条件 31, 40
- general 一般的 5 页及之后, 10 - 11
- and the judging of consequences 结果的判断 94
- and progression 前进 43
- and traditional society 传统社会 148
- ethnocentrism 种族优越感 42, 126
- Euripides 欧里庇得斯 86, 147, 169
- evil 恶 76, 79, 81, 96, 111, 122, 128 - 130, 138
- different notions of 不同观点 167 - 173
- no generalized formula for 非一般化的公式 173 - 174
- and Nietzsche 尼采 166 - 167

- pluralization of 多元化 168
- and the sense of shame 羞愧感 100
- evil maxims 恶的准则(恶的格言) 77
- existential choice 存在的选择 158 - 164
- experience and the self 经验,自我 23 - 30
- feelings 感觉 25, 136, 138 - 144
- orientative 趋向性的 25, 102, 132
- reflective 反思的 25
- Fischkin, J. S. 费希肯 4
- forgiveness 宽恕 127 200
- Foucault, M. 福柯 11, 122, 164
- freedom 自由 51 - 52, 54 - 56
- and causality in Kant 康德的因果性 88
- moral 道德 60
- and practical reason 实践理性 163
- and responsibility 责任 83
- in traditional society 传统社会 146
- the universal value of, in modernity 普遍价值,在现代性中
156, 165
- Freud, S. 弗洛伊德 142, 174
- Fromm, E., and evil 弗洛姆,恶 167
- general ethics, see ethics 一般伦理学,见伦理学
- genetic a priori 先天遗传 19 - 21, 74
- Goethe, J. W. 歌德 3, 56, 66, 91, 162
- Goffman, E. 戈夫曼 153, 156
- good 善 134, 136 - 143
- and evil 恶 96 - 97, 167
- learning 学问 131 - 133

- goodness 善良 7-8, 176-180
 the formula of 公式 174
 moral 道德 175
- good person, the 好人 7, 174-180
 choice of oneself as 一个人的选择 161
 the existence of, as the fundamental question of modern philosophy
 存在, 作为现代哲学的基本问题 7-8
 and the 'human condition' 人的境况 17
 and moral autonomy 道德自律 63-66
 and the structure of morals 道德结构 44
 and value orientation 价值取向 35
- guilt 负疚感 87, 143
- Habermas, J. 哈贝马斯 156, 159, 164
 and 'communicative rationality' 交往理性 132
 and Kohlberg, L. 科尔伯格 4
- Hart, and responsibility 哈特, 责任 68, 122
- Hebbel, F. 赫贝尔 95
- Hegel, G. W. F. 黑格尔 2, 30, 37, 48, 56, 95-96, 102, 106, 150
- Heidegger, M. 海德格尔 17, 177
- Hirschmann, A. O. 赫斯曼 141
- historicity 历史性 16, 20, 24, 76
 the tension of 张力 21
- history, and human nature 历史性与人性 18
- 'human condition', the 人的境况 11, 26, 30, 43
 definition of 定义 20, 114
 and fear of death 对死亡的恐惧 177
 and the good person 好人 17, 177
 and human nature 人性 17

- tension as part of 作为……一部分的张力 22 - 23 页及之后
- human nature 人性 1 页及之后, 137, 141
- as a metaphor 作为某种隐喻 16
- and morals 道德 13 页及之后
- the ontological problem of 本体论问题 14 页及之后
- and society 社会 16
- theories of 理论 23 - 24
- Hume, D. 休谟
- and sentiments 情感 143
- Husserl, E. 胡塞尔 150
- Ibsen, H. 易卜生 77 - 78
- instinct regulation 本能规范 18 - 21, 26, 31, 43, 114
- judgement 判断 109, 115
- upon goodness 在善的基础上 7
- moral 道德
- see moral judgement 也见道德判断
- and the right to judge 判断的权利 123 - 130
- and virtue and vice (just) 美德及其恶(善) 114 - 130, 136
- justice 正义 144
- dynamic 动力 114, 120, 123, 126
- formal concept of 形式概念 40, 44 - 45, 114, 121
- maxim of 准则 40
- and moral philosophy 道德哲学 4
- and the right to pass judgement 进行判断的权利 124 - 126
- sense of, in a traditional society 感知, 在传统社会中 146
- static 静态的 40, 44, 72, 117, 120, 123 - 124
- just war, the 正义战争 92
- Kant, I. 康德 1, 2, 23, 43, 60 - 62, 94, 150, 174

- and goodness 善 167,175
- and moral autonomy 道德自律 64 - 65
- and moral responsibility 道德责任 75
- and the problem of judgement in moral consequences 道德后果中的判断问题 86 - 91
- Kierkegaard, S. 克尔凯郭尔 54,159 - 160,169
- Kohlberg, L. 科尔伯格 4 页及之后
- Language 语言 25,29
- Lessing, G. E. 莱辛 174
- Luhmann, N 卢曼 11,37,145,151,155,156
- Lukács, G. 卢卡奇 160 - 161,164
- Luther, M. 路德 76
- MacIntyre, A. 麦金太尔 4,74,164
- Machiavelli, N. 马基雅维利 149 - 150
- Mandeville, B. 曼德维尔 150
- Mann, Thomas 托马斯·曼 173
- Marx, K. 马克思 17
- meaning: and experience 意义:经验 29 - 30
- and norms and rules 规范与规则 31, 35 - 36
- and the self 自我 25
- and social regulation 社会规范 26
- and spheric division 区域划分 155
- memory 记忆 25
- metaethics: and moral philosophy 元伦理学:道德哲学 2
- and theories of 'freedom' and 'determination' 自由和决定性理论 54
- modernity: and the changed structure of morals 现代性:变化的道德结构 8 页及之后,109 - 110,112, 167,178

- and the development of philosophy 哲学发展 150
- the dialectic of 辩证法 107
- and dialectical reasoning 辩证理性 136
- and moral philosophy 道德哲学 3
- and new values and norms 新价值,新规范 140 - 144
- and practical reason(conscience) as the ultimate arbiter in the judgment of conduct 作为行为判断终极裁决者的实践理性(良心) 147
- and science 科学 170
- in the Soviet Union 苏联 157
- universal values of 普遍价值 156
- and value relativism 价值相对主义 86
- moral authority:and conscience 道德权威:良心 102 页及之后
- and legitimizing moral norms 使道德规范合法化 133
- invested in norms and rules 对规范和规则的关注 98 - 99
- moral autonomy 道德自律
- see autonomy 见自律
- moral choice 道德选择 50 - 51,59 - 60 ,112 - 113 201
- moral customs, and gender 道德习俗,性别 38 - 41
- moral evolutionism 道德进化论 12
- morality 道德 54,79
- and autonomy 自律 62 - 63
- definition of (and Sittlichkeit) (伦理)界定 48 - 49,63,102
- and 'free choice' theory “自由选择理论” 56 - 58
- and freedom 自由 52
- 'good' 善 174
- and justice 正义 114
- and moral maxims 道德准则、道德格言 170
- norms of 规范 164

- and practical reason 实践理性 100 - 102
- and responsibility 责任 76
- and the self 自我 52 - 53
- moral judgement 规范判断 82 - 85
- and legal judgement 法律判断 116
- and moral authority 道德权威 99
- from the standpoint of consequences 从后果的立场所做的判断规范
87
- moral maxims 道德准则 89 - 93, 97
- and evil 恶 170
- moral norms and rules, see norms and rules 道德规范和规则, 见规范和规则
- moral philosophy 道德哲学 48, 82 页及之后, 106, 131, 143, 178
- and deduction 推论 1
- the fundamental question of 基本问题 7
- and Habermas 哈贝马斯 4
- and metaethics 元伦理学 2
- modern and traditional 现代与传统 5 - 6
- and the nexus between morals and 'human nature' 道德与人性之间的
关联 13
- and the problem of consequences 后果问题 88, 94
- the three aspects of 三个方面 1 页及之后
- traditional 理性 1
- moral principles 道德原则 1 - 2
- morals 道德 3, 11, 42, 132
- the dilemma of 困境 90 - 93
- and human nature 人性 13 页及之后
- and the norms and rules of proper conduct 正当行为的规范和规则

- 46 - 47, 102 - 106
- the psychologizing of 心理化 143
- spheric division of 领域划分 148 - 153, 155
- the three aspects of a theory of 理论的三个方面 6 页及之后
- in traditional society 在传统社会中 145 - 148
- the two structural changes in 两种结构变迁 8 页及之后, 36 - 37, 48 - 49, 104, 106
- naturalistic fallacy, the 自然主义的谬误 2, 4
- Nietzsche, F. 尼采 111, 150
- and good and evil 善与恶 166, 168
- norms 规范 31 页及之后
- deduced from human nature 从人性中推出 2
- and moral philosophy 道德哲学 3
- shedding of, and evil 脱落, 恶魔 170
- and social and gender stratification 社会与性别层次 37 - 40
- traditional 传统 76, 79, 98, 101, 103, 137, 146
- transclusteral 跨群的 40 - 41
- see also norms and rules 见规范与规则
- norms and rules, abstract 规范与规则, 抽象 37, 39, 45 - 48, 51 - 52
- and conscience 良心 108
- with relation to universal norms 与普遍规范的关系 79
- norms and rules, concrete 规范与规则, 具体的 37, 39, 44 - 48, 51 - 52, 62, 167
- and moral action 道德行为 95, 96 - 97
- and moral authority 道德权威 99
- and practical reason 实践理性 100
- and responsibility 责任 69
- norms and rules, moral 规范与规则, 道德 1 - 2, 22, 54, 69, 78, 143 -

- 144, 145, 179
- abstract and concrete 抽象的与具体的 76
 - the changing content of 变化的内容 8-9
 - establishing the legitimacy of (validating) 确证合法性的建立 133-136, 139,
 - and dialectical reason 实践理性 136
 - and meaning 意义 31
 - and socialization 社会化 19
 - traditional society 意义, 传统社会 147-149
 - norms and rules, social 规范与规则, 社会 2
 - as carriers of moral authority 道德权威的承担者 98
 - as constituting human clusters 人群的构成 39-40, 72, 114
 - distinction between 区分 32-33, 37
 - hierarchy of 等级 34-35, 46, 51
 - general 一般的 40-41
 - imperative and optative 祈使的和祈愿的 33-35, 37, 72
 - and morality 道德品行 62-63
 - in the process of passing just judgement 进行正当判断的过程 115, 117-118, 121-123, 126-127
 - of proper conduct 恰当的行为 47-48, 147-149
 - and the 'sphere of objectivation -for -itself' 自为的对象化领域 36
 - spheric 领域 155
 - 'taken-for -granted' 理所当然的 86, 100
 - universality of 普遍性 41-43
 - nominalism 唯名论 104-105
 - philosophy, and historicity 哲学与历史性 24
 - modern, and Sittlichkeit, 现代, 伦理的 106
 - from the late Renaissance onward 从文艺复兴晚期开始 150

- see also moral philosophy 见道德哲学
- Plato 柏拉图 3, 65, 136
- and goodness 善 175 - 176
- and evil 恶 169 - 170
- positivism 实证主义 8
- practical reason 实践理性 105 - 106
- as conscience 良心 60, 103, 107, 109 - 113, 124, 139, 147, 178
- and goodness 善 178
- and inner spheric norms and rules 内心领域的规范和规则 161, 163 - 164
- the logic of 逻辑 110 - 113
- and modernity 现代性 147
- and morality 道德品行 100, 102
- as phronesis 实践智慧 101
- primary definition of 优先定义 131 - 132, 134, 139
- and the right to pass judgement 进行道德判断的权利 124
- as the sole arbiter in the judgement of conduct 作为行为判断的唯一仲裁者 107, 109 - 113, 147
- and theoretical reason 理论理性 135
- punishment, for infringing norms and rules 惩戒, 触犯规范和规则 33 - 35
- rationality, instrumental 工具理性 4
- rationality of reason, see reason 理智理性, 见理智
- reason 132 页及之后
- definition of 定义 132
- in morals 道德 48
- and practical reason 实践理性 132
- rationality of 理性 86

- see also practical reason 也见实践理性
- reflection 反思
- see self-reflection 也见自我反思
- relativism, ethical-cultural 相对主义, 伦理的 - 文化的 42
- religion, 宗教 148 - 149, 152, 155, 158, 164
- Renaissance, the, and moral action 复兴, 道德行为 95
- and nominalism 唯名论 105
- responsibility 责任 50, 67
- and conscience 良心 71
- 'enormous' 大量的 77 - 79, 81
- for Evil 为恶 81
- for Good 为善 79 - 80
- and imperatives 必然的 72
- main types of 主要类型 68 - 71, 76
- moral 道德 179 - 180
- and moral judgement 道德判断 82
- and morality 道德品行 76
- for personal action 个人行为 177
- 'world-historical' 世界 - 历史 80 - 81, 129 - 130
- rules 规则
- see norms and rules 见规范和规则
- Sade, Marquis de, and evil 萨德, 恶 172
- Sartre, J. -P. 萨特 64
- and the 'radicalization of evil' 恶的激进化 146
- Schuld 责任 67 - 71
- Schutz, A. 舒茨 67, 118
- Self, the; and autonomy 自我, 自主性 151
- increasing differentiation of 日益扩大的差异 52

- Lukács' image of 卢卡奇的想象 161 - 162
 and meaning 意义 25 - 27
 as self-awareness 自我意识 27
 and self-reflection 自我反思 27 - 29
 and shame 羞愧 99 - 100
 and theories of human nature 人性理论 23 页及之后
 theories of, as philosophical 理论, 哲学的 24
 Self -reflection 自我反思 27
 double-quality 双重性质 27 - 29
 and feelings 感觉 142
 and the logic of practical reason 实践理性的逻辑 110
 and moral authority 道德权威性 99
 and the self 自我 52 - 53
 and universal values 普遍价值 107
 Shakespeare, W. , 莎士比亚 39, 78, 98, 121
 shame 羞愧 8 - 9, 106, 139
 and conscience 良心 111 - 112
 and moral authority 道德权威 99 - 100, 102
 Singer, M. G. , and the problem of moral consequences 辛格, 道德后果问题 89, 91 页及之后
 Sittlichkeit 伦理 39
 definition of 定义 37 - 38, 48, 102
 and morality 道德品行 48, 63
 and traditionalism 传统论 104 - 105
 Sittlichkeit, the division of ; and the existential choice of goodness 伦理, 伦理的划分: 伦理与善的存在选择 158 - 164
 and 'good' morality “善的道德品行” 174
 and modern society 现代社会 149 - 158

- and the pluralism of everyday life 日常生活的多元性 164 - 165
- and traditional society 传统社会 145 - 149
- social a priori 先天社会 19 - 21, 25
- socialization 社会化 19 页及之后
- and the capacity to discriminate 分辨的能力 132
- and shame 羞愧 99 - 100
- social regulation 社会规范 18 - 22, 26, 31, 43, 112 - 114
- society: description of the concept of 社会: 概念描述 21
- and human nature 人性 16
- and socialization 社会化 19 - 20
- Socrates 苏格拉底 72, 103, 131, 136
- and the simile of the midwife 助产士的比喻 140
- speech-act theory 言语 - 行为理论 134
- 'sphere of objectivation-for -itself', the 自为的对象化领域 148, 150, 152, 154, 155
- description of 描述 36, 148
- 'sphere of objectivation -in -itself, the 自在的对象化领域 36, 38, 154
- description of 描述 32, 148
- 'sphere of objectivation -in -and -for -itself', the 自在自为的对象化领域 155
- Spinoza, B. de 斯宾诺莎 54, 61, 76, 141
- static justice, see justice 静态正义, 见正义
- stoicism 斯多葛主义 1, 12
- suffering, and virtue 苦难, 美德 30, 142
- taboos 禁忌 108
- Tacitus 塔西佗 42
- traditionalism 传统论 3, 104 - 105, 141, 145 - 148

- and the concept of evil 恶的概念 168 - 169
- and moral guidance 道德指导 102, 103
- and the norms and rules of proper conduct 恰当行为的规范和规则
147 - 148
- in the passing of judgement 在进行判断中 126
- universality, of norms and rules 规范和规则的普遍性 41 - 43, 46
- universals 普遍性 44 页及之后
- and the 'good person' 好人 44
- historical or relative empirical 历史的或相对的经验 46
- utilitarianism 功利主义 40
- value orientation 价值取向 44, 47, 112, 132, 137
- and the distinction between good and bad 善与恶之间的区分 32
- value relativism 价值相对主义 86 - 87
- values, abstract 价值, 抽象 46 - 48, 51, 52
- good 善 85 - 88, 94
- new, the emergence of 新的, 出现 104 - 105
- universal 普遍性 79, 105
- virtue, and feelings 美德, 感觉 30, 131, 142
- virtue-norms 美德规范 37, 46 - 48, 52, 76, 149
- and Aristotle 亚里士多德 101
- and responsibility 责任 73 - 74
- in traditional society 在传统社会中 146 - 147
- virtues 美德 3
- abstract 抽象的 45 - 46, 47,
- and Aristotle 亚里士多德 85 - 86
- the changing current of 变化的潮流 8
- new, the emergence of 新出现的 104 - 105
- and responsibility 责任 74 - 76

- superogatory 分外的、额外的 73
- in traditional society 在传统社会中 101, 146 - 147
- transclusteral 跨群的 40 - 41
- Voltaire 伏尔泰 170
- Wallenberg, R. 瓦伦堡 78
- Weber, Max: and choosing between spheres 马克思·韦伯:两个世界的选择 162 - 164
- and conscience 良心 109
- and the ethics of responsibility 责任伦理 77
- and everyday life as 'moral' 作为“道德”的日常生活 164
- and existential choice 存在选择 158 - 161
- and general ethics 一般伦理 10 - 11
- and the legitimacy of moral norms 道德规范的合法性 133
- and modernity 现代性 148
- and moral action 道德行为 95
- and spheric norms and rules 全面的规范和规则 158
- and universal norms 普遍规范 45
- and 'value spheres' 价值世界 148
- Wittgenstein, L. 维特根斯坦 24, 31, 55