



世纪前沿

Moral als Preis der Moderne

Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt

[德] 奥特弗利德·赫费 著

Otfried Höffe

邓安庆 朱更生 译

作为现代化之代价的道德

应用伦理学前沿问题研究

上海世纪出版集团



世纪集团

ISBN 7-5327-3726-8



9 787532 737260 >

定价：29.00 元

易文网：www.ewen.cc

作为现代化之代价的道德

应用伦理学前沿问题研究

[德] 奥特弗利德·赫费 著 邓安庆 朱更生 译

世纪出版集团 上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

作为现代化之代价的道德——应用伦理学前沿问题研究 / (德)赫费(Höffe, O.)著;

邓安庆,朱更生译. —上海:上海译文出版社

2005.10

(世纪人文系列丛书)

书名原文: Moral als Preis der Moderne

ISBN 7—5327—3726—8

I. 作... II. ①赫... ②邓... ③朱... III. 价值学

IV. B821

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 048449 号

图字: 09—2002—018 号

本书中文简体字专有出版权归本社独家所有,非经本社同意不得连载、摘编或复制
本书如有缺页、错装或坏损等严重质量问题,请向承印厂联系调换

责任编辑 戴虹

装帧设计 陆智昌

作为现代化之代价的道德

——应用伦理学前沿问题研究

[德]奥特弗利德·赫费 著

邓安庆 朱更生 译

出 版 世纪出版集团 上海译文出版社

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc www.yiwen.com.cn)

发 行 上海世纪出版集团发行中心

印 刷 商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开 本 635×965mm 1/16

印 张 19.5

插 页 4

字 数 256 000

版 次 2005 年 10 月第 1 版

印 次 2005 年 10 月第 1 次印刷

ISBN 7 - 5327 - 3726 - 8/B·206

定 价 29.00 元

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓教于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

中译本序

应用伦理学的概念与方法

从历史的时间顺序而言，“应用伦理学”是在20世纪70年代最先产生于美国而后流传到欧洲的一个新兴的实践哲学学科。所以，在人们的一般观念中、特别是在我国许多研究者的心目中，总是把美国的应用伦理学作为范本，以至于不承认英美之外还会有别的样式的“应用伦理学”。翻译界当然也受到这种误解的支配，使得不符合英美应用伦理学概念的德国传统的应用伦理学书目在我国译介得比较少，这又反过来进一步加深了上述误解。

实际上，就是在英美，他们也从来不把自己的研究范式和方法当作惟一的范例，相反他们是承认应用伦理学从一开始就具有多样发展态势的。对于这一点，我的同事吴新文博士合理地论述过：在整个欧美学术界，“时至今日也没有出现一个统一的应用伦理学的范式”，就像柏道(H. A. Bedau)所指出的那样：“没有某一种研究和论证风格被应用伦理学领域的哲学家们所共同采用。多样性是应用伦理学——包括其问题、目的、方法和结果——的一个标志”^[1]。之所以如此，除了受应用伦理学本身的属性和功能的决定外，还有一个不能忽视的事实就是，即使在美国，在应用伦理学兴起和确立的过程中，德裔美国教授也把德国哲学传统带给了应用伦理学。就是说，这些教授，即使身在美国，但他

[1] 参阅 Lawrence C. & Charlotte B. Becker (ed.), *Encyclopedia of Ethics*, Volume One, Garland Publishing Inc., New York, 1992. P. 49—50. 转引自吴新文的《应用伦理学的反思》，载于《复旦大学学报》，2003年，第1期。

们的学术风格完全还是德国式的。这方面的例子，我只指出汉斯·约纳斯(Hans Jonas, 1903—1993)就够了。他是战后移居到加拿大(1949)和美国(1995)的德国犹太哲学家，他于1963年出版的《生命体和自由——哲学的生物学文集》、尤其是1979年出版的《责任原理——技术文明的伦理学探索》成为应用伦理学的经典著作，但他完全保留着德国哲学的传统，他本人就是胡塞尔、海德格尔和布尔特曼的学生。如果按照美国模式来理解的话，《责任原理》无论如何不能算作是“应用伦理学”的著作。

为了消除误解，并把德国风格的应用伦理学范式介绍给国内学术界，我们翻译了现任德国蒂宾根大学政治哲学家、伦理学家赫费(Ot-fried Höffe, 1943—)教授的这本《作为现代化之代价的道德——应用伦理学前沿问题研究》。为了便于了解作者关于应用伦理学的基本思想和风格，我在这里先简要介绍一下现代德国学术界对于“应用”(an-gewandte)概念和应用伦理学的一些基本理解，然后再介绍作者在这部书中的基本思想和风格。

一、“应用”概念和应用伦理学的一些基本理解

1. 德国现代哲学对“应用”概念的理解

在应用伦理学作为一门新的学科诞生(20世纪70年代)之前，德国哲学界就对“应用”概念进行了重新阐发。最主要的思想成果，我们可以在加达默尔的《真理与方法》^[1](1960年)中看到。

“应用”问题最早出现在传统“诠释学”中，无论是文献诠释学，

[1] 在该书中文版的第394—438页，加达默尔都是在论述诠释学的“应用”概念，从这个概念来重新界定诠释学的基本问题。这不仅对于理解加达默尔为什么总是强调诠释学是一门实践哲学，而且对于理解一般的“应用”伦理学，都具有基础性的意义。

还是《圣经》诠释学或法律诠释学，它们都遇到了如何把理解经典文本的一般方法“应用”于当前的“实践”这一难题。诠释学家区分了“理解的技巧”、“解释的技巧”和“应用的技巧”三个独立的环节。德国新教的虔敬派信徒兰巴赫(J. J. Rambach)尤其突出“应用的技巧”在理解神圣的基督福音中的作用。到了浪漫主义诠释学这里，由于它发现“理解”和“解释”不是两个独立的环节(即先“理解”，然后将“理解”的意义“附加地”“解释”出来)，而是内在统一的(理解总是在解释，而解释是理解的直接表现形式)，于是，“应用”的问题就成为多余的了。但是，对于文献诠释学、神学诠释学和法律诠释学而言，如果排除了“应用”的问题，仅仅限于对文献作一种理论的、历史的理解，将是无意义的。因为，一个法律条文之被理解，其意义就是说它能“应用”在某个具体的法律判决中，而一个宗教布道能被理解，就是说它能对某人发挥其具体的拯救作用。因此，“应用”不仅不是理解的一个多余的环节，相反，却是理解的核心。这样说来，浪漫派的历史诠释与这些古老的诠释学的分歧究竟说明了一个什么问题呢？在加达默尔看来，关键就在于他们对“应用”概念的误解。

这种误解表现在，他们都把“应用”看作是对某一意义理解之后的附加性运用。这种误解的根源是近代以来的“理论和实践”(知和行)之间的二元论。人们以为理论和实践的关系是首先获得一种纯理论的知识，或者从这种知识中制定出一个普遍有效的行为原则，然后将这种普遍知识或原理应用于一个特殊情况中产生实践的效果。但是对于这种二元论哲学的错误，在德国从费希特和谢林开始，就一直在力图克服它。到了现代，特别是到了加达默尔时代，经历了现象学和实存论哲学的训练，二元论基本上就不再是一个有效的哲学范式了。所以，加达默尔认为，这种以“理论”与“实践”，“原理”与“具体情景”的分离和脱节为前提的“应用”，最多是一种“挪用”。将一个已有的“东西”搬到另一个东西上。这样的“挪用”是一种机械的操作过程，是 *techne*，即技艺，这属于亚里士多德的“创制的学问”，而不属于

“实践的学问”，它是一种工程师的应用模式。而对于人文学的理解而言，“应用”从来不是这样的。我们之所以试图去理解某个文本，其前提就是说我们对于它尚“不理解”或有误解，那么，我们该如何去理解它呢？加达默尔说，我们只有把一个抽象的文本放在我们所处的一个特定的问题视野中，让它具体化，这样才能达到对它的理解。

这种“应用”概念的实质，是在一种处境化的“问题”中寻求对问题本身的理解方式。在这种方式中，“应用”不仅不是在“理解”和“解释”之后附加的一个衍生的环节，而是规定理解和解释得以可能的首要环节，它们三者是内在统一的、没有时间性先后的一个意义自身的“生成事件”。所以，加达默尔诠释学最主要的革命性的成果就是应用伦理学的“应用”概念。不理解他的“应用”概念，就根本无法进入他的诠释学。

2. 伦理学的“应用”概念

尽管没有足够的资料证明，应用伦理学的“应用”概念是取自加达默尔的诠释学，但是，我们完全有理由说，只有加达默尔重新阐释的这个“应用”概念，才是符合“应用伦理学”特征的概念。

首先，从起源上说，应用伦理学不是单独发展了传统伦理学中“原理”之后的“应用”这一部分，而是起源于现实生活中无法“应用”传统伦理学的原则来加以理解和解决的问题领域，换言之，是起源于现有的原则在同一问题上的相互冲突、以至相悖而使现实实际上无原则的问题领域。加达默尔作为实践哲学的诠释学，在时间上稍早于应用伦理学，但就其学说对欧美哲学界的实际影响以及加达默尔所关注的问题本身而言，和应用伦理学的兴起是“同时的”，这两种“应用”概念的一致完全是符合逻辑的。70年代后，西方真正进入到“后工业社会”，不仅像越南战争问题引发了广泛的伦理争论，特别是关于核武器的研制对整个地球的威胁性，经济的全面进步引发的能源危机问题，环境污染对人类惟一可生存的地球的破坏问题，性革命所导致的一系列家庭和社

会问题，医学的不断进步对人的自然生命的处置问题，科学对人类的控制和对人类的威胁问题等，都是无法直接应用传统伦理的一些所谓“普遍原则”来加以解决的。因此可以说，正是“无原理”可“应用”才导致了“应用”伦理学的产生。如果我们再把它理解为“原理”（或“原则”）“应用”的伦理学，就完全是本末倒置了。

其次，就应用伦理学实际的特色来看，正因为它“无原理”可“应用”，所以才把在具体的问题处境中如何从道德悖论中作出合理的决断，或寻求“共识”作为应用伦理学的一个核心问题。如同哈贝马斯所说，如果在寻求共识的商谈中，有人总是带着自己的固有“原则”，而不能为他的“原则”提供有效的认知内容，那么，商谈就无从谈起。这就像我们无法跟一个说“我只遵循我的良知”的人商谈什么一样。应用伦理学的讨论着重考察的是，你对有争议的问题提出某种规范性要求的理由根据是什么，你要拿出来供大家商谈，而不是摆出你的固有原则。所以，哈贝马斯说，如果“没有一个特定的社会组织的生活世界的视野，没有特定处境中的行为冲突，在此处境中参与者把一个有争议的和有社会内容的共识性规则作为其任务来考察，要进行一场实际对话就是无聊的”^[1]。在这个注重论证程序的商谈对话中，“共识”只是一个可期望达成、或许永远无法达成的“结果”，但具体的“问题视野”才是应用伦理学最主要的前提条件。借用赫费教授对亚里士多德技术知识的阐释，“技术为这样的一种知识：它为了可能的应用而研究基础”^[2]，我们可以把应用伦理学称作这样的伦理学：**它在具体的问题处境中研究决断的一般程序和可能达成共识的有效规范。**

再次，就德国应用伦理学家对应用概念的实际规定来看，也是与我们所分析的特征一致的。著名的应用伦理学家巴耶尔茨明确提到了加

[1] J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, erste Auflage 1983, S. 113.

[2] Otfried Höffe, *Moral als Preis der Moderne, Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993, S40.

达默尔对通常应用概念的批评和他把应用问题作为其诠释学核心的思想，与麦金太尔、琼森、图尔敏等人一起，构成了批判传统的原理伦理学的一方力量^[1]，因此，他自己把应用伦理学定义为“问题定向的道德哲学”，“应用的概念从一开始就被局限在决疑论的(kasuistische)应用上”^[2]。伊尔刚更是从加达默尔作为实践哲学的诠释学视野出发来规定“应用”概念，明确地说：“实践的伦理学，在德语范围内最好是以应用的(angewandte)和定位于应用的(anwendungsorientierte)伦理学来翻译，它涉及的是在一个具体处境中寻求一些正确的伦理决断”^[3]。所以，有多少个具体处境或领域出现了紧迫的、有待决疑的伦理问题，就有多少种“应用的伦理学”，在具体伦理问题的决疑、诊断中寻求治疗的方法或决断，成为应用伦理学的根本特征。

3. 应用伦理学与传统伦理学的区别究竟何在？

有人会问，应用伦理学从问题出发，难道传统伦理学就不是从问题出发吗？应用伦理学也在寻求有可能达成共识的一些诊断或决断，而这个共识和决断一旦形成，也就随之可以形成行动的一般原则了，而传统伦理学不也是为了寻求这个原则吗？两者究竟是一种什么关系呢？

我们以康德为例来说明传统伦理学。它的确包含两大部分，一部分是关于行为的先天有效的普遍原理的研究，一部分是关于这一原理对于经验人性的应用研究；前一部分的内容主要表现在《道德形而上学基础》和《实践理性批判》中，后一部分主要表现在《道德形而上学》和《单纯理性限度内的宗教》中^[4]。但是，无论是就问题，还是就原理，

[1] Kurt Bayertz (Hg.), *Praktische Philosophie, Grundorientierungen angewandter Ethik*, rowohlts enzyklopaedie, Hamburg, 1991, S14f.

[2] 同上, S20.

[3] Bernhard Irrgang, *Praktische Ethik aus hermeneutischer Sicht*, Ferdinand Schoeingh, Paderborn. Muenchen. Wien. Zuerich, 1988, Vorwort.

[4] 参阅 M·佛尔施纳的 *Reine Morallehre und Anthropologie—Kritische Ueberlegungen zum Begriff eines a priori gueltigen allgemeinen praktische Gesetzes bei Kant*, 中文拙译载于《世界哲学》，2005年，第1期，第79—89页。

还是就研究的方法，康德的这种伦理学都是与应用伦理学完全不同的。

首先，就“问题”而言，传统伦理学的“问题”是最一般、最根本的哲学问题，如苏格拉底的问题是“好的生活如何可能？”，康德的问题是“我该做什么？”，这样的问题是立足于个体的生存来设问的，在很大程度上我们只有把它看作是我们的“私人”问题，对于我们才是一个有意义的“伦理实践”的问题，否则，它仅仅是个理论问题或知识问题。而应用伦理学的问题，每一个都不是“个体性”的“私人”问题，像环境问题，克隆人问题等等，都是事关人类整体的生存问题。传统伦理学的问题作为最根本的、最一般的哲学问题，是经过纯粹理论的抽象，把在每个个体具体的生活处境中的活生生的感性内容去掉之后，才成为最普遍的问题的。而应用伦理学的问题，不经任何抽象，就是活生生的摆在我们每个人面前的最紧迫的问题。它不是最一般、最根本的，而是最现实的、最紧迫的问题。

其次，就“应用”而言，传统伦理学的“应用”是先验原理确定之后，再把它“应用”到自身设定的经验领域，如康德伦理学，道德的先验原理是依据他的“先验人学”（即本体界的有意志自由的理性主体）而确立的，确立之后把它“应用”到相对应的“经验人生”，即“经验的人学”。而“应用”伦理学的思考背景恰恰在于，现代化之后，我们生活在其中的共同的道德传统的有效性基础统统丧失了，首先是神义论提供的基础原理失去了效用，接着是理性形而上学提供的基础原理一再地失效，我们所处的就是这样一个后形而上学时代的无原则、无根据的处境，我们如何可能既不依赖宗教的权威，也不依赖一再失效的本体论证明，而能在我们日常的交往实践中重新获得道德规范的有效基础。这就是从对问题的诊断出发经过论证讨论而形成有效的治疗方法的应用伦理学的基本路径。

再次，就“原理”而言，应用伦理学要求参与讨论的人先放下固有的原理，不拿任何固有的原理来应用，而是要求当你对我们共同面对的问题作出你的诊断或决断时，提供你这样诊断或决断的理由来供大家讨

论。参与讨论的人不是看你是否提供了最终有效的论证，而是看你提供的理由是否能够有效地支持你的诊断或决断。像在克隆人的问题上，任何像传统伦理学那样试图为人的尊严和价值作出最终证明的原理都是不起作用的，因为无论你是赞成还是反对，你都可以依据人格尊严的原理提出一套大道理，但对于目前的行动决断无济于事。所以，关键是要对你的诊断或决断给出有效的理论根据，看它能否获得主体间的认可。这样一来，就可看出，传统的伦理学是就某一个“原理”本身进行先验的构成，而应用伦理学则是对众多问题的“诊断”进行经验性的讨论；传统的原理要求具有逻辑上的“自洽性”，要“最终”有效，提供终极证明，而应用伦理学不需要任何最终的证明，而是一种论证的程序性的商讨，它的主要任务不是形成“原理”而是就众多的“诊断”中进行“权衡”和“决疑”，对悖论式的问题本身作出系统的反思，然后找到解决问题的基本途径。

二、赫费在本书中的“应用伦理学”思想和风格

有人可能会感到奇怪，在本书中，赫费教授自始至终都没有探讨过“应用”概念，也很少提到“应用伦理学”，而只是就科学、技术和环境的伦理问题进行描述和分析，但这恰恰就是我们所说的应用伦理学的特色。因为对这些“问题”的探讨，已经超出了“应用伦理学”的范围，只能作为应用伦理学的“元”问题。而应用伦理学只关注“应用”领域本身的“问题”。本书涉及的“应用”领域，是“科学”、“技术”和“环境”，但相关的反思显然大大超出了这个限度，涉及对动物保护的伦理原则的反思、康德与伦理学的幸福主义、在何种程度上能够超出康德为幸福主义平反，涉及到人类中心论和反人类中心论的决断，以及在当代价值多元化格局中如何恢复我们的判断力等等基础性的理论问题。所以，赫费的这种应用伦理学，就是在具体“应用”的问题处境中探讨基础

问题。作者这样说：“相关的讨论都将从一个生活世界的语境中引申出来。所以，科学伦理学反对从诸多原则的争论中选取一种特定的方式，反对奠定最终基础的尝试(Letztbegründungsversuche)，这种尝试作为一种单纯学术争论，将助长一种新的经院哲学。科学伦理学不是这种经院哲学，而是更新一种现实的实践哲学纲领。同时，它也批评一些较新的反理论倾向，尽管只是间接的。哲学伦理学不要像在倍尔纳德·威廉姆斯那里^[1]那样，被限制在那么狭窄的界限内”^[2]。这就是作者对于应用伦理学的一般态度。

在作者看来，“科学”、“技术”和“环境”这三个方面不是孤立的，而是由“科学”衍生而来的，所以，他把后两者的问题也看作是可以笼统地归结为“科学伦理学”的问题域中的问题一起来加以分析。而所有这三方面的问题的根源，在于科学在现代实践中的合法性危机。作为一门科学伦理学的主要任务，不在于相反地为克服这一危机寻求科学合法性的最终证明，而在于面对这种危机，看我们能作出何种诊断：“伦理学因而可以放弃预言姿态，取而代之的是，首先寻求更准确的诊断，然后寻求治疗的原则”^[3]。这就是赫费应用伦理学的思想风格。

为此，首先是描述这种危机。在讨论的开始“充斥着[对科学]抱怨声”，我们从这种描述中可以感受到科学合法性危机的深刻性。

接着，要摆出科学伦理学所面临的“理论”问题，这个问题以“悖论”的形式表现出来了。悖论的一方是抱怨科学越来越“缺德”，在道德上“堕落”了，而另一方是马夸德和卢曼对“科学缺德”这一指控的辩护。在他们看来，辩护的目的，不只是以宣告科学无罪而结束，而是要在根本上停止这一诉讼。因为在马夸德看来，说科学缺德(Defizit an Moral)这简直不能算是科学的罪过，相反却是繁荣科学的前

[1] 参阅 B. Williams, *Ethics and the the Limits of Philosophy*, Lodon: Fontana, 1985.

[2] 《作为现代化之代价的道德》，德文原版第 16 页。

[3] 同上书，第 103 页。

提，因为科学的职责是提供客观的知识，而与道德无关。卢曼则断言：即使科学真有罪过的话，那么所谓的罪魁祸首也不是科学，因为科学本身根本没有犯罪能力。

科学伦理学就是来分析和反思这一悖论式的问题。在赫费之前的科学伦理学尽管不同意上面的“辩护”，但还是认为它是重要的，因为它引出了我们分析这个悖论的一种新的视角，这就是重新审视这一悖论。我们不可以直接问：科学的行为是足够道德的吗？而是要问：以道德的眼光审视科学是合理的吗？这一问题的“视角”就为我们跳出“道德化或非道德化”的两难选择提供了可能的出路。如果不跳出这一悖论，那就连现代责任的踪影也找不到。

从这一新的视角出发，作者看出，无论是说科学在道德上的堕落，还是说科学的道德化都“迎合了简单解释的倾向，虽然附和者的人数增加了，但实际存在的复杂性被简化了”，都“证明不了自己是合理的诊断”。那么，作者作出的“合理”诊断是什么呢？

要理解科学不断增长的正当性压力，就要研究更基本的科学在历史发展进程中的结构型变化，尤其是现代科学相对于古代科学的结构型变化。从这种根本性的结构变化中，我们可以看出，科学既不是对道德冷淡的亚系统，也不能从主观的方面推测科学家的良知在不断丧失。不是科学家本质上变得更坏了，而是对科学的正当性审查更为严格了。不是科学越来越失去良知，而是对科学道德的要求更高了。既不是科学本质上不道德，也不是科学变成了道德中立，而是现代科学可能存在着更多的道德空白，甚至更易生道德病(moralanfälliger)。所以，不是说科学在道德上的过错增加了，而是发生过错的可能性增加了。总之一句话：道德作为现代化的代价。

这一决断是否真的合理呢？作者必须自己给出它的根据，即这一判断的“认知内容”。为此，作者详细分析了古今科学多方面的结构转变。古代的科学以亚里士多德为代表，现代的科学以培根为代表。

亚里士多德认为，所有的人追求知识都是出于“本性”，而非任何

一种外在的目的或兴趣。所以，在他那里，科学的正当性在于它满足了人类本性的内在的求知欲，而与任何外在的功能或手段无关。尽管亚里士多德也认为，科学严格地区别于技术，但与现代人的看法完全不同。现代人认为技术是“应用”研究，而科学是基础研究，作为基础研究的科学的正当性就要以它的可应用性(效用)来证明，但是在亚里士多德那里，技术也和科学一样是研究共性意义上的基础，即，它为了可能的应用而研究基础。因此，现今称之为基础研究的東西，在亚里士多德看来就几乎都是技术。从这样的一种结构性变化就可以看出，科学在古代是不会出现道德问题的，因为它只与研究者的求知本性是否满足有关，而与他人的利益无关，它也不要求任何意义上的对外在世界的“改造”；但现代科学，无论是技术的应用研究，还是科学的基础研究，都与各种各样的利益发生关联。它们不仅直接或间接、显白或隐晦地追求着外在的功利，而且都宣称它们要“改造”世界！所有的问题都出现在这里。

培根是现代科学观念发生这一根本倒转的发轫者，作者在整个第四章就是提供这一证据。培根并不像亚里士多德那样自身是个科学家，他对于科学，尽管爱好，但是个真正的门外汉，但他的思想观念却完全使科学从单纯的内在求知欲变成了一种全社会的功利化行动。他的那句著名的经常被引用的格言 *tantum possumus quantum scimus*（《新工具》，1，箴言，3），“知识就是力量”，是科学现代性的根本动力。作者由此一共分析出现代化的12个动力，而其核心就是：“科学追求对自然的控制，并因此变成至少是潜在的技术。知识事实上是力量或者权力”。这种权力只要一放开，就会变成一种无限的贪欲。只要社会对一项研究有一个总的授权(*Generalermächtigung*)，“实验者的行事无异于创世时的上帝，当然这同时就是人的模型(*modo humano*)，无论他做什么，都显得无限正确”^[1]。这样，科学研究就会出现在古代根本不会

[1] 《作为现代化之代价的道德》，德文版，第61页。

有的无法预知、也无法控制的各种可能的后果和附带后果，所以道德上的可错性无限增多了。而且，现代的科学活动不仅是单个科学家的事业，同时也是社会的、政治的事业，它不仅涉及参与研究的科学家本人，而且涉及允许这项研究的政府、资助这项研究的赞助商、购买这项专利的企业家等等，他们事实上都与科研可能造成的后果和附带后果有关。但是，如若要追究责任的话，却没有谁能成为这一责任的主体，这就是现今科学伦理学的根本困境。

随后，作者还以基因技术的研究为例，进一步为自己的这一诊断提供认知内容。基因工程完全体现了现代科技的结构变化，这种变化是古代科学根本无法想象的。伽利略做落体实验的那块石头，他能把它再放回到原地，试验的结果完全是“思想试验”的一个现实的验证程序，结果是在期待之中的，因此，根本没有任何不可预知的后果。但是，在核试验中，已被释放出来的放射性物质就无法让它“再收回来”，释放出来的放射性物质，能产生出什么后果和附带后果，也是原先的科学家无法预知和防范的。在基因研究这里更是如此，近代早期的一些框架条件更广泛地被打破了，它是以生命的基石做实验，实验的结果在实验室之外的世界上几乎无法被评估，试验结果明显地是有害的，而且对于基因改造，即使是从事研究的科学家，也存在着许许多多他根本无知的方面。人们完全有理由相信，这是有可能带来灾难性的后果的研究。

从作者提供的这些“证据”来看，人们可以相信，作者对科学伦理的悖论问题的诊断是合理的。那么，有了“合理的”诊断，能随之开出什么“妙方”来加以诊治呢？

作者在这里提出了建立“风险伦理学”的构想。在第三编，提出了“恢复判断力”的任务，如此等等，都可以看出作者在本书中的建设性思想风格，显示出了一个著名的德国哲学家应有的思想力度和深度。

赫费教授是当代德国最多产的哲学家之一，代表了德国实践哲学发展的一个新的方向。他在中国出版的第一本代表作是《政治的正义

性——法和国家的批判哲学之基础》(庞学铨、李张林译,上海译文出版社,1998年),这本《作为现代化之代价的道德》是又一部在中国出版的著作,即将在上海译文出版社出版的还有他的《全球化时代的民主》,即将在台湾出版的还有一部他的新著《康德的纯粹理性批判——现代哲学的基石》(由他的博士张鼎国教授翻译),随着这些著作的中文版面市,赫费教授的思想必将全面地参与到汉语学术的语境中来,为我们提供必要的思想养料。他的丰富的伦理学著述,如《实践哲学——亚里士多德模式》(1971)、《人性的策略——论公共决策程序的伦理学》(1975)、《伦理学和政治学——实践哲学的基本模型和基本问题》(1979)、《功利主义伦理学导论》(1975)、《论罗尔斯的〈正义论〉》(1977)、《没有自然主义谬误的自然法》(1980)、《伦理—政治的对话》(1981)等等,依然是我们学习研究的课题。

邓安庆

2005年春于上海长逸寓所

目录

中译本序 应用伦理学的概念与方法/1

第一章 现代性构架中的科学伦理学/1

第一编 现代化的动力

第二章 责任概念/12

2.1 负担/12

2.2 推卸责任的尝试/14

2.3 承担责任的方式/20

第三章 作为对照：亚里士多德/25

3.1 纯粹的求知欲/25

3.2 科学自由度的提高/30

3.3 不关道德的道德/35

第四章 培根或者矛盾的现代化/40

4.1 智力的解放/42

4.2 “折磨自然”/48

4.3 人道取代自由/52

4.4 巨大的乌托邦/58

第五章 以基因研究为例/62

5.1 风险—伦理学/63

5.2 理论和实践：一种颠倒/69

5.3 畏惧的特权？/74

第六章 道德作为代价/81

第二编 建造家园

第七章 一种新的自然哲学/90

作为现代化之代价的道德

7.1 自然的七张面孔/91

7.2 忍受的压力/95

第八章 建造家园与技术/102

8.1 自我保存与提高权力/102

8.2 自然的主宰/107

8.3 结构性非道德/111

8.4 反抗上帝? /115

第九章 为幸福论伦理学平反/119

9.1 困境/120

9.2 幻想/122

9.3 受排斥的德性/128

第十章 全球生态伦理的基石/132

10.1 万能的幻想和过多的恐惧/132

10.2 反对傲慢:生态的镇静/135

10.3 反对贪婪:审慎/139

10.4 出于自我利益的自我损害? /145

第十一章 生态的正义/150

11.1 转向命令式的道德/150

11.2 题外话:就政治正义而言的一种生态利益/153

11.3 对后代的正义/155

11.4 两个小乌托邦/164

第十二章 告别人类中心论的思想? /170

12.1 “你们要让地球臣服” /171

12.2 人道化的与人性的人类中心论/177

12.3 道德庄园/180

12.4 功利主义取代康德? /185

12.5 一段后话/188

第十三章 对动物的公正/189

13.1 物或人/189

13.2 忍受痛苦能力的原则/192

13.3 同情还是公正/194

13.4 动物关系的转变/198

13.5 动物实验的例证/202

第三编 道德理性只在黄昏时才起飞吗?

第十四章 一种新的能力/212

14.1 一门伦理学何时是批判性的? /212

14.2 取代对它的畏惧(海德格尔)? /216

14.3 新的跨学科性/223

14.4 论辩性的法律伦理学/225

第十五章 恢复判断力的应有地位/227

15.1 消解强权: 马基雅弗利和康德/227

15.2 一种道德精神/233

15.3 原则的冲突/238

15.4 无能为力的专家/243

第十六章 为了一种及时性的法律文化 /245

16.1 原则上太晚吗? /245

16.2 悲剧的样板/247

16.3 惊恐和同情/252

第十七章 作为回顾: 关于科学和责任的十个命题/256

文献索引/262

人名索引/275

译后记/280

第一章

现代性构架中的科学伦理学

科学伦理学在此期间因持续的繁荣而令人兴奋，但在其背后却具有不良后果：论题的高度分化使得这场大讨论越来越琐碎。创办自己的专业杂志和研究中心，使得科学伦理学大讨论脱离了实际生活〔领域〕，即讨论失去了对象，尤其是使哲学的首要问题和基本问题(Vor- und Grundfragen)变得无足轻重。本书试图承担这类不良后果，使这个不可避免的结果变得专业化。人们可以毫无疑问地说，科学伦理学所指的是自然科学—技术—环境三位一体的伦理学，它一方面具有许多特征，另一方面也是一个多学科的行为。不同的论题和方法应该从它们的事实联系中加以审视，并且整合到跨学科的哲学讨论中去，而不是相互无关地拼凑在一起。

1. 早期科学伦理学就笼罩在一片抱怨声中，至少它面对着的是正当性的压力。自然科学连同有其烙印的文明遭到控诉。在此期间，知名人士的评论以新的策略为科学进行了辩护。传统的辩护人突出的是人道成就：福利、更长的预期寿命以及多方面的轻松化，不只是工作上的。而且，对于合理的反对意见，诸如〔科学带来〕的许多风险，有些甚至成为威胁性的东西，〔他们〕则以效益—成本—结余(Nutzen-Kosten-Bilanz)来回答，并声称，效益总还是超过损失的。还认为，打下科学烙印的文明最后带来的是更高的生活品质。诸如此类的辩护虽然宣判科学无罪，但首先还是混入抱怨声中。新的辩护策略认为，以道德眼光看待科学，因而控诉科学，根本就是不恰当的。这种策略所

具有的地位和分量是对科学伦理的怀疑。

- 10 在这种处境中，一门根本的哲学接受了传统的任务，与怀疑论的反对意见对抗，而不是继续直接进行专门化的讨论。怀疑论受到一种现代理论的支持，这种理论部分由马克斯·韦伯，部分由卡尔·施密特，但实际上此前很长时间就由罗伯特·霍克所代表，这种论点到处限制伦理学的权力，主张道德的中立化(Neutralisierung)。所以，与科学伦理学的怀疑论相抗争导致了关于现代性工程的争论，并由此产生了这一研究的一个主导问题：在科学伦理学这里，如中立化论点所愿，事实上探究的是向前现代的回落吗？

科学伦理学的怀疑论至少出现了两个变体。一个变体借助于科学实用主义的论证使道德中立化，它涉及“好奇心作为科学的推动力或者作为减轻不可错的责任(Unfehlbarkeitspflicht)”(马夸德, 1984)。科学确实需要好奇心，并且不是在有不可错的责任的地方，而是在有权利“可错”的地方，科学发展得比较好，这确实是对的。所以，的确有某种程度上的道德中立化。科学研究自由的基本权利取消了任何与占统治地位的宗教的和政治的观念相一致的强制。尽管如此，道德中立化的理论最多只能证明自己是半吊子真理。

按照另一个变体，即社会理论的和系统论的变体，科学和道德是不相容的。卢曼(1984)说，因为道德是非特殊功能的规范，它不能为一个在近代特殊化了的功能领域负责。像其他的变成自主性的亚系统：经济、法律、政治和艺术一样，科学这一亚系统也从属于一个功能特殊的自我调节甚至自动调节。

- 无论是马夸德还是卢曼，在他们看来，控告科学的过程不只是以无罪开释结束，而是早已结束于停止诉讼。马夸德有些过火地说，所谓[科学在]道德上的缺陷(Defizit an Moral)不仅不是犯罪，而且简直是繁荣科学的前提。卢曼断言：即使[科学]真有罪过的话，那么所谓的罪魁祸首(Delinquent)，在道德缺陷的概念中，根本没有犯罪能力，因为它变得自主了。尽管科学伦理学不同意这种观点，但它还是认为
- 11

这是重要的，使得它能开启一个新的、更基本的过程。这个新过程的问题不可直接问：科学的行为是足够道德的吗？而是问：以道德的眼光审视科学是合理的吗？如果我们把不合理的道德眼光、也就是其脱离实际的存在，称作“道德化”，而把对任何这类存在的反对称为“非道德化”，在传统的过程中它所涉及的问题“或者是道德的，或者是非道德的”，而新的过程探究的是“道德化或非道德化”的二难选择。

2. 如果以道德的眼光审视科学被证明为合理的，接着提出的就是这个问题：为什么那些“总的说来”一再正当的东西，只是近来才有如此重要的意义？那时的一个著名的生物化学家查尔加夫(1989, 361)相信，道德有两个基本力量，良知(Gewissen)和同情别人的能力(Empathie mit anderen)，在先前时期的自然研究者身上是有生命力的，但现今已消失了。一个遵循启蒙传统的道德学家，当他以进步的范畴思考时，也这样说过。不过，乐观主义突然变成了悲观主义。道德学家相信道德过失在增长。

要对此作出判断，不需要科学史的专门知识。小学的知识就已说明：即使伟大的科学家也在供职，如今这不再被视为完全没有问题之事。曾经服过兵役的并非小人物，而是大人物达芬奇行使过要塞哨兵一职，其上司叫切萨雷·博尔吉亚。第二个证据是：阿基米德^[1]为他祖祖辈辈生活的城市设计攻防机具，当然只是为了保卫这个城市。第三个证据是：无论过去还是现在被禁止的东西，科学都许可了，为了获得解剖对象，尸体[也]被盗。尤其是，有人从事活体解剖(Vivisektionen)，这使人们失去了同情的能力，查尔加夫只是现今才感到惋惜。

关于道德堕落的说法迎合了简单解释的倾向，虽然附和者的人数增加了，但实际存在的复杂性被简化了。偏爱反面的勇士和道德上的愤慨，也属于这种简单化。但证明不了自己是“合理的诊断”。那么这种不断增长的正当性压力有何权利存在呢？因为主体不是本质上已经

[1] 阿基米德(Archimedes), 古希腊的数学家。——译者

变得更坏了，显然〔是由于〕正当性审查更为严格了。不是由于越来越失去良知，而是道德的要求更高。

与这些论题一样，这种相反的论题也有一些证据。事实上，有时是一些标准，有时是这些标准的应用变得更严格了。但通常我们作判断是按照那些早已知名的、而且在很大程度上认可了的原理。〔下面的例子〕只是为了做点引导：医学实验遵循的那些原理，古人就已说出了，在拉丁语中有此文字记载：我的病人的健康是最高的考量(*salus aegroti suprema lex*)与毫不损害(*nil nocere*)。拉丁语所接受的又是古希腊的模式。同样，知情同意(*aufgeklärte Zustimmung*)原则很少是新的东西，这一原则来自自决权。甚至在像动物实验这样针锋相对的主题里，我们也能以普遍认同的基本原则来证明。

这种情况是相互矛盾的：尽管人们更多地从道德的角度数落科学家的不是，而他们大体上既没有表现出失去良知，被应用的标准似乎也不是更严格。所以，主导性的反题——道德化或非道德化——第二次悬而不决。我们既不认为科学是对道德冷淡的亚系统，也不从主观的方面推测良知在不断丧失。我们终于既放弃——我只限于在很大程度上——道德上更苛求的一些标准，也放弃对这些标准的严格应用，我们考虑的不是这些，而是变革，是现代化的动力，这绝不是全部，但涉及一个重要部分，即道德的目光通过行动本身(*ipso facto*)来〔关注〕：行为的特征。按照这种假设，科学既非本质上不道德，也非变成道德中立，但可能存在更多的道德空白(*moraloffener*)，甚至更易生道德病(*moralanfälliger*)。首先增多的不是过错，而是发生过错的可能性。显著增长的不是良知的缺失，而是道德的可错性(*Fehlbarkeit*)。一句话：道德作为现代代价。

13 可错性的增长有其量的方面。在此期间，更多的研究、进而更多的人都会发生过失。有时也有商业性和政治性〔过错〕方面的增长，完全是金钱和权力为过失行为提供了诱惑：给个体、企业和国民经济。

研究者社群也在数量上增长，但它对于科学这个概念而言只是外在性的。研究曾是贵族的事业，从古代起我们就认识到，科学所导致的，是

“主题和灵感的竞赛”，总带有一种好斗(agonalen)的特征。在相关的最具争议性[的问题]里，我们以微积分(Infinitesimal kalkyl)为例。即使像牛顿这样杰出的天才，对其竞争对手莱布尼茨采用的手段也并非经受得起任何道德的质问(参阅施奈德，1988，第6—7章)，不利于往昔的溢美之辞，还有学派奠基者对“离经叛道的门徒”通常所采取的方式方法；弗洛伊德对阿德勒和容格的态度体现了一种同样不怎么高尚的模式。

道德过失行为的第二个原因——受金钱和权力诱惑，与上面的外在性不一样，它与一个改变了的科学概念连在一起，只是其结果。在我们抱怨[科学]与经济和政治相关之前，就值得研究这个原因。究竟是什么使科学得以可能建立起这些相关的联系？问题导向第三个，即决定性的方面：在现代化推动力的道路上人们承担了新的责任。

那些决定性的改变揭示出，道德学家像怀疑论者一样，对于同路人是心存畏惧的。通过近代与古代的比较看出，科学由于它们行为结构的改变，那么基于内生的(endogener)因素，就变成道德上可错的。科学总是与语言相关的，与此相关的现代化动力，可想到科学的数学化，或者想到更高度的专业化和职业化，这些让人期待科学伦理学有一些特色。它们却无法给科学伦理学提供全新的特色。这同样被视为科学的社会特征和科学的历史特征。要理解不断增长的正当性压力，就得研究更基本的一些革新，研究真正的结构变化。如果找到了这些，那么科学伦理学的繁荣显然可以得到客观的解释。

按照道德学家的看法，研究科学道德就像研究化石的能源储备一样。如今道德之所以是热门财富，是因为它曾经有那么丰富的资源，经过长期的开采，也许甚至是掠夺性开采，在此期间已变成稀世珍品了。按照我们相反的论断，在供应大致不变的情况下，需求有变化。这就是说，在预算中叫做财政需求的东西提高了。不过，这个相反的论断不只是针对一种道德化的争论，如果这一论断得到证实，那么所列举的中立化的说法就失效了。与古代相比较，有了现代的诸科学，而与近代早期相比较，现代科学有了更高的道德需求。

在现代化的动力框架内，科学的可应用性具有特殊的意义。由于这个原因开始了对狭义的科学伦理学的研究，开始探讨(自然—)科学研究的伦理学，并且，这种研究进一步在关于生态困境的伦理学中得到深化，生态困境的出现，只是受科学烙印的文明之结果。因为这两个部分在伦理学史上还只是新近开始的事业，我们在第三部分研究主导性的认识旨趣以及相应所需的理智上和道德上的能力。

3. 哲学家们与科学伦理学格格不入。尽管他们共同参与讨论，效果不小，但他们还是没有把这个主题纳入自己讨论的核心之中。一个原因肯定在于害怕触及这些科学伦理学不得不重视的问题，即追问事实及其道德评价。因此还担忧，这只不过是研究一种应用伦理学。这种担忧的前提现在许多人已经知道了，因为这种伦理学诸原则的规定在严肃的哲学中仍然还是悬而未决的。但科学伦理学一定要讨论这些东西，甚至在这方面[加以讨论]。

15 第一，科学伦理学讨论这个被简化了的问题：道德化或非道德化。第二，科学伦理学在知识阶层的主导声音无非是呼吁一种新的绝对命令，更清楚地说，呼吁一种新的道德。在诸如“和平地对待自然”(迈尔-阿比希，1979)，“生命的神圣性”(约纳斯，1979)这些词条下，或者早在两代之前，在“敬畏生命”(施韦策，1972，在1914和1917年之间修订的)的词条下，科学伦理学的知识阶层代言人要求告别迄今占主导地位的人类中心论的道德，取而代之遵循一种疾病中心说或者生物中心说道德。较为苛求的抉择在于要照顾到所有的生命(“生物中心论”)，较为知足的抉择想要顾及到所有对疾病有(感知)能力的人(“疾病中心论”)。但是，无论有多好的理由，“告别人类中心论的思想”是矛盾的。放弃了人类中心论思想，就意味着牺牲一项不可消逝的成就，人作为自负其责的人格而自我撤销。

谁相信在与此相关的讨论中只涉及一种新的局部伦理学，除狭义的科学伦理学外，涉及一门技术的和自然的伦理学，涉及一门生态伦理学，那他就大大低估了其重要性。其三，涉及到的还有伦理学的基础

争论，这已经在别处显现出来。这就是曾经在幸福主义伦理学和绝对命令伦理学之间的冲突，因此是亚里士多德主义者和康德主义者之间的冲突。另一方面的冲突，在功利主义和康德之间，自罗尔斯(1972)以来，人们认为这一冲突已经解决了。

新近，人们责备康德，借此要为功利主义平反，人和物之间的二元对立，却不是源自康德本人，而是出自欧洲的法律思想。既反对康德也反对人类中心论所提出的要求，所以针对的是【主客体之间的二元】相分，这是第四方面，这种区分不仅有悠久的传统，而且也是整个欧洲意见共识的组成部分。除此之外，犹太-基督教传统成为批判的牺牲品，尤其是《创世记》中的话“你们要让地球臣服”，即所谓的 *Dominium terrae*(控制地球)。

还有一个基础问题是，人们是否直接讨论诸原则，或者将一束新的光芒投到已经众所周知的基础争论上——两种情况下，相关的讨论都将 16
从一个生活世界的语境中引申出来。所以，科学伦理学反对从诸多原则的争论中选取一种特定的方式，反对奠定最终基础的尝试，这种尝试作为一种单纯学术争论，将助长一种新的经院哲学。科学伦理学不是这种经院哲学，而是更新一种现实的实践哲学纲领。同时，它也批评一些较新的反理论倾向，尽管只是间接的。哲学伦理学不要像贝尔纳德·威廉斯(1985)那样，被限制在那么狭窄的界限内。

有几章是以前期成果为基础的，但是从根本上作了重新安排，(但)这种重新安排不只是应专业哲学人员的要求。这项研究从瑞士弗赖堡就开始了，结束于我在蒂宾根的头一年内^[1]。我感谢学生们对它的值得注意的批评，感谢同事们的耐心帮助和赐教，感谢安娜玛丽·彼佩尔^[2]的一校审读。

[1] 作者在任德国蒂宾根大学哲学教授之前，是在瑞士弗赖堡大学任伦理学和社会哲学教授，该校国际社会哲学和政治研究所所长。——译者

[2] 安娜玛丽·彼佩尔(Annemarie Pieper)，瑞士巴塞尔大学教授，著名女伦理学家。——译者

第一编

现代化的动力

科学伦理学的模式是简单的。只要不是完全不考虑像现代化的动力这样一些经验事实，就可避免存在一应该一错误 [之类模式]，只要你不是满足于从应该出发思考问题，就可避免继续补充道德上的错误结论，这个结论相信，即使没有获得关于经验世界的一点知识也能得到符合事实的陈述。 19

现已流行开来的“责任”这个术语为道德方面提供了一个良好的入口，但它提供不了更多的东西，因为它既非基本的也非中心的概念。近代科学在发现和发明方面的成就是值得描述的，[但]不可忽视的是，每种笼统化的描述，无论是主题、方法，还是不同形式的知识兴趣，都充满着矛盾。在此情境下，为了不被吓唬成哑巴，我们的研究从古代开始，通过历史的对比，我们可以更快速又更鲜明地把握现代的轮廓。另一方面，我们以例证的方式研究现代性：我们讨论一个早期的科学理论家、科学政治家培根，同时我们研究当前的一种科学实践，基因研究。

第二章

责任概念

- 20) 由于“责任”这个术语在学术界已经流行开来，它的语义出现了可怕的模糊性，这种模糊使得几乎让每个人为一切负责成为可能。同时退居其次的是这个问题：在道德化的方向上，这个术语是否已经包含有一个预设立场。无论如何，一门本身负责的责任伦理学，在承认责任作为原理之前，要以澄清这个概念开场。

2.1 负担

多义性首先不能归咎于概念上的模糊性，而是要归结为现象的多面性。日常语言已经把：“某人承担的一种责任”，与“他被牵扯到的一种责任”作了区分。这在相反的方向上指明了两个基本含义。如果说在第一个情况下当事人起着主动的作用，那么在第二种情况下，从语法的角度看，他已处于被动情况。

在第一种基本含义中，或者涉及一种特殊的责任，为特定的作用、功能和职务负责，或者涉及到为行为的后果和附带后果负总的责任。尤其是前者，职务责任，为人们开辟了一个能在其中展现自己、锻炼自身能力的空间。引起人们对伦理学的辩论猜疑的，首先是同“责任原理”的辩论，让人回想起一些已经失去的机遇、已经失落的希望。一门无偏见的伦理学要保留这种见识：要人负责，首先得给

人提供机遇。

在第二种基本语义里，追究责任，在字义上涉及的是一种答复^[1]。不过，并非出于单纯的好奇而寻求答复，而是被一个问题所迫，这个问题本身就带着控告，至少是嫌疑，说某一项职责被疏忽了。追究虽然也提供了为自己辩护的机会，但仍然保留着对一个带有控诉性质的问题的答复。 21

在这个地方，责任原理失去了其中立性。如果职务责任为评估留有余地，尽管根据追究责任不会事先受到评判，但要面对一项指控。人们直接地或间接地发觉自己处在审判台前，要为自己的声誉、甚至要为自己的道德正派背水一战。如果说，第一个责任概念是为两种选择保留的，既可赞成也可批评，那么第二个责任概念最多也只是允许开释，不能严肃地预期会有积极的赞赏。

如果指控得到证实，有人就得眼睁睁地看到自己被“牵扯到”责任中了。责任的第三个基本语义，正在于过错或过失，它涉及一种惩罚：赔偿和弥补，很可能也涉及处罚。

三个含义中的每一个都由自身指向别人的含义。追究责任从根本上只在职责范围内才是有意义的，而惩罚只有在证明存在渎职的情况下，才有意义。同时，也存在一种顺序，使得人们能够说到首要责任、次要责任和一个三级责任。通常这种顺序自然不是按重要性上的等级顺序，而是指一种逻辑上的优先性。只有在证明了不仅存在某种职责，而且存在渎职的情况下，人们才可进行处罚。〔也就是说〕先作出这种证明，随后惩罚自然就是合法的。

由于控告和处罚构成现象的整体，谁要是认为责任原理是无偏见的，那他不是幼稚就是有意掩饰。因此，为了保证中立性，首要的责

[1] 在德语里，“责任”字面上的意义涉及“回答”：Antwort。它首次出现在中古高地德语中，在那里的含义是强调对一个问题要作出回答。但首先被运用到法律文书中，是作为对一个控告意义上的问题的回答：责任就是申述理由(Rechtfertigung)和辩护(Verteidigung)，这里所说的追究责任就是在此意义上而言的。——译者

任不得不让自身不仅在追究和处罚方面，而且在积极的赞赏方面能够持续。因为缺乏这种持续性，一门中立的伦理学就不存在令人满意的责任原理。

2.2 推卸责任的尝试

22 通常的讨论假定两个问题已经得到回答，第一，人们通常能够为他应该做的事情承担一种责任；第二，人们也应该为他在特定情况下能够做的事情，即为行为和所接受的任务承担一种责任。换言之，人们假设，“责任”的语言游戏是有意义的。在这里询问的人，遵循的不只是理论的兴趣。因为控告的因素属于现象的整体，承认这个语言游戏的人自身也承受了某种风险。为了避免这些风险，他或许会愿意放弃语言游戏。这种放弃会是正当的吗？

对第一个问题——人们能够[做]他应该做的事情吗？——的回答，与必要的能力相关。一个苛求的概念把责任与意志自由衔接起来，因此也就使自己承担起证明的重担。康德和德国唯心主义都尝试过作此证明。在此之后，也即至少自一个半世纪多以来，怀疑论占了上风。如果对于科学伦理学如此关键的责任概念事实上以意志自由为前提，那么，这门伦理学的繁荣就会与后唯心主义思想的智力气候(Intellektuellen Klima)相矛盾的了，因为后唯心主义思想[的意蕴]恰巧可以在这一关键词中清楚地读出来：作为——所谓的——在意志上自由的主体之萎靡化(Depotenzierung)。但依托意志自由的只是一种责任，在我们的主题上，通常带有一种虚假的激情，归咎于它的是一种对善恶的责任。通常，较朴素的概念就足以预先规定责任概念的合理语境。谁有意和故意地行动，也就是行为和许可的作案人(Täter)，会被法庭追究。

捍卫一个行动自由的概念并不太难。一种人类学的思考依据的是人的本能联系及其理智，并表明，从两种要素的联系出发如何导致既自

觉又自愿的行动能力，还有这样做的必然性。但是，更进一步地证明行动自由不是这里的任务。由于科学家作出他们的成就，既不是作为个体，也不是作为群体，甚至也不是作为社会的子系统(Subsystem)，以及由于批评者们反正坚持要科学家负责，极端地否认责任在实际生活中也就起不到作用。尽管如此，有谁仍然在此讨论立场，就决不是从事某种更基础的研究，而是一项多余的研究。原则上责任是可被承认的，难以达到共识的只是其可应用的效力范围。 23

诚然，危险在于一种双重道德的威胁。人们对他人与其他群体用他本人也不准备遵守的标准来衡量，进而因此与道德的最低条件、中立性及正义相抵触。科学家对于“正面的成就”也是乐于承担责任的，但遇上“负面的伴随现象”时，他们宁可说这是不可预见的附带后果或者一种残余风险。科学批评者则相反地倾向于强调弊端，而对于科学所带来的一切益处则加以排挤。

我们所谈论的这些对象，我们乐于认为是事实及其特性。责任是某种不同的东西，纯粹就概念的逻辑性而言，它至少〔存在〕四位关联。首要责任意味着职责(1)在某人那里，(2)针对某事，(3)面对某人，(4)按照某些评判标准的尺度而存在着。这种四位关联同样切合于次要责任和三级责任。连追究和惩罚问题也发生在这四极张力关系中：**谁为了什么在谁面前按照哪些标准承担责任？**

在科学家中散布开来的对科学伦理学的批评，为前三个问题准备了否定的答案。有人说，责任只能由个体承担，并且单纯是为他们故意导致的事情而承担的。此外，人们只对其良知负有可能的追究义务。根据这个限制性的狭义概念，本质上只存在个体责任、过错责任和良知责任。这个概念也许是受到了先前受存在主义哲学所影响的争论的启发，那场争论首先是从个体伦理的角度理解责任。尽管有此来源，这个狭义的概念仍具有战略价值。一项烦人的课题、追究责任被限制在一个尽可能狭窄的范围内。但是，在科学政策上可以理解的东西，也能在语义学上得到合理说明吗？ 24

机制性责任 从概念上看，责任以某个能够接受某种要求的人为前提，这是正当的。它需要一个主体，这个主体被理解为是可以接受任务或者能够实施行为的。而批评者说，这样“科学”就没有主体性质，所以他们继而论证说，“科学”不能承担一种责任，[能承担责任的]只能是从事科学的人，当然指的是具体的科研人员或科研团体。这个异议的前半句包含一种合理的非道德化(Entmoralisierung)，然而，后半句中说到的选择却带来了一种太宽泛的推卸责任(Entlastung)，因为，一种责任不能只记在自然主体的名下，而且还应记在“法人”(juristische Personen)的名下：一个协会、一个经济企业、甚至国家。所有这些“法人”不仅事实上，而且也完全有理由要接受追究的要求。因为法人毫无疑问地满足了双重的前提条件。不仅对内在协会间、企业间和国际间，而且对外相对于对他人，是自觉自愿行动的。在此意义上，只要它们作出正式决定，其先决条件甚至常常比个体行为更加明确。就个体在其中行事的基本条件与框架条件而言，几乎所有的管辖权都在别处。在科学和研究中，管辖权在实施科研的组织机构，而研究所要求的主管机构，尤其是在议会、行政机构与法院。

由于对此具有管辖权的主体不能一劳永逸地确定，通常被广为引用的“科学的责任”这个词获得了一个新的含义。它是一个隐晦的说法，这在大众修辞学中是很老练的，常常也是合理的。迄今为止负责者的总体，个人与组织机构和制度，还有“科学这个系统”连同其政治环境，被要求考虑如何最佳地履行管辖权，可能的情况下实行法律和制度的革新方式。诚然，这也会引起关于革新成本的“反问”，不过，这不单纯是以财经和人事方面的概念来核算的。如果危及科学与研究的繁荣，创造性受到威胁，则会形成大得多的成本。官僚主义的解决办法只是应急，对研究者新的精神状态，对“学习能力和自愿适应”(考夫曼，1993，第6章，第3节)的制度安排，有许多事可以安排得更完美。

附带后果责任 发现钱包的人，不为这种发现负责，而只是对他如何处置这个被发现物负责。科学家们试图以此证据反驳许多指责：真

正的科研是涉足新领域，其成果可在事后发表或享有专利，但并非一开始就知道并想要。至于如何处置科学发现、如何利用，作决策的是别人，首先是企业家和政治家。

这第二个推卸责任的策略又包含一个正当的核心——对于意外的事情不负责任，它重新与一种增值了的赤裸裸的推卸责任相联系。因为科研在于一种有条理的追求，有针对性地采取具体步骤，在很大程度上是可归责的。此外，不言而喻的是，探究未知的领域要求提高精确的观察和审慎周密的思考(Vor-und Umsicht) [能力]。在阿尔卑斯山滑雪时，下滑的速度在能见度较好的情况下意味着是许可的，在浓雾袭来时则意味着致命的鲁莽。毕竟，人们知道，行为一般不仅导致后果，而且也引起附带后果，对此早就做了准备。药物研究使用的东西，也可被排放到别处。为了不让消极的附带后果产生惊慌，在可能的框架内对此要事先加以研究(参看后面的第5章，第3节)。法律熟悉对此的附带后果责任，不过除了过失责任(Verschuldenshaftung)，法律还了解无过错责任(Gefährdungshaftung)，这种责任，大概就像道路交通法的有关规定一样，是与可确定的后果相联系的，对实际产生的伤害有义务补偿，与过错无关。

在史前的各个社会里，至少在严重的情况下，责任原则上被看成是客观的，亦即不牵涉是故意(Vorsatz)还是疏忽(Fahrlässigkeit)。俄狄浦斯神话提供了明显的例子。它所描绘的犯罪行为，弑父娶母，被视为无例外地禁止的。即使违令行为无知无意而发生，它本身也必须得到抵偿。而且，即使当事人无丝毫怀疑，俄狄浦斯也惩罚他自己。按照这种模式，某些义务在任何情况下都不得受到蔑视，不依赖注意义务与过失问题，在这些地方，无过错责任完全是适当的。 26

取代其良知吗？ 对于究竟面对谁承担责任的问题，人们可以一个主管机关(Instanz)来回答，这个一般具有绝对终极、既不可蒙骗也不可深究的判官分量的东西，就是良知。天命的感召(Berufung)听上去不仅极有道德，它也充满着影响力。因为良知自由应得到基本权利这种

地位。尽管如此，天命的感召是片面的，常常出现误导，偶尔甚至还会导致玩世不恭。

大家知道，这个人有严格的良知，那个人有宽泛的良知，第三人让它沉默，以至人们不能相信这个良知。此外，[在良知的概念下]一种责任虽然被承认，但避开了公开的争论。像自己的良知这样极其个人化的主管机关夺走了每个他人的异议权(Einspruch)和反对权(Widerspruch)。因为当某人说：“我遵循我的良知”时，那么，在讨论还未开始之前，就结束讨论了。

有些对良知召唤(Berufung aufs Gewissen)的批评，甚至看得到一种反启蒙主义的情绪起作用。这种批评正当地把良知理解为关于不可怀疑的确定性的一种主观内在之物(Innesein)。并非哪个无足轻重的哲学家、而是康德把一种“迷路的良知”宣布为“无意义之物”(《德性论》，第六卷，401页)。批评的内容是，谁依据这样一类无迷误的主管机关，就可免除启蒙运动的两种努力：怀疑受人喜爱的信念，令人麻烦的努力论证。

但愿批评者能够引用帕斯卡尔(Pascal)的话，著名的片段出自《沉思录》，第277页：Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point (感情自有理，理性不如情)。之所以不能用 coeur 来指称良知，就因为这个警句说的是一种无迷误的主管机关所缺乏的东西，说的是理据(raisons)。进一步说，它因而绝非暗指“人心的良知根据”，后者与理性证明的区别是，只适用于私域，不适用于公域。帕斯卡尔批评一种理性——den Esprit de géométrie(几何学精神)——它只让一种明证性的(demonstrativ)知识有效，确实在其中有个模糊的术语“人心”(Herz)，并且，它呼吁的是补充性(komplementär)的认识成就。在这里，帕斯卡尔所想到的，绝非只是宗教信仰，尽管正如他打的著名的赌所表明的(参见《深思录》，第233页^[1])他为宗教信仰引用了完全合理

[1] 参照该书中文版，何兆武译，北京，商务印书馆，1987年，第108—113页。

的论据。“人心”本身是为数学，也即为它的关于原理的知识负责的（《沉思录》，第282页）。

帕斯卡尔对良知的考量是冷静的。他足够见多识广地看到：

“Jamais on ne fait le mal si pleinement que quand on le fait par conscience”（《沉思录》，第895页：“人们干坏事从来都没有像他们出自良心干坏事时那样干得淋漓尽致而又兴高采烈了”）。无迷误只有在它一直提供或禁止道德的正确性这个意义上，良知无疑不是这种意义。每个良知都有一段历史，它经受主体间的影响，当然也可以得到良好的培养或者被引入歧途，偶尔也会被彻底败坏。在这里面，批评者已经看到了决定性的反证据，但是，他们却忽视了，在良知这里可以被区分为两个方面：关于正确性的内容情况、良知的裁决，以及与良知裁决相联系的主观确定性，只有主观方面把这种裁决提升到无差错。对这一方面提出的批评，如以心理分析名义作出的，却提不出论据。取而代之的是，批评在根本不能要求无差错之处、在内容方面抨击良知，因此陷入空泛。

良知是由于其可错性(Fehlbarkeit)而失去特殊地位的吗？良知在内容方面损失的东西，在主观方面获得了弥补。但主观方面并未说，被认为正确的东西就始终是可靠的，就是无迷误地确实正确。作为极其个人化的机关，良知不多不少地具有一种生存意义；它说：“我个人对它曾经是完全确信不疑的，”补充说：“这种确信不疑事关我的道德自我。”保护这种道德的自我，是拥有良知自由这种基本权利的使命。28
远离支持反启蒙主义的态度，此处有启蒙的一种成就，一种由法制来保障对自己人格的请求权。在自己最内心能触及到自己的自我理解的地方，人们当然应该遵循自己的信念。只有在这方面，“人心的良知根据”才有可能与理性根据竞争，然后合乎规则地要求更高的效用。有能力面对严峻生存的人，能够说“这里站着的是我”，我、但也就只有这个我能与马丁·路德(Martin Luther)一起继续说：“我不能是别的样子”(Ich kann nicht anders)。

对于科学伦理学，由此引出了什么结论呢？首先，良知召唤不能被先验地放弃不用；其次，良知召唤不仅有权拿一种实用价值，也就是金钱、前程或者声望去冒险，而且事实上在拿道德自我冒风险。良知召唤会被误用，因为局外人去一个如此极个人化的机关只有狭隘的通道。不过，针对这种误用存在一种充分可靠的测试：准备作出巨大的自我牺牲。在科学家准备损失金钱、前程或者声望之处，人们可以认真地领会他们的良知召唤。而在别的情况下，毋宁说，只有“干巴巴的保证”：越轻易地随口而出的大话，就越不值钱。

第二个标准是：如果别人要求的东西，按自己的信念是被禁止的，那么，良知惯于提高它的声音。在科学伦理学中，呼声惯于从两个完全对立的方向而来，那么意味着不仅是推测的而且是明显的误用。因为通常涉及的须承担的责任，都是比较基本的，而不是苛刻的。有人说：“我的良知给我许可，谁要禁止我什么呢？”意思是：“我要这个，谁能劝阻我？”“这里站着的是我，我不可能是别的样子”，代替这种生存的不妥协性的是任性的话语(das libertäre Wort)：“这里我说了算，没有人可以反驳我。”

对良知的一种所谓的除外权(Exklusivrecht)，一项最终的反对论据²⁹已经抢先作了以后的考虑，使良知合理的同一理由，生存的牵涉面，都包含一种相对化。因为在生存上被科学牵涉到的不仅是研究者本人，科学已经介入他人的生活状况，介入其经济的、社会的和文化的生存条件。反正在科学家干涉世界的任何地方，科学家要求反驳原则上是合理的。

2.3 承担责任的方式

在《魔鬼词典》(*The Devil's Dictionary*, 1966, 290)中，安布罗斯·比尔斯(Ambrose Bierce)以让人感到耳目一新的调侃(mit

erfrischender Frechheit)来定义“责任：一种可以去掉的重负，它把自己的负担可以轻松地推给上帝、命运、偶然或者邻人”。人们可能问，可以把负担最轻易地推给比尔斯选项中的哪一个。伦理学感兴趣的是另一个问题，科学家是否能够自始至终地和完全地推卸责任，或者他们是否保持职权，对别人负有履行职权的义务，在猜测这一职权未履行时，他们要承担第二项责任，向他人作解释。

单纯的问题指向一个其中大部分已经非道德化的道德领域，另一方面指向一个我们不再随意决定的领域，我们是否愿意承认或不承认它。法律道德(Rechtsmoral)及其正义理念，承认它们是对别人所负的义务，这种承认区别于伦理道德(Tugendmoral)，区别于赢得更多赞美(verdienstlichen Mehr)的道德。这样，我们探讨责任概念的第四点。对前三点而言——谁为了什么事情对谁承担责任——面临概念上过于窄化的危险，而此处却存在过于宽泛解释的相反危险。一种全面的科学伦理学不排除任何义务，它服从更严格的要求，服从应承担的道德。

有了诸如此类的职权，指出职务责任就不难。按照法律原理“经允许则无侵犯(volenti non fit iniuria)”，在自己承担职权的所有地方，亦对它负有义务。承担任务是一种承诺方式的实践。适用于所谓负责者之事，适用于父母、教师、企业主或者政治家之事，也同样适合科学家。谁接受了任务，谁就有责任要把它干好，在遇有失职或错误的嫌疑时，自己要接受追究，如有必要，自己就接受处罚。这三级自我责任(Selbstverpflichtung)在任何情况下都有效，照约纳斯(1979)看来没有责任关系之处、在完全匹敌者之中也适用。因为即使这些人，如配偶、兄弟姐妹、市民也彼此承担任务。

科学究竟作出了什么样的承诺？为了回答这个问题，我们将作一些科学史的考察，但对承诺方式的语义学探问尚被置于它们之前。在这里，不涉及义务本身，毋宁说，义务还是保持原样不变，不同的只是承诺如何作出的方式。与传统的判断表(Urteilstafel)的类型相似，对职权的接受可以遵循可能的(悬疑的)方式，事实的(肯定的)和必然的

(确信无疑的)方式,相应存在悬疑的、肯定的与确实无疑的责任。

毫无疑问,存在于科学的单纯概念中的那些职权是有效的。因此并不能断言科学本身是必然的,但也许从事科学的人恰巧接受了某种职权。对科学来说,不可放弃的、与生俱来的、同时也是无可争议的责任,在于寻求客观的认识。此外,它也满足了像卢曼这样一名怀疑论者对伦理学所要求的条件。科学是功能专属的。

虽然缺乏另一位怀疑论者马夸德(Marquarde, 1984, 24)所认为的不可或缺的东西,明确界定的责任,尽管如此,明确责任归属还是合理的。因为规定“客观认识”确切叫做什么,人们如何有条理地寻找它,也就是把一种普遍责任转化为许多特殊的、根据学科不同种类的责任,这本身构成科学与生俱来的任务的一部分。

31 在确实无疑的责任内,人们可以划分为三级。初级阶段需要一种有条理的责任心,这是对每个人并每时所作的要求。中级是原创性(Originalität)和独创性(Kreativität),只对于研究者是不可放弃的。最高阶段也就是科学自我批评阶段,它考虑的问题是,通过当时占主导地位的方法是否还会充分地促进主导任务,对此阶段而言,如果有一些人研究它,就足够了。与此相应的争论,为人所知的有方法之争或者关于合理性概念(Rationalitätsbegriffe)和主导认识的旨趣的争论,总之构成科学根本责任的一个固定组成部分。

这些根本责任本质上在科学内部,通过社会结构与其中起主导作用的气氛来调节。在本研究中,我们不探讨它们,也不探讨社会环境。那里存在审查和审问(Inquisition),马夸德(1984)对一种好奇的特许证的辩护具有现实意义;不过,在西方民主国家中,早就甚至用基本法形式颁发了这种特许证。诚然,这种基本权力不是在绝对意义上有效的。在发生冲突的情况下,科学和研究的自由经常地被置于其他的基本权利之后。对一名科学家而言,对自己在法律上允许之事,他对别人也就是禁止的;因为他既不能使他人的人身和生活遭受危险,也不能拿他们的财产去冒险。

因此，我们碰到了第二种、而且也是与生俱来的职权。按照首要责任的两个方面，与生俱来的责任同样也有两种形式。科学专属的、因而就是相对固有的，是对客观认识的任务责任。与此相反，也有非专属的、绝对固有的责任，它与是否从事科学无关，[这是]一种普遍的行为责任，更是对承认基本权利与人权的共同责任。

第二种样式、肯定责任中的职权，不是在客观认识的概念中一起确立的，但事实上被科学所接受。从日常生活中，我们了解两个子群，可能在科学中重新发现。除了明确承担责任(如在婚姻契约中)，还有默默承担责任：谁生子女，无论是否愿意，都对他们承担责任。 32

第三种样式、某人可能承担的任务，并非总能轻易地与第二种样式划清界限。例如，具有某种必然性的任务是如何历史地落到某人身上的呢？从社会机构理论(参见舍尔斯基，1970)来看，我们知道，在有利于基础需求而形成的机构中，在历史进程中发展出新的、次级的与第三级的需求。因为发展常常几乎不可避免，即使起初并非为此而设立的机构，诚然也承担着更多的不只是悬疑的有效责任。

在这里，可以谈论一种道德责任。某种已经适用于明确承担的任务，更切合于道德责任：有裁量余地和解释余地，也有某些惯例，它们决定着—项任务从何时起被视为历史性地落到身上。对此需要作一般说明：只有简单的职权才遵循一种模式，以此模式会让其他职权深受误解；一种会计责任，它预先被写在一本简单的义务手册上。当我们说起“责任者”时，我们指的是个人(Personen)，他们的任务在结构上更复杂一些。像在客观认识的理念上—样，这里也只有一般性表述的主导原则，它们一再要重新并且各自不同地“翻译”成具体的任务。此外也会有更多的、常常极具竞争性的原则。于是所需的责任、一种既有创造性又有权衡性的能力，已有父母对其子女的要求，此外由经营管理者对其企业、公务员对其公务范围的要求。

就疏于对判断力进行反思的一个时代而言，能看到这些就不同寻常：除了真正的道德观点、认真以及交往能力外，高度的认知成就也是

- 33 受欢迎的。在职权未事先得到规范之处也有履行它们的能力；对不同的主要任务进行相互权衡的能力；最后，在危险与机遇的光芒中正确充实裁量余地和行动余地的能力(参见下文第 15 章)。

因为取决于根本不同的能力，取决于道德的、交往的和认知的权能，而这些权能又是高度复杂的，所以，相应的作用和职责会以不同的方式被滥用。“道德学家”喜欢指手画脚，声嘶力竭地谴责别人没有良知，事实上这种谴责不少应归咎于他们。他们既懒得去研究当时的实际规律、功能发挥过程和历史的框架条件，也懒得经受可能的利益权衡。“机会主义者”(Opportunisten)则相反地善于利用尚无规范的机会，去寻找个人或群体专属的好处。而“会计”又败于一种有特征的推迟危险或者排除危险，依赖确切的规范化，对于创造性和判断能力所要求的東西、主要的责任，他们不会重视。所以，对于所有的三级[责任]：职权、解释和担保责任，都应警告防止简单化。不认真，科学责任之说就是一句干巴巴的承诺，没有高度的认知和交往能力，它就永远只是一个虔诚的愿望。

第三章

作为对照：亚里士多德

无论是科学伦理学的批评者，还是它的维护者都相信，科学伦理学并不是什么新的题目。亚里士多德表明，古代就已经了解它了。然而，无论对科学还是对道德，古代所拥有的都是不同的概念。所以，研究亚里士多德，不仅有助于给现代科学以更鲜明的特征，而且也为新问题、并同时为那种对科学的正面评价开辟视野，责任原理缺乏对科学的正面评价，因为它针对的是追究和惩罚责任。 34

3.1 纯粹的求知欲

有一篇文章值得特别注意，那就是《形而上学》第一章，人们很少从伦理学角度考虑它。它阐述了认识能力的阶段顺序，这种阶段顺序在一种绝对最高知识的理念中达到顶峰。这种处理方式促成扩大认识途径的丰富性，而不会在单纯的多样性中失去自我。不过，这种处理方式把描述性的观点与规范性观点相联系，会出现的危险是，人们突出知识的“较好”形式而非“不怎么好的”形式。从方法来看，尤其是近代把数学与自然科学阐明为较严格的学科。对此，社会科学和精神科学正好以颠倒了顺序的一种新观点、以引导认识的旨趣来“回击”。对历史—解释学学科的实践旨趣所作的评价应高于自然科学和某些社会科学的技术旨趣；批判科学因其解放性旨趣应得到更高的地位（参阅：

哈贝马斯, 1968)。

35 亚里士多德成功地阻止了此类“竞争”。他的阶段顺序以高度的认识宽容而出众。因为既非严格的方法起着作用, 也非认识的“人文价值”(der humane Wert)直接起作用, 亚里士多德可能会承认可能性的比重, 但还是把这些可能性置于一个系统性关联中, 一种类似知识现象学(中)。在此, 亚里士多德并未过于嫉妒地坚持人的特殊地位。他以动物拥有的一种认识形式开始, 那就是知觉。任何其他阶段均以知觉为基础, 继续前一个阶段的成就, 就此而言, 占据了一个更高、但只是内在于知识的、一种认识上更高阶段的地位。

从柏拉图到胡塞尔和维也纳学派, 科学都得到一种称颂, 所有其他知识形式为此面临荒废。把科学阐述为知识的最高形式和完成形式的人, 都赋予它一种主宰性地位, 对别的知识形式产生剥夺性的影响。亚里士多德避免了这种危险, 他认为, 认识的低级形式在较高级的形式中, 并没有被简单地取消。例如, 感性知觉的认知成就, 对个别事物的决定性认识(《形而上学》II, 98Ib, II), 既未被较高的等级扩大, 它的地位也未被贬低, 因此, 知识的地位代表的是一种仅仅相对的、而非绝对的更高阶段性。

人们乐于把黑格尔看作是近代伟大的亚里士多德主义者, 与他相比, 这里表现出一个重要的区别。《精神现象学》总是把较低的认识成就完全相对化, 而亚里士多德则让它自己的特权发挥作用。他不认为先前的等级就是不真实的东西(Unwahre), 也不采取其他相对化, 致使发生进展性的、并非数量上的、而是结构上的丰富。对已有的认识成就, 逐步有新的加入: 由知觉的保存形成了回忆(Erinnerung, mneme), 作为第二种保存。谁把回忆相互联系起来, 而在此时发现关联, 如某种因—果—关系, 他就有了一种经验(empeiria), 按照亚里士多德的概念, 这种经验是指关于个别事态(individuelle Sachverhalte)的知识。谁现在认识到了, 为何这些事态都是如其所是, 那他就不仅知道了事物的“事实”(Daß, hoti), 而且也知道了它的“何所为”

(Warum, dioti), 此时他就达到了第四阶段。在它上面出现了两种知识形式, 在两种形式中, 不论在技艺(Kunst, techne)还是在科学(episteme)中都牵涉到一种普遍性。

关于概念(eidos; 98Ia 10; logos; 98Ib 6)和诸原因的相应知识 36 (aitia; 98I a 30), 从结构上看, 可以再次、但也只能提高一次。在关于原因的原因的知识中, 在第一因(die erste Gründe)和诸原理的知识(peritaprotaitiakaitasarchas; 98Ib 28f.)中, 科学性被提高, 被理解为对普遍性的认识。对于这一知识究竟由什么组成的问题, 看来亚里士多德在他的思想发展进程中是以不同的观念来回答的。例如, 用一种关于最高存在者的知识, 也就是以一种哲学的神学来回答, 以及用一种关于最高观点的知识, 即关于作为存在者的存在的知识, 因而是以一种本体论来回答。但一种知识现象学(Phänomenologie)会把这个问题搁在一边, 它已经达到了其目标、一种结构上至高知识的概念。亚里士多德所说的智慧(sophia; 98Ib 28), 在别的地方所说的哲学或者第一哲学, 被理解为活动, 理论思辨(Theoria)的活动。首先适用的是: 即使认识阶段的顺序在此才原则上终结, 那么, 先前的阶段就已经满足了在《后分析篇》(I 2, 7Ib9—12)中叫做 episthastai haplos 的高要求: 绝对的和单纯的知识。因为人们了解原因, 人们知道, 事情只能如此, 不会是别的样子, 人们具有了一种比偶性(akzidentelles, katasymbekos)更多的知识、一种实际的知识。

尽管这种现象学在两千多年前就已经形成, 但它的基本模式、认识内在的提高, 直到今天才令人信服。不是有多么可信, 而只是[由于]它令人激动地把我们习惯于索性分开的那些陈述, 相互联系在一起。以一种不只是外在的方式进入到对知识形式描述的规范性思考之中。亚里士多德提出“人们究竟为何总以科学事业给自己增加负担?”合法性问题, 对此问题给出了两个迥异的答案。

第一个答案虽然未说出来, 但在某种程度上得到实践。以他阐明现象学的方式, 亚里士多德断言, 对知识而言, 存在着一种内在的完

善。这一断言具有目的论性质，尽管近代对目的论有怀疑，它无疑经得起检验。应探求的是两个最高阶段的知识，因为人们在一种认识的意义（kata to eidenai mallon；98I a 27）知道得更多。事实上，谁只探究知觉，而不同时探究知觉的保持；此外，谁只满足于回忆，而认识不到回忆之间的关系；最后，谁只积累经验，而不对经验所相关的普遍性感兴趣，每次都将错过知识提高的一种可能性。与之相反，在普遍性层面之外，更确切地说，在更高等级的普遍性之外，不存在其他的知识可能性。顺便提一下，为了两个最高的等级，亚里士多德作了一个辅助性的证明，谁了解概念原因，谁就具有一种认识的最高主权，他也会指教一些事情（98Ib 5—10）。

知识目的论的证明给予了科学一种确实不充分、但有效的合法性。虽然如此，亚里士多德不说出来，就表明，其主要兴趣在别的、明确阐明的、甚至置于现象学之前的论据。对他而言，事关动机激发或者驱动力。与认识提高问题无关，此论据在知识阶段内起作用，所以允许作进一步的区分。“所有的人”，在《形而上学》的开始这样说，“出自本性地（von Natur aus）追求知识”。

求助于本性，今天人们普遍地对此感到担忧，生怕由此混入一种未经审查的成见。但《形而上学》的论据带有这名冷静的医生之子的风格。讨厌任何狂热的空想，亚里士多德列举了惊人地简单、而更有说服力的证据（semeion）。人对感官知觉的喜悦代表一种自然的求知欲（agapēsis），人们对所有五种感觉的喜悦可以变换：一种听的快乐，另一种感觉和触觉的快乐，第三种味觉的快乐，第四种是嗅觉的快乐，但首先，亚里士多德说，是观看时的视觉快乐（Augenlust）。

在此语境中，出自“本性”有两种含义。其一，愉快表达的是一种发自内心的赞同。对知识的要求不是偶然出现的，因为它来自人自身；它不是负担（Last），而是快乐（Lust），也就是字面上的求知欲。其二，“本性”指的是一些初始条件，所声称的快乐更不作为更高知识形式的基础。它也不限于某些性格，如多愁善感的苦思冥想

者。求知欲是人作为人的事情。今天的研究不难证实好奇心的这种人类学地位。就个人的生平而言，我们在发展心理学中看到了，就人类史而言，我们在为此所作的决定性的、从种类史看来属年轻文化的科学中，也就是在人种学中，发现了丰富的材料，证明对感官知觉的单纯兴趣几乎是所有的人从一开始就特有的。

在本性作为事物的“本质”和一种发展的开端的两种含义中，都找不到阻碍近代方法意识表示赞同之事；既没有产生规范的要素，也没有出现目的论的考虑。尽管如此，亚里士多德已经获得了一种最初的合法证明。知识属于这样的事物，人从自身出发对它加以肯定，就像人已经发现了他自己一样。当然，被肯定的只是人与动物共享的那种基本形式，能被证明的自然求知欲也只是为了（认识论上的）亚人类（Subhumanum）。

也是为了说明科学的正当性，人们才会把自然求知欲的论据与认识的目的论联系起来。因为内在于知识中的机会只在最高的阶段上才得到充分利用，能“传递”给它的，是已经适用于基本形式的东西，一种对知识的自然的要求。不过，这也提出了一种诸如此类的正当性的证明方式问题：人确实具有所说的要求还是只是假设？在第一种情况下可以放弃目的论的弯路，直接地证明与之相应的求知欲，在另一种情况下则只有单纯的愿望。在后者处，目的论是不够的，在前者处，目的论是多余的。

亚里士多德干得漂亮的地方在于，他没有开始这类“思辨的人类学”，没有开始把一种人类学的陈述与一种认识的目的论联系起来。他宁可把目光直接投入到人的世界中，然后重新发现一种内在的赞同。因为他讨论一种相对较高阶段的知识，也是基于一种较高等级的赞同。39 他不再谈论一种直接的倾心（agapesis），而是谈论一种结构上更为复杂的肯定（Bejahung）。他自己立足于惊异（thaumazein；I 2, 982b 12—17）而暗指柏拉图的《泰阿泰德篇》（Theaitetos）。

可以把此理解为充满敬意的佩服、对宇宙秩序的敬畏，“以愈来愈

新的和不断增强的钦佩”（康德，《实践理性批判》，第5卷，第161页）充满于哲学家们的心灵，对此，虔诚者说，世界是上帝创造好的。在今天的科学伦理学中，这种证明类型也明显地起着作用，并且对亚里士多德也完全不陌生，因为这种证明类型承认星体世界比人在本体论上具有更高的等级。但是，这种类型的惊叹与可说明的东西相关，而引文所涉及到的的是无稽之谈(to atopon)。前者事关宇宙的和谐，后者事关一种不和谐，结果与期待的不一样；有人迷惑了，所熟悉的说明进入了死胡同(diaporesantes)。

因此，所指的既不是肯定性的惊异，它虔诚地说，“好吧”；也不是“归罪性的(inkriminatorischem)惊异”，对不公正的状况发怒。对亚里士多德来说，事关那种怀疑性的惊异。当某种意外之事发生时，就出现这种惊异。例如，人们“对太阳极点转换的惊叹和对对角线不可通约性的惊叹”（《形而上学》，I 2, 983a 15f.）。于是谁经过探索，发现了根据或原因，便会用这些根据或原因来澄清现象，那么，通过这一行为再次表明，他对纯粹的知识具有兴趣。怀疑性的惊异中，自然的求知欲关系到较高的认识阶段；显露的绝非对知识有一种较高等级的兴趣，而是对一种较高等级的知识有兴趣。

3.2 科学自由度的提高

从亚里士多德的立场来看，当今围绕科学与技术的争论即使在它提出基础哲学要求之处，也显得确实过于狭窄了。在这里，权威的思想家海德格尔，本质上只是在本体论或形而上学上规定技术的起源，无论如何都是理论上的。这样他就忽略了，从内在认识来看，⁴⁰⁾ 技术知识与非技术知识根本没什么不同，两者探究的都是共性，追寻共性：概念、根据和原理。一种实际的、更确切地说伦理的疑问才会领悟到差异，因为技术的和非技术的知识仅在其意图方面有区别。

所以，一种彻底的科学伦理学保存着一种海德格尔式的基础哲学的旨趣，但不受一种广泛流行的窄处理(Engführung)的局限，并表明，基础哲学不只是存在于一种本体论的意义上，而且，同样也作为伦理学而存在。

无论是表现为单纯的求知欲还是表现为怀疑性的惊异，在非技术的知识的两种情况下，人们知道了 *choria tes chreias*^[1]（《形而上学》，II，980a 22）或 *me pros chresin*^[2]（981 b 19f. 参阅：12，982b 21）的世界，也就是不依赖于需要和有用性这些范围。根本不考虑任何可用性，知识既非目的的一种手段，也非一种次要目标、中期目标。毋宁说，它具有一种以自身为目的的特征。借助于这种标准，亚里士多德才把真正的科学、认识与技术区别开来。真正的科学满足这个标准，而技术不符合这个标准。现今我们倾向于认为，技术和科学的相互关系就如同应用科学和基础研究的关系一样。但按亚里士多德的看法，它们同样都研究共性意义上的基础。他称技术为这样一种知识：它为了可能的应用而研究基础。而对于一种“理论性”的知识来说，关于可用性的思想是陌生的。现今称之为基础研究的东西，在亚里士多德看来——几乎——始终都是技术。

在“目的自身”(Selbstzweck)这个概念中，现已存在第二种正当性基础。人们为了他自己所做的，符合古代道德原则的标准——幸福，其善性再也无法提高。这对于自己本身是一种愿望值，因此是自我满足的(参看《尼可马科伦理学》15)。现今，人们乐于说，知识是一种自在的价值(ein Wert an sich)。在这里面，对亚里士多德的思想存在一种奇特的改变，甚至颠倒，依照这种思想，人们为了自身才可能把对人而言是自然的求知欲达到完美。因为这种“才能”(Können)，不像今日之言所假设的那样可以在任何知识中实现。从科学政策上看，对

[1] 意思是：渴望和需要。

[2] 意思是：无用的东西。

单纯的知识给予高度的评价，虽然是可以理解的，因为它即便照亚里士多德看来，只是以效用为本的那种知识免受讨厌的合法性压力。但是，只有能够给予自身一种合法性证明的知识、一种完全不考虑效用的研究，才能摆脱这种压力。我们将谈论理论思辨，并且——偏离亚里士多德——把它理解为既是认识也是智慧的知识。

也许有人会乐于从心理学上理解这个自我目的的特征，把它理解为我们称之为“忘我”的那种全神贯注，在全神贯注时，我们把所有别的事情都抛在一边，完全扑到眼前的工作上。但是，对于“夜晚的小偷”、捕猎野兽的土著和做手术的医生，他们全都是完全扑到自己的工作上，尽管如此，他们仍然在实际运用技术。亚里士多德指的是一种“知识的忘我”：纯粹并且为自身而寻求认识。这种理论-知识是自足的。

也有一种生平性的理解与事实不符，根据这种理解，人们从知识中丝毫不追求个人的效用。因为一种科学知识是可教的，像亚里士多德强调的，从内在的认识看，它可以为自身而得到寻求，尽管如此，从生平上看，它可被投入使用，无论是【投入到】一种生计，还是一种教学成果或者巨大的出版量。相反，医学或者工程学知识因为具有科学性质，能够被人为地为其自身来追求，尽管如此，按照其认识的结构，仍具有一种技术的特征。

就认识的基础阶段而言，亚里士多德认为求知欲存在于所有人身上，就科学与哲学的求知而言，则只存在于少数人身上。因为此前，人们不得不为生活的必需品而操心(*pros tanangkaia*; 981b 18)，同时又要争取舒适(*pros diagogen*; b 18)的生活，只是后来才有了叫做 *schole* (闲暇、休闲)(参看: b. 23)的东西，它的意思不是游手好闲(*Müßiggang*)，而是休闲(*Muße*)。尤其是“舒适性”这个标准允许有广泛的回旋余地，如被狭义地解释，那么休闲将随之成为可能；如被宽泛地理解，即使富裕的文明和在富裕的文明之内，即便是富裕的个体，休闲活动也太贫乏。

理论思辨的可能性与至少两个其他前提相联系，但亚里士多德忽视了。其中一个条件，从社会史的角度看，只是后来才显露出来。只有谁发现，不同的活动都能充实休闲的自由空间，除理论思辨之外，还有诸如游戏、艺术和音乐，他才意外发现各种闲适活动的竞争。因此，为了让特殊的知识悠闲获得承认，需要优先权，正如在古典时期，由逻各斯来界定，有利于理论而使人的优先权失落，但在另一幅“人的形象”上就不再如此。第二个前提条件被古希腊的哲学家们普遍地排除了：哲学家也有其他人必须为此操劳的生活需求；而献身于无效用的科学，只是一项贵族的事业。

有一种亚里士多德为之出力的知识，它想成为不多也不少的单纯知识，如今被主导认识旨趣的理论^[1]从根本上作了否定。这种理论断言，多数科学以这些旨趣之一为基础，而不满足于“自由的”论题，科学始终是受制于一种旨趣——统治的、理解的或者还有解放的旨趣。我们在亚里士多德那里发现了相反的有说服力的反证。从提及的惊叹(Thaumazein)——既非肯定的、亦非指控性的，而是怀疑的并在此限度内是纯理论性的惊叹——中构成了一种真正的、既非解释学的也非批判的、而是纯粹理论的科学。

纯粹数学的实际存在已经对排他性要求提出了疑问，而排他性要求就是由主导认识旨趣的理论提出的。这同样适用于所谓基础哲学的项目，适用于本体论和哲学神学，它们同样适用于一门物理学，它反思自然运动过程的基本类型，反思关于空间、时间和连续体的前经验的概念。进一步说，如果亚里士多德在 *De motu animalium* (《动物的运动》) 中普遍地研究了生物的运动能力，在《论灵魂》(*De anima*) 中研究了认知性的和非认知性的基本能力，那么他在这里也阐明了，什么叫做 *choria tes chreias* (渴求) 知识。所探究的东西都是在一个普遍性的等级上，并不允许在三种认识旨趣意义上严格地加以利用。出于谨慎人

[1] 这里没有指名与哈贝马斯的《认识与旨趣》进行辩论。——译者

43 们喜欢增添一个历史的索引。至少当时在所提及的知识方面人们不会想到这些知识：现今所说的一种统治性或支配性知识、一种定向知识(Orientierungswissen)和一种解放性的知识。在相应之处，亚里士多德实践的是一种纯粹“对自然的理论解释学”。出于纯粹的兴致，对可观察的事态穷根究底，他想理解，自然如何“起作用”，如何变成仅能用智力了解的。

只是以旨趣的概念思考的人，虽然倾向于蔑视单纯智力的好奇，但亚里士多德对于相反的评价、理论性东西的优先，却能作出两个证明。一个是在《形而上学》的“导论篇”(Einleitungskapiteln)中作出的，另一个是在《尼各马可伦理学》的结论篇中作出的。在《形而上学》中，令人惊讶的是，他未引用形而上学特性，而是引用拥有全权的市民的特征。因为与之相应的科学不是效力于异己的东西，而是效力于自己，只为认识服务。它是 eleutheros(解放的)，是自由的(I 2, 982b 25—27)。在这里所指的自由，既非(心理学上的)行动自由，亦非(道德上的)意志自由，毋宁说，指的是一种政治的自由，即不依附于一种社会的异己规定(Fremdbestimmung)。除此之外，在同样的意义上，知觉也能被称之为自由的，前提是，它是由单纯的求知欲决定的。亚里士多德尽管没有讨论，但会承认，科学绝不能被视作比感官知识更自由，也不更快乐。提高只是认识的本性，自由总是相同的。一种为自己而发生的活动，es ipso(事实上)就是自由的。

今天，我们把科学的自由理解为科学家有自行选择其课题、方法和假设的基本权力，有其本身的主观要求。在制度层面上，与此相应的是自我管理原则。照此原则，科学应能够遵循自己的法则。亚里士多德表明，有另一种含义：一个既非主观的也非制度性的概念，此概念还提高科学自由。科学不只是遵循它自己的规则，而且不承
44 担任何服务，在缺乏任何外在旨趣中发现自己的正当性。这种自由归功于早在近代之前就发生的一种进化动力。早在古典时期就发生了近代只能确认或者也怀疑之事：科学获得了自由的第二个、更原则

性的阶段。

返回到责任概念：论证科学活动正当性的人，完全就在答辩。他不为自己辩护，而是推出一些机会。责任追究失去了辩护的特征，变成了在古希腊叫做“Protrepitkos”（告诫、提醒）之类的东西，变成了宣言，在这里是为了人类。

3.3 不关道德的道德

现今主导性的科学伦理学探究的是使科学目标和实施方法在道德上依以证明自身正当或不正当的标准，它研究的是一种科学规范(wissenschaftsnormierenden)的道德。抛出正当性问题的人，对伦理学的扩展就不仅是一个新问题，而且也是新维度、规范科学道德的维度。

对于这种道德，原则上只有两种证明策略可供选择。从有用性来实现科学外部的或者实用的正当性，但这种有用性绝非只有技术性质。定位知识采用一种更细致的方式，但还是追求效用。甚至有人自己在做解放和启蒙的工作，虽然作出的是一项人文性的成就，但正好借此有义务将实用的正当性保持不变，他的知识不具有自我目的。亚里士多德选取的是另一种正当性，即不依赖效用的、因而是科学内部的正当性，并且对此目的提出了两条标准。除了用自由的政治概念进行论证外，在《尼各马可伦理学》中，在它的结论篇中，亚里士多德也以那个为古代伦理学普遍奠定了基础的道德原则进行论证。

按照古代的理解，存在着这样一种目的，人们为它之故而追求所有目的，一种主导的目的，它既主宰其他目的也在一特定意义上在自身扬弃它们，这就是 Eudaimonie(幸福)。这个词在内容上所指称的东西，亚里士多德通过谈论一种 anthropinon agathon(人类的福祉)的思想，也就是一种善的思想来加以发展，这种善是专属于人之为人的(《尼各马 45
可伦理学》II, 1094 b 7, 16, 1098a 16, 等等)。他也谈到一种对于人

而言的特殊作为，谈到 *ergon (tou) anthropou* (16, 1097b24f. und 1098a7)^[1]，特别是谈到对于人从本性出发特有的东西：*to oikeion te physei* (X7, 1178a 5)^[2]。

通常人们用“幸福”(Glück)这个词来翻译 *Eudaimonie*，但更贴切的是 *Wohlergehen*(安康)这个词，因为这个术语避免了与 *tyche* 甚至 *fortuna* 这些偶然的幸运相混淆。*Wohlergehen*(安康)这个词不应只作主观的理解，作为 *Wohlbefinden*(舒适感)，而且首先要作客观的理解，作为人特有的自我的实现，简言之：自我实现(参看后文第9章)。我们的多元化社会听任个人和团体的抉择，在哪里和如何寻求他们的自我实现，无须限制个人的决断自由。亚里士多德认为，一个对每个人有效的、在此意义上客观的规定是可能的。属人特有的事业在于按照逻各斯、至少不是无逻各斯(16, 1098a 7f.)地行动和存在。举个例子来说，能满足这个标准的是一种把理论作为生活的目的和内容的生活，一种无关功用的纯理论研究(*bios theoretikos* 理论活动)。亚里士多德对此作出的具体证明(《尼各马可伦理学》X 6—8)，我们在这里可以跳过去，我们感兴趣的只是它对科学伦理学的影响。

首要的观点是：如果只为它本身而探索科学，人实现的是他真正的能力；他实现人性，绝非只是一条道路；解放和启蒙还必须追求的东

[1] 在这里，亚里士多德说：“也许，把幸福等同于最高的善，只不过是老生常谈，人们还将期望对它的本质问题作出更清楚的回答。只要人们试图解释出，对人而言，何者是他专属的作为，就能符合于幸福的本质。”参见亚里士多德《尼各马可伦理学》德文版，Reclam jun. 斯图加特，1969年，第16页：“Vielleicht ist aber die Gleichsetzung von Glück und oberstem Gut nur ein Gemeinplatz und es wird eine noch deutlichere Antwort auf die Frage nach seinem Wesen gewünscht. Dem kann entsprochen werden, indem man zu erfassen sucht, welches die dem Menschen eigentümliche Leistung ist.”

[2] 在这里，亚里士多德说：“对于具体事物属其自身本质的东西，对于自然的具体事物而言也就表现为最高的和最有乐趣的东西。那么，对人而言，这个东西就是精神的生活，[因为]精神首先是人的真正自我的表现，所以，精神的生活也就是最幸福的生活。”参见亚里士多德《尼各马可伦理学》德文版，Reclam jun. 斯图加特，1969年，第290y页：“was dem einzelnen wesenseigen ist, das stellt für den einzelnen von Natur das Höchste und das Lustvollste dar. Für den Menschen ist dies also das Leben des Geistes, nachdem dieser vor allem das wahre Selbst des Menschen darstellt, und dieses Leben ist denn also auch das glücklichste.”——译者

西，在这里已经找到了，人类的临在(Gegenwart)。理论思辨不只是人的尊严的媒介，而且是这种尊严本身的表达。

因为理论思辨的前提是悠闲，其可能性受制于相对较高的经济发展。不过，它在古代就已达到了，甚至在古希腊文化之前，对于亚里士多德(《形而上学》I I, 98I b23—25)而言，在埃及就已经达到了。现在来谈论科学伦理学的第二个观点。它强调现代的相对化，这种相对化在自由问题上已经表现出来了。对于理论思辨所蕴涵的对人类的责任，通过一种前现代的进化动力已经变得可能。现代不再能够提高这种责任，而真正说来只是承担或者遭遇到这种责任。在这方面，利害攸关的是，理论化的生存需要一种不仅是认知上的努力，放弃也是必须的，在某种程度上甚至需要一种自我克服。成功地做到自我克服的地方，明摆着一项如此罕见的成就，以至于亚里士多德把它说成是某种神性的东西。在这里面存在着人类的悖论：只有通过克服某种非常人性化的东西，人才是真正意义上的和完全意义上的人。想从事理论创造的人，不得不从事某些无论是个人还是社会组织都感到吃力的工作，他不得不使自己从生活的压力或舒适性的束缚中摆脱出来(参见《形而上学》I 2, 982b 23f.)。只有在这条路上，也是一条解放的道路上，才能找到真正的人性。对于批判理论来说，也许存在着一种类似的束缚。如果它把它的确实有理有据的任务理解为解放，尽善尽美，而至于为什么追求解放、人道的生活本身，却从它的眼中消失了。因为这种解放，只有当人们把解放抛到身后去了，像置身于理论思辨中那样沉浸于休闲活动中，它才实现了自己。

第三个观点：现今有人责备自然研究“改变人的自然属性”(Denaturierung des Menschen)，并为此要它为曾经存在的两种动能——人的良知和移情与生物的能力——的消逝负责。即使自然研究重新获得了所说的那两种力量，那么仍将面临这种危险：这些力量或者暂时或者根本就太弱。从根本上消除这种危险，原则上只有当人们根本不需要这些力量才可能。这种情况只存在于，人们所研究的一种纯粹的求

知欲对之感兴趣的東西，即宇宙的永恒不變的結構。

47 这里出现了人们经常希望负有责任的東西：人们不谈论它，而是干脆履行責任。献身于理論思辨的人，根本不会誤用道德（在现今理解中的）。因为知識形式从自身得出，不再需要个别科学家着手。真正的理論家只以思想的形式行事，在此方面认识到新近要求的对具有必然性的自然怀有崇敬的心情。不依赖于理論家个人的态度，他完成了如今作为附加要求而提出的事情。因为他的行为只是作为思想而进行的，思想只能让世界如其在被发现之前那样〔客观存在〕，对副作用负责是多余的。理論思辨以一种不再被超越的方式对生态是友善的。对当今把自然全面工具化的趋势，作出巨大反抗的不仅有那些单纯的爱护自然者，还有像真正的理論家那样完全不打搅自然者。

第四种观点是：理論思辨本身就已经具有这样一种道德价值，而不只是由于它作出了补充性的成就才具有。然而，前提是古代道德概念，这一概念涉及的是人的一些可能性的实现，在一种客观的和同感的意义上的自我实现。就人是以语言和知識为天职的生物而言，谁从事数学、理論物理、理論生物学或者哲学，简言之，谁从事理論工作，他就以完满的形象实现了作为逻各斯的天职。理論思辨〔之所以〕也包含这种生存上的重要分量，是因为即使人们把理論的地位稍微相对化，不认为它是人性的至高形式，而认为它只是若干可能性之一，理論也保有这种生态的分量。从科学伦理学上看，真正的理論研究者容易具有这些。为了在道德上说明它的合理性，他既不需要一种良知，也不需要一种与感受非人世界的能力。连一些诸如勇敢、公正或豪爽等道德态度最好也是次要的，必要时也是辅助性的。这种状态是悖论性的，按古代的意思属于理論思辨的，是与良知、感受能力和德性无关的，简言之：一种不关道德的(moralfreie)道德。

我们指出过作为科学伦理学第二维度的正当性问题。我们现在看到，在科学内在的正当性情况下，它成为惟一的维度。在不为外在目的、确实只为其自身而从事科学之处，规范科学的道德是多余的。由

此可正确地得出，科学伦理学限于一种“幸福论的”合理说明。在《尼各马可伦理学》(X卷，第6-9章)的结尾，同时也是它的顶点，亚里士多德证明了理论思辨作为人的自我实现的最高形式。同时，责任问题——谁为了什么事在谁面前是有职责的——变得很简单。因为理论既不干预宇宙，也没有介入邻人的共同生活，它完全能够——为了插入在第二章作出的区分——推卸掉普遍的行为责任，而只能集中于特殊的职务责任。因为在这种情况下，只能在自己面前为了自己而承担责任。从社会出发来看，人们也可免除起诉、辩护和审判这一循环。进一步说，人们在自己面前可以先验地作出合理说明，因为人们过一种美好的和成功的生活是不言而喻的。

48

最后一点：作为人性的临在，理论活动为我们的文明作出了一个榜样和摹本(Vor-und Gegenbild)。在一个表现为普遍功利网的社会中，对于把任何生活活动——忽而明显、忽而微妙——都工具化的趋势，它都反抗。至于科学是不是还要为许多其他的任务负责，那就只有随它的便了。只有当它们也为自身而追求知识时，它才表明，至少是以例证的方式表明，什么叫做过一种不仅实用、而且人性的生活。同时，存在着一种字面意义上的“伦理学”。科学就是“Ethos”(伦理)本义上所意味的东西：人的驻留地、赋予人以人性的生存。进一步说，在这里，责任不是负担，而是快乐，而且是无法从别人处得到也无法被人剥夺的快乐。

第四章

培根或者矛盾的现代化

49 有时，意外的发现(Trouvaillen)是受欢迎的。一个时代的特征最好是到有重大影响的主导人物中去寻找。对于近代早期来说，比任何他人更重要的人物，是一个法律工作者和国务活动家，对于这个如此卓越同时又如此迥异的思想家，如笛卡儿、达朗伯和卢梭、康德和黑格尔、马克思、尼采和早期的批判理论都对他表示敬重。〔但〕只是现在，人们才在他的项目中不是看到巨大的希望，而是“灾难将临”（约纳斯，1979，251），这人就是弗兰西斯·培根(Francis Bacon)。

亚里士多德本人曾是一个声望颇高的自然研究者，两千多年之后，达尔文(Darwin)还对他作出高度的评价。而培根与之相反，这位近代科学理想的宣告者——从他开始与古代区别开来——是在当时传统的理想、人文主义修辞学中培养长大的，对于新的理想、实验性质的自然科学，纯粹只是业余爱好者，尽管是爱好者，但是个门外汉。反正我们没有什么值得一提的研究成果归功于培根，他甚至根本不能在认识上跟上他那个时代的发现的步伐；即使像自然科学的数学化这样重要的事情，对他来说依然是陌生的。历史学家认为，甚至真正的毕生巨著《科学的伟大复兴》(die Instauratio Magna)，“伟大的复兴”在要求上也估计过高了。培根断言，尚未开辟真正的道路(《新工具》I，箴言19)。想想伽利略，事实上已经开创了真正的道路。但即使培根只是说出了“他那个时代一般的观点”(罗西，1968，9)，仍然有足够的理由把他视为近代科学理想的鼻祖。因为只有他才成功地以具有预言力

的憧憬概括了时代的倾向，并借助文学上洗练的描述起到了非同寻常的作用（在大量关于培根的文献中，突出的有布卢门贝格 1973 年第 4 章、斯蒂芬斯 1977 年和怀特尼 1986 年）。

可以把《伟大的复兴》当作一种劝谕(Protreptikos)来读，当作关于“可能以研究面目出现的未来科学”的宣言书来读。在古典时期，科学家兼哲学家亚里士多德本人典型地论述这种科学，而近代把它归功于一名政治家兼作家。在这里面，显露了第二个区别。因为对于科学增强了更大的政治意义，“中介代理”于是就关心必需的反响。在近代早期为此操心的主要是个别的作家，后来像百科全书(Encyclopédie)这样的大型机构加进来了，而今天，媒体起着一种重要作用。

培根这位作家，掌握人文主义者以形象表达思想的能力。卷首插图^[1]就表明了《伟大的复兴》一书的基本动机：一艘船穿过海格力斯(Herkules)的两根圆柱，敢于扬帆在辽阔的海洋上。图片说明提纲挈领：“Multi pertransibunt & augebitur scientia.”（许多人会远行，科学将成长。）“前言”更详细地阐述了这一主题。

在现代化的动机上，我发现了 12 个，可归入三个推动力(Implusen)：一个内在认知的、一个人文性的和一个乌托邦的推动力。决定性的自然并非准确的数字，却可能是方方面面的事情。有谁相信现代性的认识遵循一个简单的计划，就为自己出示了一张 *testimonium paupertatis*(贫乏的证明)。还有，一个动机既不会简单地转到另一个，动机整体也不会允许只有一种只是积极的或者还有单纯消极的、无论如何明确的评价。一个根本的诊断放弃了那种舒适的简单性：它或者只期待大福或者期待大祸。谁承认了一个公平过程的条件——兼听则明(*audiatur et altera pars*)，将获得一个较丰富的、也是较富有争议的、但

[1] 从这里开始的这段文字，介绍的是培根《伟大的复兴》这本书 1620 年伦敦版的封面，它是由 Simon de Passe 所作的一幅画：画的色彩为紫铜色，铁丝般弯曲的线条在画中央上方写下了书的标题，这幅画可参见：Geschichte der Philosophie von der Antike bis Heute. 2000. Könnemann Verlagsgesellschaft mbH. Köln, S. 35. ——译者

首先是个充满矛盾的“图像”。

4.1 智力的解放

现代乐于体谅自己的好奇心，就像这艘驶向大海的船所象征的。事实上，放眼亚里士多德，这种新奇不仅在前近代而且在前科学都是有效的。好奇心，按亚里士多德说法，归因于自然(physei)，也即一种人类学的事实，现在成为一项使命，才有现代。所要求的是一种“per-et
51 transire”（超越），克服表现为困境的认识论上的自我局限。而现代化的第一个动机就在于此：科学不得不摆脱内在的锁链；现代化以一种智力解放的形式发生。

驶过的两根圆柱，象征着对认识力的错误估计，一方面高估知性，正如《伟大的复兴》的前言那样清晰，另一方面高估经验。与之相应的理性主义和经验主义的竞争，令人想到《纯粹理性批判》。但培根并不像后来的康德那样，比关心当时实际的科学地位更关心认识论的地位。因此把哲学的一项缺陷(Defizit)归罪于培根是错误的。因为通过一种严格的认识论的讨论，他无法达到其意图，即突破新型的科学类型。培根合理地展开了一场认识策略的论战。

在此框架内，他针对总是占统治地位的经院哲学作出了理性主义的批判，他谴责经院哲学，说它不探究世界，而退回学者的书斋中。现今人们可以原谅这种学科，它保存了理论的道德优势，它使自然免受触动。培根反驳经院哲学，说它只会空谈，而创造不出任何新东西：“it can talk, but it cannot generate”（《伟大的复兴》，前言，第4部分，14），人们永远以可怜的进展在兜圈子（《新工具》，I,箴言，64），因为在实验时没有一个可靠的计划而是盲目地搜寻，于是只会产生奇怪的(kuriose)、至多是有益的效果。而如果利用两方面的能力，同时也摆脱排他性要求，那么便在这种完全辩证的意义上作出一种综合，以前耽误之事就可能有机会得到有益的增

加。正是为了这种机会，培根主张“伟大的复兴”。

卷首插图把理智的解放描绘为人类历史上一个独一无二的阶段：困境得到克服。因此所需要的特权、独一无二性的特权将经历所有特权的命运。同样为了享有特权，后来的思想家将重复这一形象。从笛卡儿开始，经过康德和马克思、尼采和弗洛伊德，一直到海德格尔、批判理论，也许一直到了傅科，人们不断把当时的发现宣布为摆脱智力束缚，以强调自己成就的分量。智力的解放这一形象简直获得了一个新的正统地位，成为科学内部鼓舞科学进步的道德基石。如果第一个海峡被跨越之后随即接着[跨越]第二个，后来又有了第三个、第四个，那么培根所求的和他的后继者同样期望的东西：激进的变革，根本没有达到。因为我们现在该知道，它必定影响激情并明显降低激情。我们顺便只表述一条科学伦理学的戒律、一项谨慎的命令。应当谨慎也许不是研究视角，但却是对研究效果的评价。事实上代替伟大复兴的是大量较小的、有时只是最小的改变。

令人惊讶的是，《新工具》没有深入到诸如审查(Zensur)和审讯(Inquisition)这些枷锁。当然，培根也许不那么“对国家和教会虔敬”，以至于看不到这种枷锁；他表面化地处理这些枷锁，因为这是科学外的枷锁。在先于《伟大的复兴》所提出的告诫中，他写道，导致审查和审讯禁令的是：任何地方都不应制止或禁止自然研究。

有谁把目光投向前一个时代，就能判断这个提示的分量。在基督教的早期，研究得到一种资质，按作者之见应授予它一种新的地位，事实上给它加上一项额外任务，剥夺了自由求知欲的自由。在奥古斯丁(Augustinus)《忏悔录》(第五卷，第3章)这样具有重大影响力的著作中，一种好奇心，哪怕只是对自然规律和借助于自然规律可能作出的诊断感兴趣，也被贬损为好高骛远、狂妄自大。作为对策，要求“宗教的渴求”(religose quaerere)、敬神的研究；研究自始就该把自然视为造物，寻找造物背后的艺术家，即上帝。以此方式人们可以把亚里士多德所不熟悉的概括为：对希腊思想陌生的是，单纯的求知欲、curiositas 53

(好奇)被理解为贪欲(*concupiscentia*), 这就有冒着畸变成恶习的危险。

奥古斯丁具有深刻的影响。即使托马斯·阿奎那这个自身会捍卫自然理性的权利的人, 也只会主张相对的自由。在威胁到对上帝的认识之处, 他也说到恶习。谁把自然的好奇心绝对化, 不再看见自然背后的那个创造者, 他就犯有 *acedia*(倦怠、懒散)、无忧无虑和散漫(*Trägheit*)(《神学大全》11—11, *quaest.* 35, *art.* 4)。不是与亚里士多德相比, 而是与中世纪相比, 通过辽阔的海洋来象征, 此处显示出第二个现代化**动机**: 科学的好奇心从每一个科学外部的保留中释放出来。

在同奥古斯丁的辩论中, 培根是以科学的差异性和特殊性这个简单而又贴切的证据来反对“神学的干预”的(《新工具》1, 箴言, 65)。

《伟大的复兴》的第一部分以《论学术的尊严与进展》(*De dignitate et augmentis scientiarum*)为题发表, 推出了适用于两方面的论据(著作集, 1, 830, 德文版 798)。一方面: “对神圣神学, 我们必须在圣言和神谕上把握, 而不是从自然之光和理性的强制中。”另一个是: “自然科学的认识专注于事物, 而非其作者”, 亦即只专注于自然, 而不附加到其创造者。

培根生活在宗教战争的时代中。众所周知, 战争的结果使宗教和神学在政治上失势了。在《伟大的复兴》中, 发生了另一个失势, 科学理论的失势, 它以劳动分工的途径发生, 其结果是这种中立化并未获得一种真正的解放。因为奥古斯丁要求达到一种对上帝的认识, 自然研究反正是不能达到的。最多是像在亚里士多德的哲学神学(《形而上学》第 XII 卷)中已经达到的那样, 形成一个必然通达神的认识阶段。当然, 自然研究同样很少能达到一个有根有据的对神的否认、一种无神论(*Atheismus*)的境地。

54 现在劳动分工既导致了自然研究的谨慎, 也导致了一种减负。对于究竟是“无神论还是有神论”的二难抉择, 自然研究简直不关心。当培根要求, 明确地把信仰的东西留给信仰(《新工具》1, 箴言, 65)时, 显示出他是精通《圣经》的, 他是在暗指《新约》: “你们把皇帝

的东西给皇帝。”虽然培根本人对奥古斯丁以来的基督教传统仍然保持着他的忠诚，在散文《论无神论》中写道：“肤浅的推究哲理诱使人的精神否认上帝，只有更深刻的钻研才把它引回宗教。”不过，可能存在的肤浅性并没有影响自然研究的特质，因为它留在前哲学的领域里。单纯的自然研究不能触及上帝的自留地，奥古斯丁贬低好奇(Diskriminierung der curiositas)变得多余，好奇心(现在永远?)失去恶习的标志。

由于科学早在亚里士多德那里就已摆脱这类束缚，人们可以认为，近代只不过是文艺复兴才重新获得了古希腊理所当然所具有的东西。但是，人们是否已经摆脱枷锁，处在无所束缚的状态中，或者人们是否还不得不顶着嫌疑而争得自由，这就不同了。一种理所当然的给定性现在成为这个努力的产物。这种情况可以阐明《伟大的复兴》这一标题概念，培根是个喜爱隐喻的人，自己从未对这一概念作过说明。所指的可能既是知识的一种建设，也是重建(Wiederaufbau)，两方面都不仅需要一种智力上，而且也需要一种道德上的努力。在此限度内，解放这个因素毕竟属于第二个现代化动机。自然研究未摆脱神学及信仰，却可能摆脱对它而言陌生的要求，即为神学或信仰而变得重要。

自然的求知欲所经历的等级顺序，在亚里士多德那里以一种绝对最高的知识结束；在某种程度上，这些知识形式构成了一个金字塔，哲学形成塔尖。基督教的中世纪会为神学把认识的金字塔建高一个等级。一种认识的自我超越的思想和与此相关联的知识的一种质量上的可完成性的观念仍然有效。在培根那里，这种思想被贬值(devalorisiert)。诚然，贬值不是通过正面的进攻，而是由于缄默(per silentiam)，通过冷淡。取代金字塔重要地位的，是辽阔的大海已表现出来的东西：谁克服困境，绝非达到其目标，而是才处在真正任务、永不会完结的研究的开端。求知欲，这第三个动机，表现为渴望更多的和越来越多的知识，成为被解除了枷锁的好奇心。

在“解除枷锁”这个关键词里，现今的科学伦理学习惯于想到两个

其他现象：器物制作人(homo faber)的权力追求(Machtstreben)和经济人(homo oeconomicus)不知疲倦的赢利追求(Gewinnstreben)。解除枷锁的这两种方式绝对存在，不过，标明知识现代化开始之特征的，毋宁说是[解除枷锁的]第三种形式，探询者(homo quaerens)不知疲倦、永不最终满足的好奇心。《伟大的复兴》的最初笔记、Valerius Terminus(《对自然的解释》)的残篇(1章)谈到一种知识的渴求(“thirst of knowledge”)；而科学文明的乌托邦、新大西岛(Neu-Atlantis)提供了大量其他证据。很显然，百科全书式的多样性促进了自然研究，同样人们可以把此任务解读为基督教教会之戒律的一种认识转型：每隔一段距离，就有两艘船被派往各处，带着一项看起来像是科学间谍活动(Wissenschaftsspionage)的重任，实际上，由于缺乏任何竞争因素，它证实了无限的好奇心。人们应该搜集“关于各门科学、艺术、商业和发明”的情况(《新大西岛》，德文版29)。最后，《伟大的复兴》的书名小花饰(Titelvignette)据说采纳了为卡尔五世打造的一句格言(Wahlspruch)：plus ultra，亦即：越来越多。

只是顺便提一下：康德的《纯粹理性批判》以培根的引言开篇，才使解除了枷锁的好奇心达到一种先验的状态、理论的理性的一个调节性理念。因为只有通过持续的研究，人们才能接近所有自然知识的普遍视野。他重新求助于培根，重新使一种研究政策思想经受认识论转型。

人们喜欢把近代诊断为从形而上学中解放。如果只作为诊断本身，而没有任何限制性的资质证明，它无疑是不正确的，因为还提出了基础哲学的问
56 题。这些问题只是得到不同的表述：既不同于笛卡儿和莱布尼茨，也不同于康德和黑格尔，不同于尼采、胡塞尔、海德格尔或者分析哲学。相反，正确的说法是，自然研究脱离了诸如此类的问题。我们已经提过一种从形而上学中的解放；除了这种解放，减轻关于对上帝认识的任何苛求，加上第二类解放，它不仅是更广泛和更基本的解放，而且就像第一种类型，它对于第三个现代化动机是不可或缺的。自然研究不会因此变成一项无限的任务，因为人们建造的知识金字塔更高，把其

他认识等级安排在哲学及神学之上；毋宁说，对于认识论上最高等级的兴趣已经丧失了。在亚里士多德不否认、在《形而上学》的开始对此却没有兴趣之处，好奇变得不受限制。不受限制的并不是知识的质量提高，而只是在“简单科学”之内的，亦即在认识的倒数第二的等级之内的研究。尽管在这个等级里，照培根看来，还是存在着更进一步的区分。因为在“新大西岛”上的研究者共和国、所罗门宫（Haus Salomens），有科学专家的新等级，他们的任务——收集事实、在中等影响范围内阐述公理、推出较普遍的原理等等——会造成相互之间的等级差别，但这些任务中没有一项超出第四个认识阶段。合乎逻辑的是，在新大西岛的伟人祠（Pantheon）里取代哲学家和神学家位置的是发现家和发明家。

培根很清楚这种情况，在《伟大的复兴》的第六部分和最后部分，他谈到了“最终有效的知识”，并把它称之为“第二哲学”（*philosophia secunda*）（134，德文版 37），这是有意挑衅迄今为止的最终有效的知识。这里面存在着又具有解放特征的第四个动机。即使第一哲学、形而上学还应保留着一种权力，自然研究自认为在认识上重要得多。而我们的文明对这种自我评价长久以来就作了多种多样的肯定：哲学的思想沉淀（*Depotenzierung*）有利于科学，首先有利于一些自然科学，包括它们在技术和医学中的实际应用。

迄今为止所列举的现代化动机（除了第二个动机，它只该放入“前言”中）有一点都是相同的。涉及科学本身，即一种认识内的变革、那种科学根本的道德、客观性思想的兑现，而对于科学客观性思想的评价，科学伦理学完全可以把它交付给科学理论或者科学哲学。不过，有一种观点，连伦理学都值得注意它：在对亚里士多德第 5 个知识等级的贬低中，开始了古代理论之理想的贬低。

4.2 “折磨自然”

就解除了枷锁的好奇心而言，文艺复兴有第二幅图景：一个漫游者突破了他迄今受到局限的视野。如同在培根的封面铜版画中那样，即使此处新的视野也只是对于一个作出了成就的人才显现出来。但通过简单的观看(Hinschauen)新的认识听命于这个漫游者；在培根看来，需要乘船旅行。在较古老的图景中，求知欲曾经摆脱了枷锁，但仍然保留着苦思冥想的状态，而在现代的图景中，即使在跨越困境后仍要求行动。

《伟大的复兴》的“计划”以一种从前著名的、而现在毋宁说是臭名昭著的隐喻来说明这种状况：折磨自然(die Natur sei auf die Folter zu spannen)。这幅图景听起来如此形象和明确，以至于现代科学的批评者在这里找到了一个明显的证据。谁施刑，明显地谁就在做那个构成现今环境危机的事情：(他在)折磨自然。但是，人们几乎不能把一个显然完全相反的形象归于新科学的先驱者，尤其是一个像培根这样如此具有语言意识的作者。这位作者在生态上虽然不曾那么敏感，但他与神学的传统保持着那么强烈的联系，以至于他不会让自然遭受明显的残暴，[因为它]毕竟是上帝的造物。此外，当时所作的实验，就环境破坏而言，可想而知是极其无效的手段。伽利略的落体实验和居里克^[1]的空气压力与真空技术的实验以及开普勒、惠更斯、笛卡儿和托里拆利^[2]的实验，即使在今天，它们也都还符合最严格的环境适应性标准。

58 此外，我们不该忘记，实验不是由物理学家，而是由医务人员并且也不是在近代，而是在古代，即由希波克拉底的医生引入科学中的。

[1] 奥托·冯·居里克(Otto von Guericke, 1602—1686)，德国物理学家。——译者

[2] 托里拆利(Torricelli, 1608—1647)，意大利数学家和物理学家。——译者

还有，正是一个医务人员帕拉切尔苏斯(Paracelsus)，他在近代先于伽利略和托里拆利就做过实验。

在动刑的隐喻上，谁适应了方法的残忍性，就误解了。重要的只是意向，弄清真相；做实验的人，就想让不会自动说话者开口(zum Reden bringen)，因为自然本身是聋哑的，而且在广泛而基本的意义上(甚至在动物实验时，答案的确不是由动物本身给出的)，也就是因为自然不会自动释放出其真实本性，人们就不得不“像强迫它招供一样”。而此类行事方式与施刑并无直接的关系。问题是，实验该如何做；另一个问题，对这种占优势的实验方式，科学理论的疑虑是否反对；甚至第三个问题，现在是科学伦理问题，是否存在不受限制的实验许可，这种许可无疑是不存在的，我们在这里可以不过问。因为在实验中，不附加边际条件，这样的条件大概指的是：忍受痛苦的能力(参见第13章)，谈不上对自然残暴。

而在施刑隐喻中显示出另一个现代化动机：并非谁让自然如其所是的那样，才能够认识它，而是悖论的方式，只有干预自然的人，才能认识它。马克思(1845, I, 7)认为针对费尔巴哈的著名结论具有革命性的新意：“哲学家们只是以不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”事实上，培根早就提出了这个要求，而且他是在听起来很不同寻常之处提出的；不仅对社会，而且对自然，他想告别传承下来的“科学思辨”(scientia contemplativa)的理想而有利于“科学家实践”(scientia activa)。现在是第五个动机：研究者在其基本态度的真正转变中放弃了提到过的漫游者的图景，对自我显现之物(sich selbst darbietende Dinge)的“被动”观照。代替单纯观照的是控制着的转变、实验。当然，这种“手段”早就有了；近代时，它在方法上得到完善，此外变成科学的义务；只要可能，就应做实验。

另一项异议说，自然被实验标准化而减少了它的复杂性；人们研究的不是实际的现实性，而只是影子，即本质上简化了的实验数据世界。培根可能反驳了这个科研题的第一部分；在科学研究“尚未作过恰当研

究、什么也未检验过、什么也未计量过”的一个时代，还谈不上标准化。即使以后，对实验而言，也不会真正取决于标准化，却可能取决于一种观点，这种观点对于知识所强调的概念是不可放弃的。谁不相信含糊的传闻(“certain rumors and vague fames”),而是严肃地要知道，他就需要经得起法庭检验的证据，亦即在一个中立的机构面前出示复制的证据(“the weight of lawful evidence”:《新工具》1, 箴言, 98)。

汉娜·阿兰德(Hannah Arendt)断定近代科学有一种与世界的异化(1958, 第35节),因为在人和自然之间有一个间隔:实验作为行动,望远镜、测量仪作为设备。其实发生的并非与世隔绝,也非丧失世界,而恰恰是一个中间(Ein Zwischen)所指的:代替“纯朴的”、直接关联的一种媒介化(Mediatisierung),并且这种媒介化有助于科学性。

实验所要求的不是标准化,单纯的可审核性就够了。此外,培根可能高估了实验的认识价值;因为在“合法证明”这个术语中听得出一种证实性的理论,帕斯卡尔就怀疑这种理论。但是,在这个世纪从迪昂经过丁勒到波普尔,从库恩到哈金,还有富兰克林,相关的争论只具有科学理论的和科学史的意义,反正只有科学内的意义。获得一种科学外的意义的是其他事情。在实验中一同设定的理论的贬值有一个严重的后果,这是培根没有注意到的,汉娜·阿兰德也忽略了这一点。

60 科学思辨单纯是思想形式的行为,而科学实践是在世上行事并对待世界。至于这实现得多厉害并带有哪些风险,这个问题我们放到后面去谈。关键是,做实验的人,根本就是干预自然,因此要承担一种责任,这种责任对于纯理论活动而言从根本上是陌生的。

由于实验,科学特殊的职务责任扩充了一种普遍的行为责任,谁在世界上对待世界,他对所做之事就负有职责。尽管与之相应的责任性在我们这个世纪大大增强了,质量上较重要的、决定性的增长早就发生了,也就是在人们放弃作为研究理想的理论之处。在此,亚里士多德的话是贴切的:开头比一半(Hälfte)更多;科研作为科学实践沉迷到对

象之中了，主体沉迷于客体，实验自认为是价值中立的，可仍违心地(*à contre coeur*)促使道德价值行动。

培根没有看穿这种效力范围。在他的研究者共和国的许多职责下面，尽管我们发现任务是监控同事的实验，但是规定的只是正面的筛选。负责人(完全有理由叫做“行善者”(Wohltäter))必须找出或推导出“适宜于在日常生活中实际应用的或者有助于科学进步的那些发现”(《新大西岛》，德文版 55)。实验在道德上究竟是否允许，这个问题甚至根本未被提出。不过不可责备培根，说他提出了一个非道德的(amoralisch)科学概念。相反，我们发现了道德的要素，特别是在有可能出现危险的(Exponiert)地方。例如，在新大西岛上，人们请求上帝保护和祝福，“求上帝把我们的工作引向善良的和神圣的目的”。科学家依旧叫做“智者”，培根并不像亚里士多德那样指的是单纯的认识特性，而是指实际生活的特性。研究者共和国这个称号——所罗门宫——就暗示了两个智慧概念的统一：自然研究者的智慧和国王与法官的智慧。因此，人们不能把研究者想象为一个玩世不恭的做实验的技术员，它同时体现了科学的和道德的能力(Kompetenz)。在《伟大的复兴》前言中，培根就已提出第一个“告诫”：“人们应把感觉限制在责任限度之内”(that man confine the sense within the limits of duty)。尽管如此，仍存在道德的缺陷。因为培根并没有引出科学家能够以之证明自己是模范的、其实验是允许的标准来。同样也缺乏监督遵守标准的职责(Ämter)。按此方式，道德的要素仍是以普遍保留条件的干巴巴的许诺：一个尽管虔诚但无实效的愿望。也许有一个总的授权(Generalmächtigung)，因为实验者的行事无异于创世时的上帝，当然同时就是人(modus humano)，无论他做什么，都显得无比正确。

有了第五个现代化动机，并不是简单地扩展先前的动机，现代化就此走上了一个新方向。如果最初的那些动机在道德上是中立的，则现在这种中立性失落了。不仅如此，由于与科学实践挂钩，本来中立的动机也以一个新的姿态出现。因为研究因其实验的特征而介入世界，

这可能局限在少数领域，但由于好奇心解除了枷锁，这种介入原则上没有任何限制。在新大西岛上，朝着所有能想到的方向做了实验，从事的是针对合成材料、化肥和动力燃料的材料研究，有食品、高温和流体研究以及海水脱盐实验；处理人工语言、机器直到机器人和自动化机械。在小动物实验室里饲养着供实验用的蚕(Seidenraupe)和蜜蜂之类有用动物，人们做嫁接(Pfropfungen)和接种(Inokulationen)实验，甚至预告了像基因技术这样先进的研究，当然只是在非人类的范围内。

有两个另外的动机，只是鉴于完整性才该提到它们。一个(总的说来是第六个)动机在封面铜版画中通过船以及大量的设备来象征：现代的研究需要仪器，以至于研究本身作为基础研究具有一种技术的特征；研究需要“工具和机器”(《新工具》，前言)。同样，我们只是顺便提及第七个动机：像船员属于船一样，一个社会的组成部分也属于现代的研究。科学是由一个数量上始终在增长的研究集体所承担的，这个集体分工行动，培根则重视协作。还有第二个社会要素，然而培根在他对新科学的和谐化憧憬中避而不谈：谁不管怎样首先认识到事物，才能在强化的意义上自称研究者，竞争因素在本质上属于研究。

4.3 人道取代自由

与古代相比，第八个动力带来了最有成效的改变。科学应该改善人的生活，消除弊端(《新大西岛》：《著作集》III，166，德文版57)。更加让人惊讶的是，这个动机在《伟大的复兴》这个封面铜版画中找不到。人们可以相信，培根自己可能对这个动机，一种人文科学(eine humanitaere Wissenschaft)不清楚；但是，人道的意图，从一开始并且完全清楚地属于[科学]纲领的核心。《对自然的解释》(Valerius Terminus)的初稿片段就已经要求，哪怕是知识的最小部分都要有益于人类的安康(《著作集》III，221—222)。更令人信服的是这

种猜测：对像英国这样一个从事贸易的国家而言，理所当然的是，人们从事航海活动不是出于纯粹的好奇心，而只是由于效用。

一种服务于人类安康的科学，即技术就是古代的特征。也就是说，现代化不在于设定目标本身，而是对一个已知的选择(Option)重新评价。或许可以设想增值，人文科学获得了与理论思辨同样的地位。

《新工具》的副标题把两大任务，理论的任务(“对自然的解释”)和人文的任务(这里作为“对人的控制”)用一个简单的“和”联系在一起，它就宣布这两大任务地位同等。不过，在其他地方采取了明显的价值重估。在《伟大的复兴》的前言中，摈弃了单纯的求知欲，取代它的是呼吁博爱。

培根承认人文的任务有时地位相同，有时有明显的优先地位。他在此处表现出一种犹豫不决，它至今都不无道理。我们的文明依旧给予单纯的求知欲以很高的地位。相关的亚系统却要求此类高昂的开支，既包括人力方面，也包括财政方面，导致并非在每一部分上都有必要，但作为整体看，只有可应用性才能说明自身的合理性。在此意义上，不是直接应用性的研究绝非自由的科学，而是“基础研究”，它只是作为明天或后天投入使用的基础才获得承认。 63

随着这种价值重估，现代派第三次反对理论思辨的理想。根据第一个意向性概念，“理论思辨”意为一种质量上至高的知识，形而上学及基础哲学的贬值反对之。根据第二个方法论的界定，“理论思辨”意指一种使各自对象保持不变的研究，针对它的是对实验提出的要求。第三，“理论”意为一门科学，并非在认识上为他者服务，而只服务于自己；随着效忠于人性目的，现代派也就与此告别，其理论的沉淀因此也就彻底地取消了。

培根作过正面评价的人文意图，事实上是自相矛盾的，因为科学已屈就于一种身外的任务，它又一次为其现代化付出了代价。随着“理论思辨”的第一次贬值，研究放弃了认识上完善的契机；通过实验它失去了(社会的)纯洁性，最后通过确立人文目标失去了自由。同时，它

拿自己的尊严(Dignität)来冒险：开垦知识，被作为自我目的得到促进，为人的自我实现提供了可能。单纯的人文意图排斥了现实的人类。

(已经)值得注意的是，培根首先使好奇心摆脱了一切枷锁，不过之后并没有放任不管。他以此方式保持着对传统的、奥古斯丁方案的忠诚；把研究纯粹看作其本身，已经损害了它的声誉。这种损害甚至是由同一个“宗教的”主导概念而发生的，区别只是始于对区别作更切近的规定时。因为对奥古斯丁而言，关键是自然的神造物特征，他是在一种神学教义的意义上理解“宗教性的”。而培根突出的是“博爱”(charity)^[1]，因而这是实用性的理解。因为人们也可能出于非宗教的原因而追求“博爱”(Nächstenliebe)这一主导目标，我们有意识尖刻地说，“人性的渴求”取代了“宗教的渴求”。因此，就像要求有一种“敬神的研究”一样，对一种“人性的科学”^[2]的要求也接受限制；只是[要求的]方式发生了变化，肯定性的义务取代了否定性的义务，好奇心的禁令被人道的戒律取代了。在此框架内，启蒙时代对健康的关心赢得了特别的地位。在此框架内，我们至今也还是启蒙的儿女。如果我们把此最重要的部分视为整体(参看 8.1)，则与亚里士多德相比，培根的座右铭叫做：医学取代形而上学。

在人文目的中只看到自由的损失的人，是从古代伦理学的立场，即人的自我实现的立场来评价现代科学的，于是不理解为什么会出现自由的损失。而从培根自己的伦理学、一种归根结底可算作是基督教的道德来看，却出现一个机会、甚至一种职责，即关系在这里出现了倒转；道德不构成现代性的代价，毋宁说，现代科学是一种新的道德的代价，而不再是古代道德的代价。这种情况不利于一种广为流行的倾向，即首先是从科学理论方面来把握现代科学，或如海德格尔那样，从

[1] 即“博爱”，“慈善活动”的意思。——译者

[2] 与上文所译的“人文科学”是同一个德文词：die humanitäre Wissenschaft.

存在论方面来把握，或者如同布卢门贝格，从其反题通达神学思想。于是所强调的要素、实验、因果性思想、解放了的好奇心，都是正确的，但作为一个部分都不再切合。因为新科学也以新道德为基础，只有当人们额外参与一种伦理学的视角，才能实事求是地来理解认识的现代化。

从原则上来看，我们几乎不可怀疑，新的道德、慈善活动(Wohltätigkeit)带来了收获。所以，人们虽然可以尝试再度给予理论更多的重要性，但再也无法把它设想为惟一的理想。出于同一理由，还需要对我们简明扼要地称之为现代精神这项工程作出新的评价。自称为基督教的中世纪时代，尽管不再把知识的最高等级解释为形而上学，而是解释为神学或者对上帝的思辨(contemplatio Dei)，但它仍忠于希腊理想，对思辨作较高的评价。只是在不再那么基督教化的近代早期时代，才注定有助于真正的基督教理想，博爱也在科学中实现突破。

65

现代占统治地位的理论之一是说到“世俗化”(Säkularisierung)，还把世俗化理解为宗教和神学的贬值：基督教的要素幸存下来了，果真如此，则无宗教根源。现代的科学理想包含着一种相反的运动，虽然使基督教教义意义上的神学贬值，但它同时认真对待基督教实践的核心因素。广为人知的是奥古斯丁引入一个作为斗争概念的 Curiositas(好奇心)，他用这个概念有利于基督教与古代进行斗争。在这方面，他可能有双重迷误，一方面是针对这个问题：自然是否归因于造物主，自然研究本身是否不感兴趣。另一方面，默观神的观念受制于古代的理论理想甚于受制于真正新约全书的观念。无论如何，在培根那里，就已经发生了宗教向实际生活的转向，而不是在康德那样的哲学家那里才发生。同时有助于使原则得到承认，相关作者约纳斯(1979)更多地把这种原则理解成对培根的二难选择，人文科学以高度的责任实践着。

现今，人们把犹太-基督教思想，即《创世记》中的这句话“你们要控制地球”算作是生态危机的更深的根源，算作是日益强大的技术可能营造的那种精神气质。如何理解这句话的含义，我们将在第12章第

1 节来解答。这里只消敲边鼓：为了一种功用性的知识而贬低单纯求知欲，属于现代化的动力。所以，对于现代科学的基督教根源问题，首先不能用 *dominium terrae*（控制地球）来回答，而是以把慈善活动作为自我义务来回答。而我们必须承认，至少从实际的政治的角度看，这一过程无法逆转。

66 系统论把科学理解为社会的一个自主子系统；即使这种理解也需要作根本的修改。极端自主性的损失属于基督教的一个“严重后果”，单纯理论性的东西减弱了合法性。从第二位而言，系统论虽然有其合理性：科学自行组织，遵循其自身关于客观性和创造性的标准，但它首先在于应用。例如在筹资问题上，未必在细节筹资上，可能在总体筹资上。此外，在科学一般的生存权问题上，不应再撇开以人文目的为依据。

另一种精神与社会史的评论不禁使人想起关于中立化的命题。因为这种命题绝非在我们这个世纪才得到支持。17 世纪一位著名的自然研究者罗伯特·霍克、就着眼于建立英国皇家学会（Royal Society）（1660，参阅 Ornstein, 1988, 108, 注释 63），要求科学独立于形而上学、神学和道德。我们能够证实前两者的独立性，而相反运动适用于道德。古代理论思辨不依赖道德，而现代科学则深深地为它所渗透，一直渗透到第一推动力中。

然而，对于人道动机的激发要慎重，切近一些的考察太常遇到一些隐蔽的私利，有时是欺骗，有时是自欺。至少客观来看，培根的研究者共和国摆脱了这种嫌疑；它寻求的是对基本困境的援助，例如对遇到疾病、瘟疫、饥荒和暴风雨的同胞提供救助（《新大西岛》，德文版 57）。可疑的是其他东西，有谁想提供所提及的救助，就必须了解相关的自然力，并试图（借助因果关系的知识）控制它。经常被引用的格言 *tantum possumus quantum scimus*（《新工具》，1，箴言，3），这句言简意赅的话“知识就是力量”，虽然并非根本上切合实际，但在新的不再

是思辨研究的前提下却可能切合实际：出于人道的理由，必须透视自然力的“机制”。这里，当然也只是此处，第九个动力（在封面铜版画中又是缺乏的）才进入视线，在此之中，表面的诊断看出现代化的核心：科学追求对自然的控制，并因此变成至少是潜在的技术。知识事实上就是力量。

67

人道的意图不能被直接地、而只能通过力量的途径才能实现，这一洞见不先属于技术伦理学，这在第二部分要加以研究，它已经属于狭义上的科学伦理学。现在从根本上切合实际的是，“虔诚的愿望”从不足以达到几乎任何道德所要求的东西：救助；在愿望之外必须加上一种能力，也就是力量。普遍怀疑力量，这种流行的倾向，也就把自己与救助的律令对立起来。另一方面，这个当时有成就的政治家在他的随笔（《高位》II. Of Great Place）中自我批评地确定：“追求权力并为此而损失自由，是一种奇异的欲望。”《伟大的复兴》就缺乏这种自我批评：由于科学设定的是知识之外的目标，这种追求力量的科学从结构上讲变成了“技术”，进而丧失其自由，丧失了单纯的求知欲。

我们乐于把近代史描写为自由不断增加的历史，放眼人权和民主给予了我们正当的权力。但我们也必须看到近代作为自由损失的历史这个反运动。当然，就其而言，自由的丧失也在为自由服务，例如自然的威胁应该是减少了。因此，事实上合理的诊断重新放弃了简便的单纯性，放弃了诺斯替教式的或“善”或“恶”，并断定自由的损失为自由的代价。

第二项疑虑：在培根那里看起来似乎科学可以直接对人文目的负有义务。果真如此的话，那么道德就找到了一个新的应用领域，但很快就仍是多余的；它会给研究挂上一块道德合法性的标牌，随后可能永远告别。一代一代的人都受这种“先人为见”（Vor-Urteil）的主宰，因为现代科学的确在为人类谋福利，也就认为它根本上是合理的。

68

但是，对自然力的认识并不能直接地确定人文的目的。发现不能决定应用，按照行为结构，这很平庸，然而其实际的意义却几乎无法低

估。有谁只为人文目的而研究力量，最终可能将力量投入到随意的目的上。此类工具性的自立化，培根当然不愿意，但因为固定于行为结构中，却无法阻止它。这里倒没有出现矛盾，但出现了自命不凡：科学提出了一种要求，纯粹作为科学来看，它兑现不了。在一个很根本的意义上，它从来无法逃脱魔术学徒(Zauberlehrling)的角色：博爱推动着对自然力的认识，一旦达到这种认识，就不依赖于推动力而独立存在。

培根通过一种比较说明了智力解放的意义，科学应该学习全新地看待自然，幼童般无先前的负担毫无偏见(全集五，133)。这个比较比作者所意指的更加合适，儿童不仅无先前负担地生活，而且在某个特定的方面也是无思想地行动：通常感觉不到消极的附带后果，活动的成本也宁可忽视。近代长时间地试图生活在纯洁状态，试图革新，要是真的没有什么后果负担就好了。但无辜的充其量是理论，而不是实验性的科学，更不是作为力量的知识。早期，相应的从属关系也许是有效的，但它释放出强大的认识力量，今天在这些力量中蕴涵一种可怕的盲目性。

4.4 巨大的乌托邦

两项任务相互补充但保持根本不同：发展救助的潜力，并让某人得到它。假定自然研究确实遵循人文的目的，则它只履行第一项任务。它提供全人类能够利用的救助可能性，而不会事先确定一个特定的受领人。对这些可能性的分配无动于衷，对公正性任务不感兴趣，现代科学满足于集体的福利。那么，第十个动机(这在紫铜色封面画中还是缺乏的)是，现代科学以功利主义伦理学为基础。这种伦理学虽然只是通过杰里米·边沁(1789)和密尔(1861)才得到其有效形式；但按事实，我们早在培根那里就非常清楚地看到了，连他也自命不凡，这是功利主义

(Utilitarismus)的特点。

培根自身立足于基督教的博爱(charity)原则。有谁放眼《新约》的相关比喻,却会注意到一个重要的缺陷。行善者(Samariter)确实帮助受苦者;科学充其量提供救助的可能性;对救助可能性的分配,也就是至少对实现救助的责任,逃脱了它的支配。只有褊狭的批评才忽视积极的方面,尝试改善人类的命运。尽管如此,从道德的角度看,不可把一种具有科学烙印的文明称之为世俗化,也就是符合基督教,但疏远宗教的根源,因为人文科学所实践的只是减半的基督教(不过,从社会史的角度,人们也可说到社会分化:科学提供手段,而手段的分配则是社会另一部门的职责)。

对于科学的主导目标、人类福祉,人文科学没有实质性的同时又是积极的概念。它觉得自己不负责美好生活本身,却可能负责自身的基本条件和框架条件,尤其是对于消除障碍负有职责。浮现在它前面的,首先是一种所谓的消极的功利主义、对弊端的阻止或克服。从行善者这个比喻(这里)来看,这种自我谦虑显得完全符合基督教。人们救贫济苦,却不过问美好生活何在、涉及者的自由的问题。这里仍然可以发现一个本质的差异。我们不考虑主观的方面:行善者无私助人,而研究者赚取自己的生活费用,而且,如果他成就不凡,会赢得声望,获得权力也不罕见。让我们感兴趣的是“客观的”方面:行善者帮助他人从一种既基本的又明显的困苦中解脱出来,他带来的是一种对生存具有决定性的帮助。培根的研究者共和国可能以它为出发点,但解除了枷锁的好奇心,借助于有条理的行事极其成功,不久,成就远不止于此。相关发展不仅导致经济理论称之为不断减少的边际效用(Grenznutzen)的东西:救助能力的增长率越来越小。还有更重要的东西失去了,以至于在第二次减半之后,在某种程度上,从基督教而来的东西只剩下四分之一了:一种经常让生活变得些许容易的研究,显著减弱了生存上的重要性,但无论如何,它常常很难依据博爱。

这种发展既非偶然也非区区小事,所以我们把它突出地作为真正的

动机。现在第十一个现代化的动机叫做：无限的生活改善。亚里士多德在这里更接近于行善者的比喻，按照《形而上学》的引论章，技术满足于生活所需和某些舒适性。与此相反，培根想把一切重建到它的完善的和本来的状态。所罗门宫的名称、六天活动学院(>College of the Six Days Work<:全集, III, 146, dt. 28)是典型的：以通达一种完善的生活状况为目的，研究几乎以受造物的每个要素为对象。

在科学文明乌托邦所用称号中也听得出这个充满雄心壮志的工程。根据古代的传说，一个叫做亚特兰蒂斯(Atlantis)的岛屿，由于它有利的环境，岛上居民的努力，简直是理想生活的地方。亚特兰蒂斯曾是社会秩序、富足和福祉的天堂(柏拉图,《克里底亚篇》, 112e—121c)。在《新大西岛》上所涉及的也远不止是生活的轻松化，所寻求的是对上帝造物的再造(Nachschöpfung),以重建天堂为目的。与亚里士多德对理论的理解相距甚远，培根式的研究不是让自然不受触动；它简直是试图重建一个新的自然、一个第三自然，在许多方面优于在天堂之后“堕落的”自然，它应该接近第一自然、天堂般的自然。但是，对原罪(Sündenfall)的惩罚不应被收回，因为有两类东西保留下来，人的必死性和生活的辛劳，这与其说涉及的是天堂本身，不如说是一个但丁式的炼狱(Purgatorium)。尽管如此，目标仍定得太高。《新大西岛》宣告的简直是一个巨大的希望、科学文明以之为基础的乌托邦：至少是默默持有的期望，借助自然科学能够在人间建立一个准天堂(Fast-Paradies)。

然而，即使真的能获得这个准天堂，在此之中也不是一切都溯源于科学。期待几乎无限地增长，其目标是最终有效地克服物品稀缺，这种期望该归于一个在培根那里所没有的也即经济的乌托邦。同样，像达朗伯在《百科全书》的绪论中所表达的那种幼稚的启蒙乐观主义，期待着科学的进步也带来道德的进步，这在培根那里也是不存在的。如果卢梭反对这种乐观主义，并要求科学做根本的转型(学者应该为人民的福祉作出贡献 *contribuer... au bonheur des Peuples*; *Euvres III*, 30),

那么，他在这里证明自己是个忠实的“培根主义者”。

总的说来，单纯期待进步、期待所有生活状况有巨大改善，它留待后来的思想家去做。像培根这样确实更清醒，他集中精力研究自然科学这部分。自然科学首先只研究相关的自然力，按照一个新的天堂的理想，这里出现了第二个理想、第十二个也是最后一个动机，是又一次无约束的加剧的动机，是激发起来的力量之动机。从古代就已了解的控制自然的简单的和有制的形式中，形成了无限的权力兴趣。当然，权力应该留在(假定)懂得对待权力者的手里。能引发争论的结果不被公开；存在着诸如科学社群(scientific community)的自我审查这样的事；甚至根本不向国王通报所有的研究成果。尽管如此，培根仍然无辜地说：“我们基金会的目的在于……尽可能扩展人类的力量界限，使人能够达致一切哪怕仅是可能之事。”他的临时秘书托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes)将这种思想传播到了社会人类学上；《新大西岛》(德文版 43)为他预言了这种带有科学烙印的文明：从科学出发，统治着一种对权力的无休止追求。

第五章

以基因研究为例

73 现代的研究肯定不是无效的，智力的锁链，只要被看穿了，就会被解除。实验发现了一种没有预料到的准确性，人们使之服务于人文的目的。我们最多屈服于一种特殊的盲目，对背景的满足。只要我们确实作出了成就，我们就能客观地评价它对于我们的价值，主观上是微不足道的。谁清楚地回想起在与瘟疫、传染病、母婴死亡率，或者从眼睛到心脏起搏器、与器官缺陷的斗争中取得的成就，其次，谁想起对饥饿的克服，想到通过机器消除繁重的体力劳动、缩短劳动时间，尤其想到从前不可想象的生活标准，他就会为这种成就史寻找极其珍贵的材料，这诚然只是对于比较发达的国家而言的。培根所期待的东西，尽管并非都兑现了，但惟有祝福，科学并没有带来。

只看到这些成就的人，会认为这项工程完完全全地成功了。而只感受到挫折的人，就戏剧性地谈论它的失败。在前者，科研赢得了全权，在后者，科研得到的是绝对的禁令。真的，科学一再地只能填补愿望的空间，当然它也会制造噩梦。所以，对它作出更清楚、准确的描述，只能意味着矛盾重重，诊断就是追问其根源。

由于现代研究是受根本不同的推动力驱动的，一方面出于认识的动机，另一方面出于人文的甚至乌托邦的动机，判断分为两方面。我们首先探讨的，可称之为“科学伦理学的命运问题”，即作为知识的后继者而出现的科学伦理学，第二部分我们探讨技术伦理学。

在科学的复杂世界里，伦理学问题不是普遍地占有相同的地位。

哲学乐于研究的是普遍性的东西，这可算是它与科学伦理学的区别，所以，它可归纳在一个特定的意义里。哲学从“所谈论的具体情况”开始，目的是为了发现与之相连的一些更为一般性的问题。 74

选择并非不重要。海德格尔(1954, 13ff.)联系到莱茵河上所建的一个水电站，那么就联系到了19世纪的一门技术；封·魏茨泽克^[1](Weizsäcker 1957年)则与“原子时代”联系起来，因而是联系到一门新的技术了，但只是考虑到这门技术的军事方面。我们选择的例子，是培根令人惊讶地大胆预言过的基因研究。它不只是为一个再次进步了的科学状况负责，它的问题也是作为单纯的基础研究，而不只是为应用而提出的。

5.1 风险—伦理学

(1) 科学，只要它的活动渗透到与社会共有的那个世界，并与那个世界相关联，它就不只是对同事们负有责任。尽管这对教育界通常是适合的，但并非必然适合。因为科学家也能够像新大西岛上的所罗门宫那样，组织在一个自律的研究者共和国内，这个共和国不依赖于通常的“集体”，也不考虑人们通常为集体所规定的服务功能。不同之处在于，科学干预自然，它所涉及的世界，不可避免地与社会联在一起。

相关的改变在近代初就已出现了，而所属的伦理学，实验化的伦理学很晚才出现。这里所指的并不是科学内在的那部分伦理学，因为它的那些要求像一丝不苟的精神，已经落实到责任中了。因为这是人们自愿地在同事面前承担的，而且很快就觉察到了，所欠缺的是对于社会的责任。欠缺的原因在于缺少责任，在于疏忽，或者相反地，人们以为责任是不言而喻的。事实上事情更简单，由于多种原因，责任长时间

[1] 德国前总统魏茨泽克的兄弟，哲学家，哈贝马斯从前的同事。

就像不存在一样。

75 近代早期，通常的实验规模比较小，它研究的大多数是无生命的物质，因为实验首先属于物理学和化学。人们预设与自然上作出的一些改变，随之也容易得到估价，除此之外，它也没有带来什么损害，最后，即便是有了什么损害，也是可逆转的。由于这5个条件的共同作用——小规模，无生命的物质，结果的可估价性，无损害，可逆转性——导致了一种非常根本的卸责。测量一块石头的下落时间，操心的是，有没有人在下落的方向上站着，否则测量的人自然就要采取行动。尽管如此，他不用为下落的时间承担责任。

只要结果不是在理论上、而是在实际上被看见，就是说与人的生命时间相比，是不可逆转的，这就存在着一种新的境况。伽利略做落体实验的那块石头，他能把它再放回到原地，但是已被释放出来的放射性物质就无法让它“再收回来”。诚然，放射性也是自然出现的，所以，单纯的不可逆转性——许多批评者在这里弄错了——没有给出充足的证据。在哈恩^[1]和斯特拉斯曼那里，实验曾是无危险的，但结果必定也就像原子实验一样，是明显有害的。

在基因研究中，近代早期的一些框架条件更广泛地被打破了。首先是以生命的基石做实验；其次实验的结果在实验室之外的世界上几乎不能被评估，尤其是，人们首先担心灾难性的后果和某种遍及世界的瘟疫(Epidemie)的开始。是否事实上受到这类危险的威胁，如果有，其实际的可能性有多大？这就是说，存在着某种风险，而哲学伦理学对此不能作出决断。在关于“基因研究的风险”的讨论中，不能以一个专业鉴定来把握它，但它在许多方面对证明还是有帮助的。

这种帮助不能像贝克(1986)那样，满足于给出一个总额的风险概

[1] 哈恩(Otto Hahn, 1879—1968),德国放射化学家。1904年从镭盐中分离出一种新的放射性物质射钍(^{228}Th),以后又发现射钍(^{227}Th),为阐明天然放射系各核素间的关系起了重要作用。哈恩一生中最大的贡献是1938年和F·斯特拉斯曼一起发现核裂变现象,揭示了利用核能的可能性。因这一重大发现,获得1944年的诺贝尔化学奖。他的主要著作有《应用放射化学》和《新原子》等。——译者

念，而是要开始对概念作出界定。与“机会”(Chance)和“或然性”(Wahrscheinlichkeit)这些词语一起，“危险”、“不安全”和“不确定”这些词语都与“风险”属于同一个家族，在日常语言中不能足以清晰地相互区分彼此成员。我建议把下列定义部分地与决策论相连：我把“机会”理解为可能的利益(Nutzen)，把“危险”理解为具有损害性的威胁，把“风险”理解为带有或然性的、以这种或那种方式出现的损害或者利益的产物。因而，在风险概念中，对在机会和危险概念中只是模糊存在的东西、出现的或然性，作出了精确规定。此外，在如此理解的风险概念里，与日常理解的区别在于，它不是必然地涉及到损害，确切地说，它与利益相关时，就是一个积极的风险，与损害相关时，就是一个消极的风险。但通常人们是在信息不完全的情况下必须作出决定，因为人们或者只知道可能出现的结果、或然性，或者甚至这两种因素都不很清楚，那么就出现了一种“不确实”的决定。这种决定，我们已经看到，与通过相关的合理性标准而“置于风险下”的决定是不同的。

76

对基本概念已经作出了说明，那么第二个要考虑的事情是，为什么今天人们需要考虑从前可以弃而不顾的东西：在基础研究阶段就已经有了风险争论。在一个共同的世界里可能会招致巨大危险的地方，不再随意地选择，是否参与风险的争论，参与这种争论行为就具有某种连带责任。正是出于这个理由，科学不得不在第2章所暗示的那样，作为一个有责任能力的主体来建制，从自身出发进行风险的争论，要不然它就丧失了一个相对自主的社会独立系统所拥有的一些特权。当然用不着普遍地展开这种争论，笼统地要求讨论，就可看作是批评了，事实上这会伤害到批评的最低限度的条件。至于究竟为什么需要风险争论的真正的理由，还是没有认识到。

(2) 哲学的另一个帮助：一证明危险究竟会在哪里，二危险是否事实上构成了威胁性，以及三，危险出现的可能性究竟有多大，这些问题都不能先验地给予回答。所以，需要一种批评性学科的新的类型，一

种风险研究，像通常的科学那样探察新的机会，以同样的幻想和细心来认识可能出现的危险以及出现的或然性。

77 在危险尚未认识到的地方，存在第二级危险：人们在结构上没有真正把握第一级危险。从事科研的科学家们倾向于说明，基因研究并非某种全新的东西，因为自从石器时代以来，他们说，通过植物栽培(Kulturpflanzen)和家庭动物的饲养，人类一直在干预自身的进化。与此相反，批评者看到存在着某种革命性的全新的东西。借助于突变和选择，进化过程戛然而止。

一项科学内的任务，概念规定，在这里获得了一种伦理学的相关性。所涉及到的概念，革命和通常的进步，不仅是典型的半真实性的，还具有一种意识形态的特点。从属于政治的利益使它们具有了片面性。只要基因研究作为“science as usual”（通常的科学）出现，它不需要特别的安全讨论。相反，它作为全新的和革命性的，那就不得不需要一种限制性的政策。确实这种研究带来了一种颠覆性的改变，但它不是第一次而是第二次“生物技术革命”。第一次革命时，在育种方面，必定是期待所意愿的突变，而在第二次革命，基因研究方面，人们制造突变。几亿年里形成的基因库(Genreservoir)，原则上支持任意处置(Disposition)。

另一个基本问题隐含在这个名称里。人们谈论“基因技术”或“基因工程”，避而不谈通常的技术产品，像人工材料和晶体管，计算机和集成电路，是在严格意义上发明的，实际上是照工程师们的计划制造的。相反，在迄今的基因研究中首先这些产品被发现和被修改。不管是迄今为止培育生物，还是最近以干预生物的遗传实体为目的，在两种情况下，独立的功能系统都只是一些次要的改变。不是提出某种新的计划，而只是改变一种已经预定的东西。在玛丽·雪莱的著名小说《弗兰肯施泰因》中，主人公从死物中创造了一个人的生命。基因研究离此目标还差得远。不是重新制造一个生命有机体，实际上只是采取一些干预措施罢了。

在这个以暗示人的力量的范围内隐含着一个结构性的新危险。科研已在进行，而对生物体的惊人的复杂性近乎完全不了解，因此产品可预见的只是有限的。桥梁和发动机都放到了制图板上，围绕新组合的生物体所进行的实验基本上是猜想的模型。第二个危险具有同样的结构：传统的工程师所具备的基本条件，即实验模型，让人讨厌，被丢弃到废物堆里了，这对于基因技术是不允许的。不事先采取预防措施就会出现危险，并会一再地发现自己是魔术学徒。以前形成的产品逃避人的控制，它有自己的不可中断的道路。 78

(3) 哲学还可进一步为风险研究简单地描绘出其进行模式：首先要认清究竟可能会有哪些危险类型，然后要思考，是否还有未被认识到的，因而把那些令人恐惧的危险转变为熟悉的，可以预见的风险。此外还要检验可预见的风险，是否是主导性的，只要肯定是的，这就是说，要把它变成可控制性的，换句话说，是否能够主宰这些危险？对于这种转变，完全存在可靠的预防措施，例如生物学的和物理学的安全规定。尤其是要追问代价，只要危险完全被控制了，那么事实上也就控制了代价。进一步说，计算代价的货币不只是“金钱”，同样要考虑个人的、社会的和文化的、本身还有审美的成本。但不可忘记的是，人们所能承担的风险，不可非历史地予以规定，而只能依赖于文化[而规定]（参见：道格拉斯维尔达弗斯基，1983）。

(4) 在接着的问题中，新的研究是否值得付出相关的代价，出现了一个规范的方面，哲学以此担负起第四个任务。认识到两个方面，其一是可能的损害方式和损害出现的概率；其二是可能的优点和它出现的概率，从决策论角度看，可找到一种原则上简单的选择，找到一种带有风险的决策。其合理性的标准是：期待总体利益最大化。从损害和概率形成的产品，导致消极的利益期待，损害期待，其次，从优点和概率形成的产品，导致积极的利益期待，优点期待。如果损害期待提高了，那么总的利益期待就落向消极的，这样人们就以理性的方式决定反对新的科研，如果总的利益是积极的，那么人们就选择支持它。 79

只要缺乏相关的知识，那么就不知道存在决策论更深的一些困难的处境，对于这些人不存在什么明确的理性化标准。首先有两类标准，最小化的和最大化的规则。从中选择哪一类，取决于个人对风险的看法。遵循最大化规则的人，就是要使优点尽最大可能地在最好的处境时发挥出来，希望找到一条好出路，追求价值最大化。按照最小化规则行动的人，就是要使优点尽最大可能地在最不好的处境时发挥出来，因为在一条坏的出路那里也还要尽可能争取好的处境。赌徒(Glücksspieler)遵循第一类，有利的风险规则，稳重型气质的人(Versicherungsmentalität)适合于第二类，避免风险的规则。

倘若仅仅取决于这种气质，那么对于决策规则的决断纯粹就是主观的，与新的研究的关系也就会是一种单纯的态度问题。但是，存在着客观的观点。重要的是断定事情的等级。对于有利于基本生活的东西，要加倍地小心，人们在舒适的生活当中会完全失去谨慎。不过，提倡小心，本质上是务实的。孤注一掷者(Hasardeur)就是把明智的规定当作耳边风。这不果然出现了一种观点问题吗？由于第二个观点，并非如此。只许自己放火，不许他人点灯，从伦理道义上看就是拿人的生命去冒险。在权衡利弊时从来不可忽视的是，基因研究的风险涉及一种决不与低等价值协商和妥协的价值，拿去冒险的是身体和生命的基本权利和人权。不管预料到了什么有见识和功利的东西，等级都较低一些。反正，研究的自由和获得知识，即使具有人道的功效，但没有道德上的许可，拿别人的身体和生命去冒险。

对于自希波克拉底(Hippokrates)以来的医学而言，这里涉及到的和进一步认可的伦理学，说明得很清楚。禁止损害比有效的戒律具有优越性。道德哲学所提供的证明我们从责任的语意里就已经知道了：禁止损害具有一种法律伦理的(rechtsethischen)意义，而有效的戒律具有一种德性伦理的意义(tugendethischen)。前者涉及所履行的义务(das Geschuldete)，后者涉及赢得更多的赞美(das verdienstliche Mehr)。

偶尔存在财富均等。只要随后的权衡在允许的范围内对新的研究作出积极的结论，那么就要注意一个更宽泛的观点，即正义的观点：那些享受着更大好处的人，为此也要付出代价？违反正义的观念是，让周围的人(Anrainern)为一个明显有风险的科研实验室承受负担，而没有起码的补偿，也不给予一点“特殊的好处”。

只要风险研究没有在上述所有步骤上取得成效，那么新式的实验在道德上就会像小轿车一样被许可：人们过量地把它用于交通，而不给它安装一个可靠的刹车装置。核能提供了一个很好的反面例子：放射性的废料需要处理，人们从一开始就意识到了，但一个安全的存放地如何可能，即使情况确实如此，也是很久以后才被意识到，往后，事实上就建造了这个存放地。

5.2 理论和实践：一种颠倒

1938年两位化学家有了一个成功的发现，在此发现基础上花了5年时间建造了一种新式武器，两年后，这种新式武器就被投放到了日本土地上。与此类似，不过现在是为了和平的目的，在基因生物学那里，人们期待着：基因生物学把基础研究的发现，遗传密码的破解，在短期内投入到一个新型的工业生产之中。在这里提出了两个问题：一是如何尽可能迅速投产；二是基础研究者承担什么样的责任。

就第一个问题看，要考虑的也都是科学外的因素，诸如政治的和经济的推动力。政治驱动去造原子弹，从基因工艺学中也期待着巨大的经济利益。但科学外的力量只是说明，为什么这种发展受着如此强大的力量的驱动(forciert)，[至于]为什么办得成，为什么人们乐于这样办，它还说明不了。

举例说，在资本主义的条件下，解除锁链的好奇心与人的不倦的经济欲推动是连在一起的，但这个例子忽视了，这两个方面根本不是直接

相关的。经济的兴趣和理智的兴趣首先是不同类的东西，柏拉图的理念论或者亚里士多德关于不动的推动者的理论都没有所谓的市场化价值。为了理解科学为什么特别具有经济性，为什么经济注重科学，这需要中间环节。

按照人格化的甚至道德化的诊断，科学家变得是可收买的(käuflich)。原子弹事件期待政治影响，而基因研究则指望金钱。也许人们可以称共同建造原子弹的科学家是可收买的，或者那些以所谓的风险投资建立自己的经济企业的基因研究者是可收买的。有谁真正地研究基础，但遇到了具有经济性的发现，在本真的意义上他就不是可收买的，所以我们不得不区别可收买性的不同类型。

第一种类型，可行贿性(Bestechlichkeit)虽然出现了，例如以党派性鉴定的形式。因为科学家像所有人一样，也服从于道德上的可错性。但行贿是如此的卑鄙，以至于我们不能同流合污。第二种类型，可收买性，一个研究者要在经济上赚取他的生活费，这不是卑鄙的那种类型。更切近一些的评价要取决于具体的情况甚至情况的类型。有人把一些发现束之高阁，在许多情况下是不假思索的。一个基础研究者，从公共领域获得了许多资助(Subsidien)，[但]建立私人的企业，只是为了让他的那些发现直接投入市场，尽管法律上这是允许的，但他应该从他的科学伦理角度禁止自己这样做。

82 第三个可收买性概念，不再是个人性的，而是结构性的概念，可以在古代两种类型知识分子的区别上听得出来。今天的日常语言把第一种类型的智者(Sophisten)虽然理解为假学者(Scheingelehrten)和曲解他人话的人(Wortverdreher)，因而理解为这类知识分子的行为与令人可疑的可收买性不远了。但就“智者”字面意义而论，拥有智慧的人，即拥有的是某种专业才能，他在这方面具有绝对优势，所以他能传授智慧。苏格拉底虽然被称为“哲学家”，但从许多方面看，他仍是较杰出的智者，他不是一个机灵的曲解他人话的人，而是一个艺术家，甚至论辩的天才。但为什么会有一场一直延伸到语义学的论战，把哲学家

与智者对立了起来？ [在“智慧” (sophia) 前面] 加上“爱” (philo)，与传统的术语相比突出了两个重心的改变。一个在于知识上的谦虚，智慧不是被视为现有的，而是被看作不断努力获取的任务，直到今天也仍然是这样：把相应的研究推进成为学说。另一个是将研究作为研究来探索，或者在柏拉图的 Paideia 意义上，研究是为发挥人的人格性服务的；或者按照亚里士多德的理论概念，研究致力于获取一种自满自足的知识。在两种情况下，智慧都与拥有代价的东西不搭界，它所求的是从自身出发的无价的领域，即尊严的领域。

只要智者执行他们真正的任务，授业 (Unterrichten)，那么就不是智者本人出现在法庭前，出现在国民集会上，他们既非直接作为党也非间接作为鉴定专家出现。在此限度内，他们与卑鄙意义上的可收买性，贿赂性无关，但他们保留了知识意义上的可收买性，即他们的知识是有使用价值的。此外，他们事实上开始了这种使用，智者“卖出”的是目的定向的智力的才能。

与智者不同，纯粹的基础研究者尽管不追求应用，他不再从属于个人的可收买性，但他从属于结构性的或知识性的可收买性。因为不论他们是否愿意，由他所研究的自然力的机制将他投入到知识外的目的中，在此情况中，存在着所追求的基础研究向经济利益转化的中间环节。从意图上看，致力于单纯知识的人，主观上仍然保留着对于理论理想或者 Paideia 理想的忠诚，自身可避免根本上的可应用性。只有那种知识从根本上不是可收买的，也就是在客观上、在认知的方面就是纯粹的自身目的。

83

但是，这种根本的可能性还说明不了今天改变的速度。为此需要一个别的返回到科学内的现代化的动力。某些发现不只是接近于应用，而且甚至与其应用的基本模型是同一的。由哈恩和斯特拉斯曼发现的核爆炸准确地释放出核能，在与此相关的工艺上得到应用：原子弹的生产，核电厂的建立。在分子遗传学 (Molekulargenetik) 中也看出了类似的东西：是否还从事基础研究或者已经开始了应用研究，两种情况

下研究工作都基于首先对遗传实体的基石进行分离的能力，然后进行培植的能力，同时不中断这里的生命过程。基础研究者所从事的是，把陌生的 DNS 导入 E. coli-细菌(E. coli-Bakterien)中，使之在那里加倍繁殖，同样的方法，在应用研究者那里得到使用。

所以，仅仅以此还不能使基因研究与传统的生物学明显区别开来，无论是门德尔还是分子遗传学，他们研究的都是相关的生物工程(Biotechnologie)的理论基础，在此使用的是它的基本模型，新的只是个顺序。(动物和植物的)饲养开始作为工艺，通过门德尔才事后发现了它的规律。这里是实践先于理论，科学只是为一个早已在实践中的技术提供理论的上层建筑，以至于有助于科学经济的革新的动力相对很小。然而，在基因研究这里是理论先于技术，基础研究推动着应用，应用又直接推动其工业的利益。就其知识结构而言，它不依赖于个别的研究者究竟愿意还是不愿意的问题，科学已经变成了工业革新的头等因素。经济变化了，许多东西随之改变。因为经济的革新因素通常也同时是社会的革新因素。

84 这种情况虽然不是处处切合实际，但绝对存在那些无法指望有任何实际应用的研究成果。基本粒子物理学可列入其中，还有宇宙学，就其为所有部门的交互作用(除万有引力之外)寻求统一的理论而言，也可列入其中，但显然不存在很多例子。

在这里不由得想起这个问题：已不再处于发现者影响范围内的科学发现的后果，是否还在它的责任范围之内。试图推卸责任的人说，没有人为别人干的事情负责。但是，谁为别人能够做这件事创造了一些前提条件，那么他肯定要为这件事负共同责任。尤其是，如果他已经知道，他确实是在为别人能够做这件事而工作。在此意义上，虽然只有政治家[能够]对原子弹的使用作出决定，但工程师造了原子弹。进一步说，那些参与相关计划，曼哈顿计划(Manhattan-Projekt)的科学家，已经提供了必要的基本知识。为了理解这一实际的事态，[我们有必要]引入一个新式的责任类型，一个责任链。在这个责任链

中，没有哪个环节承担单独的责任，每个环节都是责任的一部分，而这部分的责任又不得不与这个环节对整个行为所承担的[责任]相联系。

难道哈恩和斯特拉斯曼已对原子弹的研制承担共同责任了吗？沃森和克里克由于他们发现了遗传密码而对[现在]有人开始在人身上做基因改变手术(Genmanipulation)负有共同责任吗？就他们创造了一些必要的前提这一点而言，也许要负共同责任。但如果他们没有看到这种关系，也许不可能看到这种关系，他们至少在主观上是可以推卸责任的。但只要他们忽视了其发现的作用范围，这就产生了一个二级责任，应该为这个新的责任形成一个能够感知一级责任的机构。基础研究者肯定不能仅仅为此负责。无论是“社会”还是政治都不能轻易推卸这类责任，而研究者无疑要承担一种共同责任。

我们做个中期总结：因为现代科学服务于人的目的，证明自己主要是有经济价值，是可收买的，诚然不是在个人的意义上，而是在结构的意义上。 85 现今的基础研究获得了一些发现，这些发现本身就带有应用的基本模型，就此而言，从科学内在的原因出发，经济化以迄今从未有过的方式在加速发展。培根就已经看到，研究者共和国、所罗门宫会放弃理论的理想，尽管如此，它还是与经济无关，进一步说，也与政治无关，这是幼稚的看法。服务于人的目的，或短或长[的时间]之后也会效力于职权(ex officio)，随后就是经济，随后就是政治。依赖性增强了，因为科研花钱越来越多，所以对于那些提供科研经费的人，不能不承认他有审查经费使用的权力。

阐明资本主义要为结构的可收买性承担责任的人，并没有如其所愿地作出这种极端的分析，他提出的是表面的诊断。最终的责任不是由科学外的东西，而是由科学内的事情来承担。科学内的东西可以要求科研自律(Autonomie)，这甚至是可以保障它有合理秩序的东西。但像现代这样根本地放弃理论的理想，它同时也会放弃科学最终的内在自我定义，这是用不着奇怪的。致力于科学外的目的的人，不可避免地要服务于科学的代理机构。尽管如此，他也分享了代理人的权力。从前

者得到了丰富的收入，从后者获得了(常常是高估的)影响，只不过要服从于[科学]自身的经济的甚至政治的法则。所以，只有这里才是一个证明资本主义的可行的地方。

5.3 畏惧的特权?

如何研究新的职责，研究关于一种尚无具体内容的行为可能性的责任? 基础研究与一种它所开辟的未来(尽管目前对它尚不清楚)应该具有何种关系? 长时间以来在我们的社会中普遍笼罩着一种由恩斯特·布洛赫的书名^[1]所带来的情绪，一段时间以来这种情绪突然又变了。86 与《希望原理》相对的是《责任原理》。汉斯·约纳斯以一种新发现的“畏惧的震撼启迪作用”(Heuristik der Furcht)来回敬恩斯特·布洛赫，只知道前几年争论的人，并不清楚约纳斯接受的是一个更早的动机。他是受一种思想的启发，这种思想可以作为对布洛赫的批评来读，作为对一本更早的书《乌托邦精神》(1918)的批评来读，这本书已经包含了《希望原理》的基本思想。我所指的相关的思想出自《存在与时间》(1927)。

约纳斯暗示了这种思想，在《责任原理》的最后几页，他写道：“责任是作为义务而被承认的对他人存在的操心(Sorge)，在他人可能受到伤害的威胁时，操心变成了担忧(Besorgnis)”^[2]。在《存在与时间》中，大概不止以下这些地方，海德格尔谈到“操心作为此在的存在”(39—44,同时参见 45, 57, und 63—65)。布洛赫的基本概念“乌托邦”和“希望”在涉及未来时首先突出机会，尚未到来的东西催促着一种更丰富的，简直是真正的现实性而操心的概念强调的是相反的可能

[1] 即下文所指的《希望原理》。——译者

[2] 参见该书德文版，第 319 页，1989 年版。——译者

性。不过，赋予《存在与时间》以特色的东西，不只是由于操心的概念批评了与之相对的布洛赫，而且也使用了“筹划”和“能在”这些概念(参见 31, 41, 53—54, 56—58 等等)，在这些概念中布洛赫可能重新认识了他的哲学意图。以此方式，海德格尔既为布洛赫恢复了名誉，同时也以更宽阔的视野批评了他。海德格尔以“操心”和“筹划”甚至“能在”这些反向的概念指出了—个张力领域，而约纳斯现今只是有利于—个方面问题的深入解决。所以他不满足于退回去证明不合理的惟一要求，和与《希望原理》相对地提出“畏惧”与“希望”的双重原理，在技术文明的框架内，他给予畏惧如果不是惟一的权力，至少也是一种优先的权力。

不言而喻，由于这种文明所释放的巨大力量，畏惧的震慑启迪作用也意指所需要的东西：以对新的前景的冷静评价取代狂热的希望，并且，在实现新的前景时要谨慎小心(Vorsicht und Umsicht)。尤其是那个从希波克拉底的医学中就已获知的规则，在新的权力机制的条件下要重新解释。绝不损害(nil nocere)的戒律禁止为了某些舒适就拿生命去冒险。“对生命的怀疑”，简单点说，就是对相应的责任证明规则(Beweislastregel)的怀疑。但畏惧就获得了一种广泛得到的优先权吗？后面我们探讨技术，在这里我们仍停留在基础研究的主题上。 87

原则上对所有人敞开两个可能性，希望和畏惧，约纳斯对此并不怀疑。尽管如此，当他主张一种畏惧的震慑启迪作用时，他认定，希望已经广泛地失去了它的合理性(Recht)。在此主张里，反映出上文(2.1章)所说的责任概念的片面性。在那里，当承担职责时，更多的是考虑潜在的伤害，而不是将出现的机会，那么，在这里希望同样被挤到后台了。至少在三种情况下，这将会是合理的。或者，希望没有现实意义，因为对于人的生活的改善而言，它总是表现不出值得称道的效用。或者，因为效用—成本—结算一直只能作消极的期待。最后，尽管也可能产生积极的结果，但效用还是不能表现出来，毕竟负面的东西被压在肩上。结果在这里只是笼统的，分门别类的东西(distributiv)不能正

面地看出来。更进一步说，相应的实践是不合理的。

搅在不同意见的汪洋大海里，怎么可能还有独见呢。那个认为希望简直没有现实意义的潮流也解释说：因为人所虚构的一切，会奋起反对他，就像乔兰曾经说的那样，他越快速地接近于他的目的地，操心的也就更多。在这一观点中，对于悲观主义者而言是一种受欢迎的鼓舞力量，而对于乐观主义者而言则是一种自负的虚无主义。它也经得起经验的检验(erfahrungsgesättigt)吗？为了保持为实例，基因研究能为文明也许是个惊人的错误这一说法提供更多的证据吗？

88 畏惧的威慑启迪作用的原型是潘多拉匣子，众所周知，这是释放恶的匣子，而希望相反地被封死了。基因研究的情况期待的是说一种不同的语言，因为这些期待——在一定限度内——完全是可实现的，取消了三种可能性的第一种^[1]，它还显示出完全值得一提的优点。尽管不可能单独成为一个科研方向，但它有助于进一步消除培根的乌托邦，那个巨大的承诺：借助于自然研究促进人类福利不断增多。这些要期待新能源的开发和可用的植被的承受能力，以至于《增长的极限》把自己推远了，文明批评者们按照“Club of Rome”（罗马俱乐部）的模式会证明自己是草率的悲观主义。人们也可期待像胰岛素(Insulin)这样有名的药物，因此更准确地说，没有毒副作用地生产出来。此外，人们不只是想治愈某些症状，而是借助于基因治疗疾病本身。进一步说，人们寄予厚望的是抗癌和抗遗传病的方法，替代人体血液的物质，尤其是镇痛的注射剂或手段。

如何看待第二种可能性，是在权衡利弊时只可期待一个消极的结果吗？显然所指的不只是经济性的结果；重要的是消极的附带后果；所期待的毋宁说是积极的。例如，生物技术的实施应该减少农业对肥料的依赖性，或者把垃圾变成有用的物资。进一步说，新产品即使不直接用于环境保护的话，至少是对环境有益的。在低温和弱压下生产出来

[1] 即上面说的，希望是不现实的。——译者

的东西节省能源，另外它们的原料不断地再生产，再者副产品都是生物性的，所以是可分解的。总之，我们工业文明的巨大危险，对环境的威胁，与其说增加了，不如说减少了。

如果这些期待真能变成现实，那么不只是乔兰要收回他的主张，约纳斯对《希望原理》的批评也将证明自身是草率的。〔但〕我们知道，事情并非如此简单。一方面尽管人们试图很快地、并已经快到要借助于分子遗传学获得新的工艺的前沿了，而如今，毕竟在遗传密码破解后的一代，事实上的成果却是寥寥无几。

对萌生的期待要特别谨慎，对急迫的期待要有耐心。尽管在两种情况下都需要冷静，但不可转身而去，完全放弃希望。这对许多误用、甚至极端误用人的遗传控制的可能性也是适用的。可能性无疑是实际存在的，但也可采取相反的措施。首先立法者可以发挥作用，例如要求基因研究在人这里只能用于治疗明确的病像，而禁止任何形式的诸如“人的繁殖”（*Menschenzüchtung*）这样的事。 89

假设，立法者真的履行了他的责任，其次假设，研究者满足了所谓的风险伦理学的要求，最后假设，有人为前提条件而操心，并防止让那些并未享受到所希望的更大好处的人为不良后果承担责任，那么也很难让人相信，即使对于一些新的发现，只要它们被应用，一种结算后的积极结果原则上被禁止了。所以，畏惧理应得到必然的对立法的地位，而不是特权地位。

在所列举的事例中，希望是以复数（*im Plural*）表达出来的，〔是〕多方面改善的可能性。除此之外，也还有以单数和在激情中表达出的希望。已有的狂热的希望是，只要尽力推动自然研究，人类就将摆脱自然的强制，因而也摆脱饥饿和贫困。这种期待是一种褪色了的乌托邦：一种既趾高气扬（*hochfahrend*）而又徒劳的筹划，无论如何都是注定要失败的。

知识分子倾向于正面地评价乌托邦的思想，这里首先想到的是社会的和政治的乌托邦。不过，对于科学文明的乌托邦，只是最近才形成

一种逆反的倾向，厌恶这种乌托邦。出于机会平等的原因，人们在体谅一种乌托邦的好处时，不应该拒绝另一种乌托邦。一方面人们不要否定乌托邦的一切因素，另一方面也要控告实在性原则(Realitätsprinzip)。人们在放弃这一个大希望时，[也要]学会冷静：既要考虑到这一憧憬、“决不冷却的愿望”，也要考虑到相反的憧憬、“从不间断的担忧”。

- 90 对于科学的现代化我们找到了三类主导的动力：内在的知识冲动、人文性的冲动和乌托邦的冲动。相应地有三类责任：除了对客观性具有内在于知识的责任外，科学担负着两种人文性的责任，一是为科学实验负责，另一个是为科学发现付诸实践负责。因此，现今对于科学发现的付诸实践又出现了新的责任：既带着指望，又担惊受怕。这再次表明了道德作为现代化的代价。因为科学已经变成了以目标定向，而它又是遵循人文的目的来确定其目标，它就不可避免地产生希望。又因为世界上到处存在着贫困，另一方面又充满着梦幻、愿望、憧憬，人热切地要抓住有科学根基的希望，同时还要进一步了解究竟什么东西给他们提供了希望。这里需要一种憧憬和幻想的伦理学，这种伦理学要求把合理的期待与被拔高的期待区别开来。相应地承担两方面的责任，既为由希望唤醒的科学，也为由希望看护的社会，但我们在这里只处理科学的责任。

区分有意义的希望和被狂热地拔高的希望，已经出现了自我的旨向(Selbstinteresse)。谁被巨大的期待所唤醒，就不可能防止失望，而且，如果开始的狂热突然变成为对科学和技术的敌意的话，不能抱怨自己。一个宁可以说杀鸡给猴看的反面例证是著名的“Man and his Future”(人及其未来)的Ciba—学术研讨会(沃斯藤霍姆，1963，德文版，容克和蒙特(主编)，1966)，在那里聚会的有些研究者让幻想任意飞翔(霍尔丹版，容克和蒙特(主编)，1966，第373页及随后几页)，例如他们期望彻底根除传染病。自从有了“艾滋病”以来，我们知道这种情况好多了。

最基本的任务是：研究者应该为其工作承担双重的中立性，一方面要承认经常被强调的目的的中立性，科学家首先集中他们的科研能力（Forschungskapazität），然后使他们的发现服务于这种中立性。由于目的的中立性，科研并不是非要与人文目的联系起来不可，即使人们真的乐于这样做。对于人不断增长的力量，像每种力量一样，不只是被用作帮助，在科学中也总是蕴涵着解构（Destruktur）和操纵（Manipulation）的巨大潜力。在此限度内，卢梭是合理的，他在第一章第一部分的结尾说：“自然向你们隐瞒的秘密，就像它保护你们免受其害的恶一样多。”（《autant》）毕竟决算的结果不是简单地保持平衡，被应用的科研永远不是总和为零的游戏（Nullsummenspiel）。进一步说，决算结果首先是不能简单地预先确定的，人判定功用。决算总是根据这种判定才出现较好或较坏的结果。众所周知，卢梭的文本带有模糊性，人们宁可把这种模糊性归罪于他所处理的对象，说启蒙运动或者现代就是模糊的。〔上面的〕引文证明，有些矛盾心理进入了这位作者的描述中。卢梭的分析既不足够充分，也不很细致。

首先，如果科学家本身一直服务于人文目的，成就也没有保证。按照中立性的第二种方式，科研只能造就帮助的潜力，科研并不能保障向实际帮助的过渡。例如，在农业收成方面，科研肯定不会再许诺在世界上“最终战胜”饥饿。就目标的期望值来讲，不言而喻，没有科学的帮助几乎不可能达到这一目标。但科研应该承认，一方面它只能提供一块基石，另一方面它保持矛盾的状态。如果有人采用遗传上被改良的好种子，那么可怜的（Verelendung）小农就有福了，因为新的产粮地通常需要那个“绿色革命”的推动，小农缺乏的是：资金。此外，尽管“绿色革命”已经提高了收成，收成的提高毕竟有利于所有需要它的人，但是分配的任务大大超过了自然科学家所能意识到的责任。新的研究以战胜饥饿为名骗取它本不该有如此之多的经济上和情感上的援助。此外，它将目光从问题上引开，事实上，〔只要实行〕经济的和社会的结构变革，世界上的饥饿问题是可解决的。

其次，研究的边际效用正在减小，这从平均的生活期望的提高可明显地看出来。最大的提高率很可能要归结为卫生措施，通过卫生措施，母婴的死亡率降低了。另一个最大的成就是各种抗生素 (Antibiotika)，许多传染病借助于抗生素而得以治愈。从基因治疗中指望进一步提高寿命的增长率成就低微，不是生活的期望值提高了，而是相关的研究成本增多了，效益一成本结算简直是糟糕透顶。

按照更新的研究，每个有机体都有延长寿命 (Lebensdauer) 的特征。尽管寿命延长的方式各不相同 (特殊)，但在同一方式之内相对来说它还是个常数。对于人而言，借助于一定的措施也能延长他的寿命，而自千年以来 [生命的] 时间几乎没有改变。在《旧约圣经》中就有记载，人的寿命达到 80 岁 (普林青格, 1991)。由于在富有的国家中已经接近这个岁数，所以“为更高的寿命而奋斗”现今仿佛“失去了诱惑力”。不得不更准确地说，现今人们为之“奋斗”的是医药药理学 (Medizinisch-pharmakologische)，而不是相反地为社会福利国家，因为在所有的层面上不是都由同样的寿命主宰着。

不过，边际效用减小的证明不是说，人对于一些稀有的疾病无能为力，这里更多的是表明与功利主义 (Utilitarismus) 和分配正义 (distributiver Gerechtigkeit) 的区别。以这个证据，集体的福利只能让次要的东西获得改善，对于那些受“罕见的怪病”折磨的人们，不能拒绝给予可能的帮助。我们说 (第 4 章第 4 节)，现代科学的发展立足于一种功利主义的伦理学，在这里我们看到，这种说法是可以被更改的。由于科学的高度分化，人文兴趣简直受到百科全书式的追捧，一门科学是不能确认为功利主义的。

第六章

道德作为代价

我们总结一下。我们找到了一个根据，发现了更多的理由。存在着多方面的结构转变，科学因此在道德上的可错性增加了。⁹³

与古代相比，语法上的比较级是不适用的，而适用原级。科学本质上只是在现代才服从于道德上的可错性，诚然在现代的早期也没有发觉这个问题。无论是现代化的预言家培根，还是科学家本人都未注意到与此相应的严重后果。我们承认：具有某种理由。因为只有基于更进一步的现代化的推动力，新的可错性才会真的成为现实。在进一步的推动力这里出现了承担力的比较。无论原子研究还是基因研究都以实例表明：科研越现代化，就越深入地进到物质的基石之中，越深入地渗透到生命的基因中，就越严重地出现道德的可错性。

这种诊断使反道德化的努力失效了，照这种观点看来，道德在近代失去了建设性的意义。当然，它也使相反的主张，道德化的主张，失效了。这种主张断定，现代的科学研究者必须重新获得他们在近几十年内所失去的东西：道德责任。以这种“道德化或反道德化”的二难选择，人们连具有现代特征的责任的踪影也找不到。

初看上去显得背理，人们一方面要科学安然平静，只关心自己本身的事情。谁反对过纯粹的数学，反对过天体物理或者古埃及古怪字体的辨认？而另一方面人们又乐于让科学操心人类的福利，故意将它放到被告席上(Anklagebank)。这里难道不存在一种不公正吗？在个案中也许是的，但根本上看，并非如此。因为纯粹的理论研究在道德上

不可能犯错，即使犯错，人们也只不过责备它只是纯理论而已。但是谁要对人类的福利负有道义，那就担当起了一种他在许多方面可能履行不了的责任。

- 94 在导论中，我们把道德需求同公共预算的财经需求作过比较。现在我们可以更准确地加以说明：在与古代相比，我们看清了现代科学的[特征]；在同近代早期的比较中，我们看到了现今与之相应的各种科学具有了一种较高的道德需求，这种道德需求的增长率并非遵循某种无危险的平衡通货膨胀(Inflationsausgleich)的标准，说的是：已增长的数量与更高的职业化程度(Professionalisierungsgrad)。由于与之相应的诸多结构上的改变，道德的需要如同公共预算一样出现了跳跃式的增长，新式的国家任务应该为公共事业提供资金，例如，对于福利国家而言，还要为法律服务追加资金。在现代，“知识王国的任务”(epistemischen Staatsaufgaben)也出现了类似的扩张，科学对于“知识的文化”(Kultur des Wissens)，即对于它的客观性，所负有的永恒的责任，将围绕一些完全新式的职责被扩大。

补充一点：新的道德需求基于科学理想的贬值(Devalorisierung)，道德目标的确立为此负有共同的责任。在此限度内，现代化的过程证明自己比原初猜想的更为复杂，不过毕竟出现了某种程度的现代化，但它不允许现代科学也构成这一过程。原则上看，宁可说它确立的是一种道德权力。为了对客观知识负有传统的责任，附加了一种意图，它不只是道德上的允许。科学遵循人文的目的，诚然这里重复了已提到过的模型。变革首先具有一个被忽视了的后果，即一种附加的责任。乐于助人本身只属于德性道德(Tugendmoral)。但是，谁把助人作为许诺的对象，并在这种许诺的名义下恳求帮助，即社会资金的资助，那么他在法律道德领域就承担着重大责任。于是，新的责任相当于这个问题：科学事实上真的遵循了它发自肺腑所许诺的、以社会资助所追求的东西了吗？

我们遇到了根本的局限，所以必须小心谨慎。首先人们不会给予

直接的帮助，而是至多提供潜在的帮助。其次，科学本身不注重潜在的帮助，而首先是以自然力的机制为目标，对自然力机制的认识从根本上说也是矛盾的，人们也可用它来破坏。尤其这个问题也是适用的：科学文明是否一直能带来节余的好处(Per-saldo-Vorteil)。来自卢梭的怀疑的先声诚然带有一点激昂，但更多的是准确，在科学责任的索引中却没有获得固定的地位。鉴于那些让人熟而生厌的困境，人们要求一种极端的世界观的改变(Metanoia)，要求我们的文明具有一种新的道德。我们的诊断，新的可错性，与这些要求相比表现得如此无关紧要：与要求科学安身立命相对，过于宽大为怀，与[说]时代病人膏肓相对，过于无忧无虑。事实上，我们也认为这种要求是合理的，但是不能以期待的方式来要求。我们的文明，只有改变了长期以主导方式存在的叫做“道德”的东西，才可解救它的疾病，这种说法是正确的。但凭什么诊断可以说是有病呢？显然是凭借一些知名的、获得承认的观点为标尺，尽管也只是在某种程度上。就这些观点本身也从属于道德而言，构成了所谓的极端的悖论：对新道德的要求通常以旧道德的名义出现。

只要在道德概念中作出合适的区分，在区分中揭示出张力、裂痕甚至矛盾存在的可能性，这个悖论就能解决。按照一个区分，一个已有的道德，就其正面的道德而言，会与一个超正面的、批评性的道德的基本原理相矛盾；而按照另一个区分，我们在这里会像在那里一样找到不同的普遍约束性。由此出发，在下面道德重新定向的可能性中，重要的首先是三级增加的极端性。

重新定向的第一级是一些原理，它们在理论中“仅仅”包含一点转变，而在实践中却引起了向自身的深刻转变，它们原则上早就被认可了，但也只是在迄今“视而不见”的地方实施。道德的目光保持不变，但视野扩大了。审核的强烈要求指向原理本身，随后才涉及到或者正面的或者批评的道德之原理。一种更为苛求的形式，最极端的道德审核，甚至取消了那些主导性的和有意义的概念，迄今为止原理都是

在这些概念中才能证明自己是道德的。

按我们的诊断，新的定向发生在所有的三级上。极端的审核发生在对世界从思辨到行动这一步，这一步基于从古代的道德原理、幸福的原理向一种新的道德的转变。科学放弃了它们的舒适，一个“单纯实践性的”概念，一种非道德性的道德概念，并接受了一个附加的任务，与道德意义上的道德脱不了干系。

道德绝对不是新的，而只是对于科学而言是新的，从基督教可以知道这一点。因此，科学遵循的是习俗的道德原理，以至于极端的审核同时与相对单纯的第一级相适应：传统的道德原理被应用在一个事实领域(Sachbereich)，迄今为止也未引起人们的斟酌。这里出现了一个深刻的视野蒙蔽。例如，约纳斯(1979,35ff)相信[他]代表了一种新的绝对命令，其证据是：“康德的绝对命令针对的是个体，其标准是眼前的”。但“康德法律论的第二部分”——“公法”——针对的是集体的意志，即针对国家，在“国际法”中，康德已经完全以全球视野为主题。说康德只是附带地提及生态问题，这是对的，但他的法律学的基本思想，绝对的法律命令(参阅：赫费，1990)，及正义理念，已经对新的问题作出了符合要求的回答，只是人们没有用聪明的论证来对待罢了(参看下面第10—13章)。要求一种革命性的审核听起来紧张，但并不符合实际情况，事实上并不需要一种新的绝对命令取代众所周知的命令应用到新的事实领域。

在习俗的原理框架内，最终有一个中间等级的重新定向。为新的职权、负有责任的是法律道德和正义道德，尽管既为它的归属(Zuschreiben)也为它的感知(Wahrnehmen)，那么就是有关履行义务(Geschuldeten)的道德，而不是一种自由意志增多的道德和赢得更多赞美的道德。因为这种道德从交换理论的角度是可证明的(参看：赫费，1987，第12—14章)，它进一步探究的是非道德性的道德。

所以，科学伦理学总的说来从属于一种决定性的新定向。尽管如此，它不能满足现今提出的要求，在各种不同的变体中要求越来越多。

有些过多的要求可以事先不管它，例如，慷慨激昂的话，我们应该重新把科学或者也把技术看作是一项关于人和为了人的课题。对于在知识的现代化中的这一人文性的部分而言，这一要求倒也完全是理所当然的，只是在接着的问题这里，难题就开始了：这一目标占有何种地位？或者：我们将以何种手段达到这一目标？其次，消除了哪些附带后果？尤其是：鉴于资源短缺如何确立优先权？因为要求“科学为了人”是空洞的，属于“烟幕弹道德主义”，在人们打算借助于媒介使之简单化的地方，人们应该禁止这种道德主义。

只有另外一些建议才值得认真地讨论，诸如要求告别人类中心论的思想，或者要求敬畏自然，或者要求与自然和平相处，而关于过失责任的传统道德，对于迄今所讨论的现代化的动力而言，已经充分地证明了自己。使它受到质疑的充其量是那些〔我们〕尚未讨论的难题，诸如生态困境、人的利益与外在于人的东西直接竞争的处境，以及动物实验的问题。在两种情况下，科学伦理学至少主题被扩大，在动物实验这里牵涉的是方法的伦理学，在生态问题这里牵涉的是一种更广泛意义上的科学伦理学，一种打上科学烙印之文明的伦理学。只有在这个更大的语境中，才可以对一种新道德的更多要求进行讨论。

卢曼(1990, 697)警告过的危险是，“以伦理学的名义开出一副镇静剂”，从而偏离现代社会以其各不相同的功能系统所作出的一切认真的尝试。他对伦理学的怀疑所具有的看待“道德学家”的眼光，“不再停留在直系上，而是视其解决问题的能力”。这种怀疑完全渗透了前面作出的诊断，但不把伦理学等同于道德主义，因此也就为其他不同的诊断留下了位置。科学家本身在职权范围内会承担新的责任，他们相应地组织起来，并且事实上真的承担了责任。

不是出于偶然的、而是原则上的理由，卢曼(参阅 1984, 1990)显然没有看出〔科学伦理学〕的地位。按照他的系统理论，科学如同法律、经济、政治、艺术一样，构成了一个自我再生的亚系统。按照自己特殊的标准自我组织的这种情况，允许它支持一种“自主建制”

(Autopoiese)。在此限度内，只要科学对客观性负有职责，人们就可以同意卢曼的诊断。但由于人文目的，科学理所当然地接受了对外界的依附性。以此方式，科学自动放弃了自我目的，使它的自律和自主建制既在科学理论的意义上也在社会理论的意义上相对化。并且，这种相对化比法律上的自治问题更彻底。科学研究取决于社会需求和利益，而且，连同它的实验特征一起，产生了更多的依附性。

尽管从知识内的角度看科学是自足的(*autark*)，在此范围内它涉及单纯的客观性，并保持独立性。托勒密或哥白尼的宇宙体系之争，或者达尔文的或李森科的遗传论之争，纯粹是在科学内部决定的。但是，对于科学家为之献身的那些目的，这些不只是专属他们管的，毋宁说，真正的科学家根本管不了这些。[因为]人文的和非人文的目的都是一些科学外的规定，这也适合于实验的情况。卢曼的诊断对于前现代的科学还是能够适合的，这种诊断被现代化的动力所主宰，卢曼这个现代性的理论家低估了知识现代化的重要性。

99 诚然，依附性只是阐明了一种新的情况，但还不是这种情况之合理性的答案。伦理学也主管不了这个答案，但可作此指点：因为科学造成了这种情况本身，它不得不费心于这种情况之合理性的答案。因此，它有此任务，将新的责任感纳入到科学的功能系统中，并翻译成这个系统的语言，变成新的系统命令，例如变成对一种科学辉煌景象的否决标准，变成一种“good laboratory practice”(良好实验操作)的规则。

在乌尔里希·贝克(Ulrich Beck, 1988, 194)看来，伦理学“在自主的科学模型中起着一种火箭制动器的作用”。在两个条件下，这个说法是正确的，作者虽然谈起过两个条件，但低估了它们的作用范围。如果科学都已自立了，那么这种关于伦理学无用的说法在严格意义上，即分析意义上是真实的，但同时也是空洞的。即使自立化是明摆着的，但对于那些放弃了理论理想的科学的一种“模型”假设，简直是不合适的。

第二编

建造家园

我们的文明在与一个难题、生态困境作斗争，科学伦理学正是由于这些困境无法满足于其内在认识论的任务。构成通向必要扩展、通向生态伦理学的联系环节的是技术。因为人们把它算作导致困境的最重要的肇事者，就是说在现代绝非局部地、而是从根本上打下了科学的烙印。

困境如此严重，不由得产生了预言：不祥的警告要求悔改。从此我们知道，洁净的空气先前几乎是免费的，[现在]即使对富人也变得支付不起了；从此我们还知道，资源消失，所谓的臭氧层空洞在增大而物种丰富性急剧下降，这时期毕竟还是较长久的，从此，我们却知道深刻变革的必要性。伦理学因而可以放弃预言姿态，取而代之的是，首先寻求更准确的诊断，然后寻求治疗的原则。

第七章

一种新的自然哲学

104 人们会估计到，生态伦理学有一种漫长的哲学传统。因为，“论自然”，哲学常常就在 *Peri physeos* 这一标题下对它作出反思；伦理学也上溯至前苏格拉底的开端。尽管如此，我们基本上是不久前才发现关系，对自然的道德注视。在生态伦理学那里，涉及一个年轻的新学科，从自然哲学来观察，甚至是革命性的新学科。此时，新颖甚至比一种范式转换更激进。因为在那些巨大的转变中，无论是从亚里士多德式的到伽利略-牛顿式的自然研究的过渡，还是在康德向先验批判的扩展，无论是在谢林的思辨物理学草案中，还是在自维也纳学派起占据支配地位的把自然哲学限于关于自然科学的一种科学理论上，自然都保持为这样一个对象，它不依赖人而存在，按自己的法则(*sua sponte*)发展。对一个如此确定的对象，人们明智地只以一种理论意向来对待。如果伦理学可行，则人们必须把自然界定为依赖人，并在道德的视角下评价这种依赖的方式，保留对变动的要求。其中就有较大的新颖性：以生态伦理学来说，即使在自然方面也形成了一种诸如此类的实践哲学。

根据一种广为传播的观点，人类中心论的思想对以后的形成负责。生态伦理学的批评者却发现反现代的效果，或者，正如某些自然研究者所说的，有种危险的浪漫。根据这种研究的主导假设，这一过程却更多地可以用现代化的动力来说明。借助一种自然伦理学，人们不从现代中后退，而是相反，研究促进现代性继续存在的条件。

7.1 自然的七张面孔

众所周知，“生态学”一词由恩斯特·海克尔^[1]（1866年，II，286页）创造，指称有关生物体彼此关系的科学。作为生物，人被纳入自古以来的相应关系网，使得生态学不仅构成生物学的一个分支学科，而且早在当今辩论之前就同样属于人类学（Anthropologie）。

人并非一下子就存在了。因为为其生存基本前提，他把自己置于一种关系中，一般此时有不同的选择向他敞开，常常由人类学条件而激起了规范性疑问，这种事态就颠倒了证明负担。对于自然关系也有一种伦理学，这不令人惊异，令人惊异的倒是，这门伦理学只是这样晚才形成；因其与人类学的关联，生态学对伦理学始终是开放的。我们的主导假设进而就赢得了第一可信度：这样一种潜在地始终有必要的伦理学，由于现实的变化而变得急迫起来。

对变化的诊断需要参照范围，它由不同的面孔构成，其中向人展示出来的始终就是同一个自然。其相应的基本功能的现象还始终缺乏。为此而搜集起来的那些基石同时也是对人类学的一种新的扩大视野的理解的基石。

依照通常被遗忘的第一个功能，人是自然的产物；经过漫长的进化最终出现有智慧的人（*homo sapiens*）。切合于后两种功能的是关于人类儿童与自然母亲的另外的过于田园牧歌式的画面；由自然所产生的生物，永远不会被它完全抛弃。自然力的解放过程、人那种逐步地脱离自然，我们称为文明，原则上不会终结。由于依靠自然，这种依靠同时意味着依附性，人永远只能部分地脱离。因为始于氧气和水，自然提供生命不可或缺的元素。而在人们不能直接利用自然之处，自然成

[1] 恩斯特·海克尔（Ernst Haeckel, 1834—1919），德国博物学家。

106 为使用的对象，从起先未被开垦的处女地逐渐形成了人文的自然。

就自然创造人而言，其创造本性表现出它是最终的物质基础，这构成了自然的活力意义；进一步说，就自然被加工、塑造与利用而言，给予它以经济的与技术的意义。回忆这第三种功能会阻止在生态学辩论中受偏爱的错误估计。近代既不能自夸，也不能像喜欢批评资本主义和机械论的自然科学那样指责近代，因为科学与技术获得了重大的影响。石器时代早期只改善了与人类形成密不可分的“机制”，人始终是自然的搭伙者，同时是其合理的剥削者。

只看见迄今为止所列举的功能的人，会对自然的丰富感到愉快而生活依然贫穷，他忽略了山中日出、海中晚情与换季时的动植物。同时，他排斥了自然所允许的超验，远离幸存与劳动生活的经验。就自然美学被发现而言，1335年这个确切的日期，乃是一段传奇的标志，这一年彼特拉克登上旺图山。其实，可能性植根于人的条件(*conditio humana*)，而开始实现可能性要早得多。

自然所具有的美学面要比人们通常所讨论的多得多(参见伯梅，1992和泽尔，1991)。它始于一种维度，尽管接近劳动界仍值得特别保护；作为从工作劳累和社会冲突中返回家园的一个地方，自然提供了放松和休养。此外，相应的活动，在自然美面前徜徉，以及游戏、运动和冒险，也就包含着与劳动界相对的一种筹划，只要人们“暂时”脱离劳动界。正如亚里士多德不无道理所说的那样(《形而上学》XII 7, 1072 b 14 及下页)，即使像理论(*Theoria* 静观)这样的高级活动，也始终只是短时赐予我们的，此外是审美的自然关系的一种更宽泛的形式。

107 在相应的洞见中，人领悟到其有限性。他从来无法从根本上逃脱经济世界；有谁尝试之，就会付出道德上高昂的代价：他让别人工作。

如果人们不过于狭窄地界定理论，则属于它的有一种经验，我们把这种经验归功于伟大的自然研究者；属于理论的还有那种对自然井然有序的状态的洞见，这种状态既可以在形态的丰富上也可以在(质的)原则与(可量化的)的自然法则上得到识别。即使在自然理论有了先验转折

后，这一方面仍然有效，这表现在康德对“我头上的星空”所表示的“惊叹与敬畏”上。

从自然美学也可以回忆起这么一种现象，尽管这个相关名称听起来可疑：忆起崇高。可疑的，常常理由充足，有崇高的语言和音乐、崇高的图景、形象、建筑，简言之：艺术崇高，此外还有崇高的行为。但自然崇高与这一切关系甚少。根据康德《判断力批判》(23)中对权威的规定，自然可以以其惊人的伟大或者还有令人生畏的力量而引发一种特定的自我体验；它在人身上激起感情，拥有一种超越自然的能力，拥有纯粹的理性。如果自然不再对这种体验提供诱因，则不仅人、而且自然也变得可怜了；也就是说，果真如此，自然就最终被驯服了。

有谁忆起自然的美学意义，就无需害怕被指责说，这是危险的浪漫。相反，有谁停止回忆，就应受指责，他还是助长了他本该阻止之事、经济-技术思维过重。只有谁闭目不见[自然的]另一些更宽泛的意义，才应加以批评。“浪漫眼光”只看见自然的建设性成就；事实上，自然也同样富有摧毁性力量。由于文明的高度发展，我们虽然可以略过这些力量，或许这种文明通过卫星提供这些力量作为单纯的骇人消息：风暴、冰雹与闪电，还有地震、洪水与雪崩或者，正如《圣经》所言，“你向埃及地伸杖，使蝗虫到埃及地上来，吃地上的一切菜蔬，就是冰雹所剩的。”（《出埃及记》10：12）

自然作为破坏性威力——第五张面孔——激起了对卢梭的“自然的神正论”传统中的原则的怀疑，这些怀疑既针对关于自然智慧的言说也针对敬畏自然或者与自然和睦这些要求。某人如何能够称为智慧，穆勒(密尔)的谴责切合于他(1874/1984, 31)：“人如果自相残杀，他们为此而被绞死或者被投入牢房，几乎一切，自然几乎每天都在做”，自然使人“饿死，冻死……还储存着上百种其他可怕的死法”。同样：正如穆勒继续写道，有谁“怀着对所有慈悲和公正的高傲蔑视”做这一切，他会是多么值得敬畏；因为自然“将其箭无差异地瞄准最高贵和最佳者如同瞄准最恶劣和最平庸者”。

在关于不平等的对话中，卢梭说得有理，自然从未撒谎(III, 133)，但人们如果已经把自然人化，它就不能免于所有其他的罪孽。尽管它偶尔也献出丰富的养料和蕴藏，它也既非田园风光亦非乐土；幸福的共栖，自然与人之间永恒的和平，在现实中没有出现。谁观察到一只猫在玩老鼠怕死的游戏，他就会看到，即使非人的(subhumane)天性(Natur)也不存在于廉价的和谐中。

两张另外的面孔在建设性与破坏性(destruktive)方面有其系统性位置。在穆勒所说的饿死与让人冻死中，自然表现出其第六种有缺陷的性格；甚至基本的需求，它也常常提供得过少。它的缺陷在于，它给人，但不只是给他们，偶尔配备了严重的先天不足。第七张面孔——它补充了第四张——在于抵抗能力和反抗能力；对付自然令人劳累。

自然自身当然既无破坏性也无建设性，亦无缺陷。它就是它本身：一个所与性的(Gegebenheiten)整体，这些所与性受制于规律和框架条件，其相互作用总是创造新的情况。自然只把所列举的面孔展示给那些人，他们已经因其需要和利益而怀有期望，忽而得到满足，忽而失望。

109 即使在审美关系的情况下，人也从其自己的利益这里来理解自然。他不仅思想上是人类中心论的，他的生活也是如此；在所经过的实践中，未曾有过不同；虽然方式各异，人也总是为其目的而利用自然。那种委婉语也不仅在近代才是典型的，它在农业与林业方面说“种植”(Kultur)和“栽培”(Kultivierung)，也就是保养和保护，尽管就一种更加爱护的关系而言，最终的目标也在于健康而非自然。种植在于一种去自然化(De-Naturalisierung)，人从中期望一种“Domifikation”(驯服)。谁对自然那野性的意志常常采取敌对的态度，这就是去自然化。他所希望的就是，使自然最终成为在本源的意义上称为家(Domus)的东西，并非单纯成为一座房屋，而是成为一个有保护和安全的地点，成为与人亲密的住处。

因为 Oikos(房子、家、小圈子)的含义本质上相同，人们可以不说

Domifikation(成为家园)而说 Oikopoiese(建造家园)。该术语影射并同时批评卢曼的 Autopoiese 概念、社会的自我建造。因为无论其自动部分(“Auto”)有多大,在其所有活动中,社会都发现自己依赖一种前定值、自然,自然当然不会一直是它自身;在去自然化与成为家园的道路上,它被改造(“poiese”),有利于人自己的目的。

这种新的自然哲学在此再次证明了其不仅是局部性的重要性,它向社会理论表明,人们应付不了单纯社会内部的概念如 Autopoiese(自创生论、自动改造、自我塑成)。建造家园这一补充性和纠正性概念让人注意两点,一是注意所有社会的前定值,其次注意改造自然,无损于具体而常常竞争性的目的,服务于第二级的一个目的:一种所谓的原始民族在其中也足够发现惊恐之地的自然,会失去它的任何威胁,成为一个舒适的处所。

根据黑格尔针对卢梭一分为二理论的一个著名想法,人类的自由发展具有高昂的代价:人必须疏远自然。在此想法上,建造家园概念作了某种修正。在文明的进程中,人背离自然,这点得到承认;不过,一种如此响亮的对立如死亡还是共生(mort ou symbiose)(塞雷斯,1990,69)就太简单了;而人是走不出自然的。他只放弃一种原始的自然——人的共在,并不因此使自然成为某种单纯的陌生物。在一种新形式中——建造家园说——自然变得与人亲密。如果这些用语真的没有另外的泛化的话,则人们可以不说去自然化,而说社会化,不说家园化(Domifizierung)或者建造家园,而说人性化(Humanisierung):说社会化,因为自然本性被整合到社会世界中;说人性化,因为这种整合从一开始就服务于人的利益。

7.2 忍受的压力

建造家园一直就有,生态伦理学本质上只是近期以来才存在。正

是这种不相称助长了担心，即新伦理学还是一种反现代情绪的表达，表示对文化的厌倦，渴望重返原始状态的自然。生态伦理学却并不反对建造家园本身，而只是反对因之而生的成本(Folgekosten)，这在现代化进程中将是不可预见的。

生态伦理学首先断言，去自然化将会成为一个无限过程。至于原因争论激烈，因为有许多危险，一种具有问题意识的诊断知道，一些原因或者只有一个原因还不够。有谁把这一过程归入进展中的祛魅(去世俗化)的历史，就突出了禁忌障碍的消失。有谁想到新大陆的发现，就会联想到科学的好奇心，还有冒险；而有谁相反地说到占领与殖民地化，就会唤起对道德不公的回忆。有谁说到人口增长，就会忆起一种第三世界一同承担着的责任；有谁强调技术比重，就会想到集体希望，但不能完全实现；有谁接着说到资本主义经济，就表示支持社会批判。

相关的论争起初无关痛痒，决定性的是结果。衡量自然(Physis)的原初意义，指的是一种前定值，不依赖于人不仅生长而且再生，较之于其他的，新的自然，没有任何稀少。其一，即使原始的自然，不依赖人也不会存在更久。如果原始自然真的如布洛赫所说得那么好，只是“置备为遗产”(Altenteil)，那人们就会爱护它，否则就不要惊动它。围绕南极周围地区的争端却引人注目地表明，至少一切都潜在地遭受人的利用；所谓原始自然至多是“储备作物”，它只靠人的恩典而活，后果在于转换比例。如果先前的自然是大海，海上有些地方出现了文明之岛，如今大海已经萎缩，只剩下少量几个残留的岛屿。

损失接踵而来。自然的再长力下降，资源与再生力耗尽，更别提美学价值减少了。经受一种双重(既在数量上也在质量上)的无限利用，自然负担过重，超出了它的潜力，事实上也确实经常如此。如果有跨代记忆，则我们既不需要来自远方的惊人消息，也不需要精致的科学手段，后者在那里告诉我们热带雨林正在消失，在此处告诉我们臭氧层空洞正在扩大。因为我们将会大量了解诸如此类的例子：如今成为珍品的鲑鱼，以前很多，人们不得不禁止莱茵河畔的主人们每周用它款

待佣人一次以上。简言之：谁专心生活，就会每日亲身感觉到，对自然的开垦不再遵守其诺言，改善生活状况。

进步的希望转入负面，尽管如此，说重大的环境损害不久前才有，这种观点却无理。历史知识使我们免遭过于简单的诊断。例如，从古生物学中，我们知道，物种消亡在有人之前早就开始了（参见威尔逊，1989，英博登，1990，措勒，1991）。人们甚至估计至少有5个大量灭绝的周期，认为曾经存活过的物种有99%以上未经人的参与而灭绝。 112

[但]这种情况绝不促成某些人所偏爱的减轻罪责，他者，在此不适合人类的自然表现得不怎么好。这种情况只是增强反对“大自然母亲”单纯给予生活的田园景象；同样，这种情况也没怎么减轻人的责任，正如庞培(Pompeji)被毁很少能为切尔诺贝利的“事故”开脱一样。在道德框架内，算数的不是维苏威火山，而是有道德能力的生物，也就是人。

此外，获悉更详细的估计以及过程设想的那些人将吃惊地说不出话来：在人出现之前，每两年就约有一个物种消失。人未必实际上加速了该过程：通过其农业与林业，也通过其公园与庭园设施，产生了人工植物与特殊生物群，也就是一种新的多样性。对物种大面积的增加，有两个证明可能就足够了：中欧以前的开垦与阿根廷的谷物经济和畜牧业给其农业带来了显著的财富。然而，即使按谨慎的猜测，当今的灭绝率每年也在大约4000至6000种；倍数也就是10的4次方，用大写，高了一万倍。即使与古生物大量死亡相比，灭绝率可能也仍旧大千倍。地质史上第六次、现在是人类的大量死亡使先辈相形见绌，就像对其同类，即使对异类，人也表明自己是杀戮能手，还打败任何竞争。

环境破坏，即使是具有灾难性规模的环境破坏，却并非在较近的过去才开始；古典时期大量用木的后果，荒漠化与喀斯特化就几乎是不可逆的。有谁继续寻找，就会看到更痛苦的抱怨，矿物学家、采矿与冶金学家格奥尔格·阿格里科拉(Georg Agricola)当然只是引用了这些抱怨(1556/1978, 6)：“由于找矿，田地荒芜……森林和小树林遭砍伐，

113 因为人们需要无数木材来盖房和制作熔化矿砂用的工具。由于砍倒了森林和小树林，鸟类和其他动物灭绝了……矿砂要精洗，但由于洗砂毒化了河流，就把鱼从河流中赶走或者杀死。”发现一个新的研究课题的历史学家告诉我们环境破坏与大量相应的相反运动(参见马克尔，1983与吕贝-施特勒克，1986，那里还有其他文献；先前就有芒福德，1934，格拉肯，1967和怀特，1967)；有时甚至课堂知识也足够了：1285年，因为燃烧软煤，伦敦有了烟雾问题；或者借放火来打猎获得巨大草原，并且促成大型哺乳动物的灭绝。人们可以补充说，连人口增长也并非当今才成为问题；11世纪，人口压力达到的程度使贵族得到(附加的)十字军东征动力，在农民那里形成了城市之前的人口稠密区。

就反向运动而言，证据同样不足：冒着卢梭在第二讨论(第一部分，注释2)中所指明的危险，冒着土地负担过重的危险，正如我们所知，早在加洛林王朝时期就产生了三年轮种法；山地农民早就为中世纪晚期采取的生态平衡的预防措施(参见贝青，1984)提供了证明。一句惯用语说：“世界上没有一个现代国家对森林的感情像德国那样保持活力”(卡内蒂，1960，195)。对木荒的危险，却有造林运动来抵御，一部英国作品、约翰·伊夫林^[1]的著作《森林志》(1664)是开创性的。而19世纪早期，在理论方面，绝非只有据称如此浪漫的来自德国的思想家才重要，而且两名法国人F·M·劳赫(Rauch)(1802/1818)和莫罗·德琼斯(Moreau de Jonnes)(1825；两者之后的是拉德考，1986)。此外，在所有这些个案中，保护措施都延伸到了一种维度，如约纳斯这样的作者——我们现在发现：不正确——认为这种维度新颖，这些保护措施都延伸到对后代的一种责任的维度中。亚历山大·冯·洪堡早就提出相关的抱怨(1807—25/1991，1，638)；其关于一个委内瑞拉湖水位下降的鉴定读起来像关于人类学气候变迁的早期研究。“如果人们砍

[1] 约翰·伊夫林(John Evelyn)，英国乡绅和作家、皇家学会创始人之一。——译者

伐覆盖山峰和山坡的树木”，这就意味着，“在所有气候带给后代造成不幸：缺乏木柴与水”。

此外，不利于简化的还有此情况，即人们为了摧毁生态关联，不需要高度发展的技术、所谓高技术。通过放火而形成大草原，通过砍伐而喀斯特化，已经提过了。连对空气与水污染及温室效应，传统技术也负有责任。普遍适用的是，相对原始的技术和有时甚至(表面)小型的干预就足以把草原变成沙漠，摧毁林区，导致大面积气候变迁(参见雷默特，1978，191与253)。 114

此类回忆不应排斥诸如博帕尔与塞韦索的重大事故、切尔诺贝利和施韦策哈勒的重大事故，也不应缩小新技术产生灾难的可能性，但它们要求更详细的诊断。人们如今说，毁灭的不仅是小型生物链，还有在几千年中得到了平衡的大型生态系统；这种描写同样适用于荒漠化与喀斯特化。人们说到远距离作用或者说：“污物与毒物无界限”，环境破坏当时就跨越国界了。人们说负担的外移，指的是明显的不公。罗马为了其建筑物，威尼斯为了其船只而砍伐外国的森林，它们无权购买一种喀斯特化的许可证或者支付赔偿。如今，人们也在时间方面理解远距离作用，于是既说不可逆性也说对后代的不公；在此期间，为几乎不可逆的荒漠化或者喀斯特化过程，地中海邻国支付了许多世纪的代价。

那新颖性何在呢？最初的新颖性在于缺乏新意。尽管有些轰动性事故，危机并未以洪水那样的简化知觉的方式到来，也不作为维苏威火山的热灰出现。危机不知不觉到来，因为没有发生新鲜事：作为负担的持续累积。

第二个因素在于速度加剧；先前在四代过程中才完成之事，如今几年就办成了。一个简单的例证：如果在森林锐减上，罗马像巴西现在这样迅速地年复一年，消失的面积大于瑞士的面积，则委内瑞拉人就不会留有继续砍伐的机会了。就另一领域而言，甚至有详细的比较数据。在格陵兰冰层中，大气的铅负荷就可以证明罗马人采矿；1750年 115

前后，在工业化早期，含量在 10 个单位(10 pg/g)，两个世纪后(1950 年)在 70 个单位，只有 15 年后，处于铅浓度的顶点，在 400 个单位(根据：布特龙，1991)。

这样就促成了加速，形成第三种新颖性，通过技术手段的较高效率，既有工程技术手段，也有社会技术手段、管理手段。而第四种新颖性在于迄今为止未知的彻底性。对此承担责任的是各种因素的密集体：既有人口增长也有一再提高的要求、增长的人均需求；最后，这些要求不再由少数帝国的(城)邦提出，而是由一种文明形式，它扩散到全球。

作为所有这些新颖性的结果，环境破坏以真正全球性的数量级出现。只要“扩散”以地区标准发生，人们就可以像淘金者一样行事，只要一座矿被淘过，这些人就转向下一座。人们肯定预料到，储存并非无穷尽，但人们生活于似乎中；单一的继续游走的实践符合虚构和抑制的精神策略。两者均会失效，只要在一次工间休息时，眼光落到人们已经淘过的矿上；圆圈合上了，地球耗尽了。无论人们是否想到自然资源，包括陆地与淡水资源，还是想到尽管经过各种再加工仍不可避免地剩余些什么，想到垃圾的不同形式。如今，生态系统作为整体已经负担过重，自然不可穷尽，这种假定本身被作为假定来感受，抑制被看穿为虚幻。

116 在本研究的第一部分，在比较近代早期与古希腊罗马时期的科学时，我们遇到了极端的转型，遇到了从一种无道德(moralfrei)的道德到有道德的道德的过渡。另外，在比较近代早期与本世纪的科学时，我们发现了一种中等程度的修正：一项先前潜在的任务毒性发作了。在自然关系中，我们现在看到，从结构上来观察，发生了一种不怎么极端的变化。一种迄今为止被抑制的毒性失去其可抑制性：相关的病理学在发展，在心理分析中称为“忍受的压力”。

经过科学考察的文明依靠此预言，即对自然的合理改造是一本万利的游戏。至少对这一认识，连乐观主义者也不再能不予理睬：在当今

的危机现象中，占优势的自然关系证明自己是边际效用减少的利润游戏；或许我们甚至已经处于亏本游戏阶段。原初的预言是生活条件渐进改善的预言，无论如何渐失说服力；文明完成其“帝国胜利”，尽管如此对战胜自然也不会快乐。

新伦理学并不像怀疑论者所担心的那样退出现代。相反，它对相关的现代化代价进行反思。然而，这些现代化并不单独负责一种自然伦理学的形成，要从三个论据的共同作用来辩解。首项论据把自然伦理学融入人类学和社会哲学；它表明，原则上看来，它就始终需要自然伦理学。因为，对自然的一种无道德、纯粹静观默想关系完全由人决定；一方面局限于静观默想，另一方面局限于对自然美的闲适觉察，对他而言却是禁止的。作为生物，人有需要，他必须干预自然来满足其需要，此时，无论是否愿意，他都与其邻人处于竞争中，他们也同样是自然的搭伙者与剥削者。

第二项论据使人注意到病理学，为此，对自然关系的道德打量就是致命的。因为古罗马时期就有相关的环境破坏，如荒漠化与喀斯特化，该论据还不充分。第三，必须补充一种显著的提升；病理学早在现代之前就开始了，达到了一种影响范围和强度，不再允许排斥该主题。

第八章

建造家园与技术

8.1 自我保存与提高权力

118

连环境的病理学也屈服于医学成功的规律：在治疗前有详细诊断。我们已经了解征兆，因为程度严重的损害不依赖现代技术而存在，现代技术不单独承担生态责任。为了确定现代技术实际所承担的份额，我们从人类基本处境、建造家园开始，理想也许是一种绝对的自然保护。人在理论范围内能够做到的，让自然完全保持宁静，而在生活的整体中人却不能这样。〔人〕作为自然生物依赖于自然，不利用自然的建设性功能，他根本就活不下去。从合法理论来看，存在一种务实的命令；人干预自然，总的来说是一种聪明的要求，听命于自利原则，在这里，自我首先谦虚地满足于幸而生存。

干预只要限于无机自然，它们在道德上就似乎毫无问题；这种假象骗人。在某些地方，涉及到了对于营养普遍有效的水；人牵涉到竞争中的其他自然生物，即使素食者的生活也要靠食用它者，直接食用的是相关的植物，间接地也夺走了其他生物的营养。因此，合法化经历了复杂化：简单的自利成了处于竞争境况的自利，也就是自我保存。生态伦理学虽然喜爱和平共处概念，但真正的自然却表现为一个相互利用的系统，在此系统中，在相应的地方，受着无情的“蚕食和被蚕食的规律”的支配。在竞争情境中，人们为幸而生存而奋斗，〔不惜〕蚕食他者。

自我保存的原则不仅决定着直接的竞争，而且还决定着对有缺陷性与破坏性之自然的改造；相关的建造家园有相应全面的结果。在这方面，人不占据特殊地位。根据需求与威力，连与人类似的生物也防止遭受自然威力，试图补偿缺陷并利用自然给定值。海狸筑堤，蠕虫在有机体中筑巢，连扎根于土壤的植物也为自我保存的目的而建造家园；对自然去自然化，旨在驯服，是个普世的自然现象。依然存在的差异是：威力还是技术更大。 119

如今，我们至少在三重含义上谈论技术。在狭义的理解中，我们指的是在认知中提供帮助的总体；在中间含义上，技术与一种经济驱动相结合，导致技术作为社会的分支系统；最后，人们把一种文明形式评定为“技术的”。在本章中，涉及第一层狭义，涉及技术内概念，它既包括仪器也包括工艺，同时，既涉及其前科学的形态也涉及其受科学影响的形态。在所有这三层含义中，缺乏与建造家园的关联；让我们把它作为第四层含义补上：根据其人类学概念，技术在于提高建造家园能力。

生态伦理学愿意把现代技术称为一种全新的现象，从概念史来讲，我们遇上一种惊人的恒定性。古希腊罗马时期就了解至今有效的技术内概念。除此之外，它早就知道一种有特征的矛盾性：公共收益、到手的建造家园的较大威力，同一种超出份额的、根本的缺陷相联系。技术不能让自己固定在建造家园以及一般地固定在建设性的、有益于生活的目的上。

希腊词 *techne* (技艺) 原初、直到柏拉图的同义词都带有一种方法性知识，不满足于单纯的信息。技术人员懂得处理一件事或者“完成”一项任务，指的是一种诀窍、一种技巧、一种权能。此外，有谁高度占有它，就叫做 *sophos*，我们通常用“智慧”来翻译；更确切的是，谈论一名出色的专家，谈论“行家里手”，具有高度恩典的内行。在这方面，早期与建造家园有关联就像理所当然。按荷马的说法，有谁懂 120

得挖土耕地就是“智慧的”(Margites, fr. 2); 在另一处(《伊利亚特》XV, 第412节), 这个人是个有经验的泥瓦匠, 后来, 关联就松散了; 在当时的城市文化中, 被视为智慧的也有造型艺术家, 如石匠菲迪亚斯(Pheidias)与雕刻家波利克里托斯(Polyklet)(《尼各马可伦理学》VI7, 1141 a10以下)。此外, 但绝非惟一地叫做有智慧的, 也就是哲学家(《形而上学》, I, 1—2), 他熟悉普遍的和第一原因, 并非出于生活实用的兴趣, 而是为了求知本身。

通过亚里士多德, 我们也注意到一种分化, 不过, 从生活世界来看, 这种分化可能一开始就存在了。人的活动以两种基本形式发生, Poiesis(生产、创造)和实践, 各有一种不同的智力权能归给它们。属于实践、行动的有实践智慧(Phronesis), 属于生产的有技艺。这样, 实践智慧虽然并非只负责道德行动, 但与道德态度、美德(aretai ethikai 伦理德性^[1])相互作用。由此产生了原则性的缺陷, 前现代的技术就与生态威胁负有连带责任: 通过简单而清晰的分离, 生产与技术和道德领域形成鲜明对比。

121 分离成功并且彻底地分离, 任何技术问题都植根于这种情况, 而不像技术批评所愿的一个普通概念那样, 植根于提高权力(Macht)。因为, 权力, 如今受到不当的诽谤, 表现了一种利益。权力扩展能力, 开辟新的选择, 进而提高自由, 然而并非一种道德自由(“意志自由”), 而是行动可能性的范围、自由选择的程度。技术人员本身并非不道德, 但非—道德(a-moralisch); 他对道德并不反抗, 但冷淡。对道德主义者而言, 这种诊断可能是不快, 所以乐于排斥它: 技术之为技术, 作为被提高的能力, 无疑把善恶问题排除在外。即使对像自我保存这样要求不高的道德, 技术这个所有以功用定向的知识总体, 也不会与之相连。

[1] 亚里士多德把德性分为理智德性和伦理德性两类, 前者由教导而生成, 由学习而培养; 后者由风俗习惯熏陶出来, 目的不在于知, 而在于行, 是完全实践性的。请参阅亚里士多德的《尼各马可伦理学》第2卷。——译者

属于此活动形式的 *Poiesis*，人们也愿意用“制造”或者“做”来翻译；“完成”更准确些，因为不仅涉及物化的对象，而且涉及任何物种的目的，这些目的在活动到期后在其之外独立存在。学院哲学 (*Schulphilosophie*) 确切地说到一种 *actio transcendens* (超验活动)，说到一种行动，其意义与目的位于行动之外。应用范围异乎寻常地宽泛，它包括手工业者与商人、医生、造型艺术家的活动，甚至，由于它“作诗”，也包括诗人的活动；*Poiesis* 很特别，优秀的演说家、戏剧演员与音乐家都成功地做到了：他们能够唤起、约束或者也能引导激情。

如今，技术表现为一种普世的权力，无论是外部的还是内部的自然，无论成型的生活方式还是历史的环境——曾经被视为给定之物，就无一出于技术原因而摆脱过技术。尽管如此，核心因素仍然保持不变，技术依旧是实现几乎任意目标与目的的一种技巧或者权能。在人类早期，其能力只基于个体经验，后来，过渡到可教可学的规则，技术成为手艺。而在其发展了的形式中，它依托对力量和作为根据的规律的详细认识，技术成为科学。

普遍适用于人的一个特征，也切合对自然的利用。因为人只是有限地受制于生物给定值，他始终以一种传递智力的形式生活。依靠技术对自然的利用并非任何时候被发现，自从有了人类，就有了它。谁寻求对自然的一种极端不同的关系，就不能满足于以一种“更自然的”方式的名义批评一种“技术文明”，因为人建立的任何自然关系都有技术烙印。在此结论面前，无论卢梭还是其当今追随者都不能闭上眼睛：一种原则上不同的自然关系的方案不仅构成一种倒退的乌托邦，它在字面上也不人道：因为有语言的生物 (*zoon logon echon*) 采取这种不同的自然关系，就只在他缺乏语言 (*logos*) 能力之处，因此也就是在他只是 *zoon*，还是动物的地方。 122

就其本身来观察，智力虽然只是一种可能性，要把它视为“可使用的”权能，需要其他非认知的因素。但这些因素很明显，因此，自人类早期起，就有相应的发展，对可能性的刺激由自然在其非认知方面实

行。在这点上，技术按刺激种类找到另一任务范围。

自然以其摧毁性的威力提供了最初的刺激，为了驯服它，需要一种完全具有统治性质的技术，这种技术与当今普遍的对统治的批评相反，仍然保持合法性。只有一种片面的技术批评居高临下地把技术看作是基本的自保手段，看成反力与防御力量，让我们称其为防御技术。有缺陷的自然提供第二种刺激，相关的、经济的技术深入探究稀缺与匮乏的情境。属于此的既有驯服，可它针对家畜与人工培植植物，收益忽而更高，忽而更可靠，也有那种补偿性技术，它有时弥补种属特有的缺陷，有时弥补个人的缺陷。

技术的头两项任务证实了俗语，需要是发明之母。类似之事也适用于第三与第四项任务，适用于减少辛劳并解决健康问题；连此处基本的意图要求发挥技术才智。而在所有这些情况中，技术的形成归功于三个因素的相互作用：(1)一种人类能力、智力的实现，(2)自然刺激，(3)部分出于存活的原因，部分出于舒适与有保障的生活原因。技术的发展不再以技术的、而是以实用的命令为基础，形成个人(“个体的”)与社会的(“集体的”)聪明的戒律。因为聪明的戒律就是前技术的利用自然，适用比较级：一般地利用自然是聪明的，借助技术利用它，更聪明。

甚至培根的道德合法性、援引救助戒律也是正当的。因为对人可能陷入其中的多种多样困顿，一种有效的救助常常只有借助一种特殊能力才有可能，使得发展相应的能力——当然带有所列举的限制(参见4.3—4.4)——得到一种完全道德的地位。准备提供救助手段在多重方面是对他人的道德义务，人们甚至可以超越培根并把这种义务的一部分看成公正所必需。因为“困顿与救助体系”，社会也可以通过它来界定，无人能够长期摆脱它。人们只要想想无助的婴儿，再想想疾患与老人，也想想事故与自然灾害。谁由于缺乏相关的能力而总是作为申请者出现，在“困顿与救助体系”中就作为搭免费车者(Trittbrettfahrer)。为了阻止此类不公，有一种义务，而且不仅是值得赞扬的、而且是应负的义务，即自己发展救助能力。

两种合法化模式，无论实用的还是道德的合法化，都有保留条件，我们还会研究该条件，这些合法化处于早在古希腊罗马时期就为人所知的结构性非道德之下。

8.2 自然的主宰(Maître de la nature)

生态的辩论免不了教条。不仅神学家(Altner, 1991, 第2页以下及其他; Link, 1991, 343), 而且还有内行的哲学家(Hösle, 1991, 54而及其他)也把笛卡儿的世界图景算作“当前自然荒漠化”的理智首创者之列。在这点上, 他们指的是一种机械论的自然理解与一种普世统治意志相结合, 赫斯勒还说到主体间性理论的缺乏(笛卡儿的世界如果真的只由上帝、自我和自然构成, 就可以说是完善的)。在生态讨论中, 笛卡儿简直被视为“生态学的”原罪者, 被看成如下一种态度的理智的共同首创者, 这种态度想臣服整个自然并有利于人剥削自然。 124

让我们以第二因素、普世统治意志开始。被视为证据的是警句般简洁的一个陈述, 据此, 自然科学应负责“使我们变成自然的主宰与所有者”(nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature)。这一陈述的作用更引人注目地使人想起亚里士多德对奴隶制的辩解。因为哲学家们的朋友同样闭口不谈它, 只有批评者指出一处道德上的可疑点。我们在《谈谈方法》(*Discours*)中读到它, 在最后部分^[1], 作者在那里阐明理由, 他为何写下他的思考。一位思想家, 作为思辨哲学家载入科学史, 作为一种新型形而上学的创立者, 还作为奠定分析几何学的数学家, 也作为物理学家, 人们期待他称赞单纯智力的好奇。笛卡儿解释道, 他从未炫耀过他的单纯想法(jamais... beaucoup d'état),

[1] 如果不作其他注明, 接下来的笛卡儿的语录在《方法论》第6部分, 第1和第2段。

他认为具有生活实际效用的(*fort utile à la vie*)研究才具有公布价值。

这一动机并非次要或者甚至不真实,笛卡儿的信件经常暗示这点。上升为笛卡儿主义公共教科书的著作、《哲学原理》(*Principia philosophiae*)(1644),就在前言中把哲学比作果树,其果实在医学、物理学(即工程技术)与伦理学中采摘。简而言之,认识论内的问题使笛卡儿成为科学家兼哲学家,实用意向才使他成为作家。

125 在作更详细规定时,作者很有把握地排除了所有“低级动机”,他认为晋升优势或者经济效用甚至根本不值一提,算数的只是具有道德地位的法律(*loi*)。正如对培根而言一样,存在对所有人普遍福利的义务。与别人的关系也就是主体间性,就以此方式起中心作用。赫斯勒相应的诊断切合古希腊罗马时期的研究理想、思辨,但不切合现代、人道化的自然科学。按培根与笛卡儿的说法,自然科学按其意愿而被推动的终极意义与目的,无非是同类人的安康。批评者当然只看到阴暗面,以人类为中心的对公共福利(*de tous les hommes*)的界定,尤其是谋求公共福利时道德上有失体统的方式。受使命驱使成为自然的主人与占有者,无论人们是否允许欧洲人当时事实上经常从事之事:对全球的殖民地化。但人们确实会相信像笛卡儿这样一位深思熟虑的思想家认为此类实践不仅得到允许、而且甚至认为道德上适当吗?

批评者把决定性的措辞 *maître*(主人)解读成“奴仆”与“奴隶”的相反概念。但他也是——从语源学来看甚至最初就是——一个绝对掌握其本行者、一个大师;同样,正如在希腊词 *sophos* 上一样,在 *maître* 中显露出对占优势能力的敬重。因此,应把握成为主人(*Herr-sein*)的两个迥异含义,一个权能概念或者技术性概念,人们据此掌握本行,还有一个社会性概念,人们据此掌握其同类;在第一种情况下,人们擅长一件事,在第二种情况下,人们服从一个人。一定存在的共性在于一种优势,只是,它在第一种情况中,它以一种完善的技能(*Know-how*)出现,在另一种情况中,以一种压倒性的力量出现;在那里,他是大师(*Maestro*),在此处是专制者。

笛卡儿原来指两种含义中哪一种，表现在对依旧模糊的主导目标“公共福利”的更详细规定上，应减少辛劳，首先却(mais principalement)应保持健康并延长生命。鉴于这些任务，通常的关于征服与剥削的指责显得肯定不恰当。因为仍然存在社会理解中的一种统治地位、一种占优势的权力，需要一种分工，据此并非任何权力优势在道德上都是无耻的。

对广为传播的、普遍的统治的批评假定一种情境，它足够频繁，但并非始终存在，也就是一种平等的权力关系，在这里一方被强行夺走了相同的权利。一种这样的统治实际上丧失了声誉。不过，只要缺乏所假定的对称，如此简单的判断与谴责就取消了。如果一方需要全面支持，无论是暂时的，如儿童，还是持久的，如重症残疾人，则相应的“统治”(该措辞应置于引号中)具有补偿性质。取代暴力而发生的是制度化的救助，因为它服务于相关人，我们称其为一种“人道化的统治”(此标题被滥用，无需提及)。

126

在另一种情况下，统治与竞争同时与正当防卫有关。人们不得不为其身体与生命权斗争，只能以剥夺对手权利的途径来保证这种权利，此处这种保证就具有暴力的因素，可仍非当然合法(eo ipso illegitim)，因对手抵抗而受到挑战的统治只用于自我持存。在道德上无耻，于是极其不公才是第三类，那种统治违反他人的意志，或者，常常以微妙的方式寻求既廉价又易得的劳动力。此时，人们才使某人成为奴隶及榨取他，无论出于何理由。

常常只是具有宣传效果使用的社会性统治概念显出三张迥异面孔——制度化救助、自我保存与压迫及剥削，其中只有最后那张面孔应予通常的谴责。批评认为理所当然之事切合笛卡儿纲领吗？

为了减少辛劳而发明技术性辅助手段(artifices)的人，与自然的难以驾驭和反抗作斗争。尽管如此，他并不试图制服自然或者剥夺自然应得的报偿，毋宁说，他遇到了自然的抵抗。人们也可以把辛劳解释成对自然的付出，尽管有自保的行动，自然也不具有统治性质，因为人

127 并非征服自然，而是超越自然。同时，他克服二难处境，即两方之一，人或者自然，跃升为另一方的主人。技术辅助手段的世界创造了第二自然，一种平行自然，它纯粹作为技术领域让第一的自然的自然不受打扰(看上去有不同的附带后果，我们以后探究)。

在另一项对笛卡儿来说更重要的任务，即医学上，自然统治的概念得到了新的着色。遵循《方法谈》的医学概念并关心由自然为我们预定的药物(remèdes)的人，就会设法做两件事，负责安排由医生规定的饮食(Diät)的基本形式与“自然药物”(Pharmaka)。在前者，他实行对自己的统治；而在后者，他有时搜集药物，有时在“草药园”中种植，抗拒作为申请者的自然，不能再次谈起负面意义上的统治。无论技术性辅助手段还是医药，由于科学而独立了解相关力量的人，就会成为单纯正面意义上的主人：他是行家。特别是，他不促成生态危机，不促成资源与再生力量的负荷过重。他虽然如笛卡儿所说，乐于享有地球的成果和所有舒适，却满足于一种只是简单的、既不耗尽又不充分的使用。

“生态辩论信条”对笛卡儿主义的批评，不仅针对他的普世的统治意志，而且还针对他对自然的机械主义理解。如今几乎不言而喻的是，这种对自然的机械理解不足以解释有机物；笛卡儿的目的使自然科学承担义务，却让自己轻易摆脱这种理解。此外，生态思想意识注意到错综复杂的相互关联，在机械主义思想中得到预先推定。认真对待笛卡儿的隐喻并把自然看作一个错综复杂的钟表构件的人，就会谨慎从事，不让这个构件停止，人仍是这个构件的部分。相信机械主义对自然的理解会促进[对自然的]摧毁，这只是一种顽固的成见。使其循环负担过重的危险，不会因下列原因而得到加强，即人们承认哈维(Harvey)对大血液循环的机械主义解释，这是笛卡儿时期最重要的医学发现之一。

128 让我们作中期总结：现代自然科学通过技术“大规模地摧毁自然”肯定不是无辜的。尽管如此，我们还是不得不把开篇的诊断再次弱

化，没有生态的专有的责任，自然科学一般不直接涉及责任。熟知自然力量的人，虽然有能力和充分自然力直至耗尽它，但支配仅此而已；实现的驱动力来自外部。就此而言，这是支配，而非统治。科学只为科学外部的驱动力准备了高度有效的支持，它们并未创造这些驱动力，但却使当今典型的破坏自然成为可能：破坏面更大，破坏自然的速度加剧。

8.3 结构性非道德

假设这种减轻罪责切合实际，则自然科学就是某种“潜在的破坏”，如此说来它并非那么无辜。自古希腊罗马时期以来知名的结构性非道德却仍然有效，再次削弱责任。非道德来自中立或者冷淡不同形式的互相作用，这些形式虽然原则上早就为人所知，但在其多样性与其重要性上却通常被低估。

以利用定向的科学，即：技术是中立及冷淡的，首先在人员方面，任何人都可以使用其工具与工艺，还有滥用及改变用途的可能性。自从该隐(Kain)用锄头砸死了兄弟后，我们了解工具与工艺的多功能性；技术可能疏远其原先的目的。

这样就说到下面一种冷淡。培根通过人员的本性注意到它，然而却是违心的(*contre coeur*)，这些人在《新大陆》(德文版第56页以下)的伟人祠、一处“研究的英雄与圣人的长廊”中，用雕像来代表。在那里，不仅哥伦布和首位造船者受到尊敬，而且还有“首先发明火药的和尚”，不仅有最初的乐器、字母与耕作的发明者，而且还有糖的发现者，培根把物质与精神利益、基本需求与奢侈需求混合起来，尤其是，播下对一个人道性科学项目怀疑的种子，将生活救助的手段与生活威胁的手段混合起来。他更准确地说中了目的中立性的第三个维度：人们可以为任何目的而发展技术。因此，成为幻想牺牲品的不仅有培根—

笛卡儿的一个只是人道化的科学项目，而且还有反趋势，自然科学只是“潜在破坏”的嫌疑。

对生态危机作出的一种清醒的科学评价不仅看见破坏速度加剧，而且还看见包含在科学中的反控制可能性。还有，无论我们愿意与否，没有科学手段与工艺，人类如今就再也不能生存。首先，人类解决其后果负担、大量有害物质和垃圾以及资源贫困化，有很大一部分只能在科学技术方面来解决。即使就保持生物多样性而言，前科学策略也不够，它当然有理由说，雨林与湿地应予保护。此外，在现有的人口数量上，集体的自保——即使平均人均要求会明显降低——在前科学水平上也难以保证。最后：假定形成了政治意志，要在全球范围内降低人口数量，为了在相应的“萎缩过程”中弊端不占上风，就重新需要科学技术的帮助。至少有四项论据不利于这种普通概念，即科学最终总是破坏性的。

带着前三种冷淡形式，结构性非道德尚未出格。第四，技术包含一种过剩潜力。在人类历史上首先服务于自保的[技术]，很快转入服务于生活的轻松化，在任何时候，不必划定准确的界限就转入奢侈。克服稀缺突变为过剩，甚至浪费，减少辛劳骤变成单纯的舒适。此外，对此负有连带责任的是成功。因为技术如此有利地实现了自保，它释放了用于舒适生活的精力，先前这些精力用于“为幸存而斗争”。凭借相应的必然性，自保的目的首先成为方便生活的目的，最终成为奢侈的目的。但这样就说到一个新的主题、驱动力主题，我们以后会研究驱动力(第10—11章)。

技术是否有意义，取决于其对建造家园这一主导目的及对自保和方便生活的贡献，但一种技术，人们只能涉及一个具体目标、一个特定问题来发展。由技术内概念和人类目的及具体目标和主导目标的这种差异而产生出冷淡的另一种、第五种形式。卡尔·施密特^[1](1932/1963，

[1] 卡尔·施密特(Carl Schmitt, 1888—1985)，德国国家法学家、法律理论家。

90)的话切合技术问题，“它们有些令人振奋的实际东西；它们知道清楚的解决之道”。在主导目标方面，看起来则不同，具体解决之道是作为个别的还是作为实际上集中起来的以服务于人的幸福，这是个悬而未决的问题。

这些冷淡形式的总体、结构性非道德，对现代技术具有后果，我们从简单技术就了解到了。人一般区别于其他自然生物的特征，在人类史内近代比先前的时期更为突出。人们不仅能够把它置于有科学烙印的技术之下的东西，或者希望从技术那里得到的东西，它实际能成就的东西，仍是能力的增加，一种当然强大的权力的提高。当然，不是一种纯粹的权力追求，把科学技术带上控制自然之路。科学技术会用此来做什么呢？悖理的是，近代特有的，不再是思辨的，而是人性化的意向，推动研究去破译自然力量的密码，否则根本实现不了这种意向。人性化意向所必需的手段却并非必然服务于人性化意向，而只是直接服务于提高权力。

如果人们把部分看成整体，则技术是种能力，不能受制于任何主导目的，它是“无主之锤”(marteau sans maître)(勒内·夏尔^[1])。而除了主人，无人能够动用的锤子，是不存在的。这在另一方向、忧虑的方向上同样适用。技术本身构成不了人们害怕的对象；提高权力本身不造成资源的负担过重；不过，一种技术以外的趋势在提高权力中找到一种高度抬升的力量。权力提升又开辟了选择，不多，却也不少；技术提高自由，然而并非道德自由，而是行动可能性的范围，选择自由的程度。 131

然而，人们不能又出于不只是局部的原因，期待有线性的进展。因为较大的权力通常具有后果负担，有时是一长串的副作用，有时是更大的危险，自由又受到了限制，变得不可缺少：事先的操心产生了。充满情绪的诊断因此也是可免的。技术既不负责巨大的幸福也不负责

[1] 勒内·夏尔(René Char, 1907—1987)，法国诗人。

巨大的不幸，却可能负责既有更多选择又有更多风险的生活。那如何看出这种平衡呢？为了赢得自由，技术文明以损失无忧无虑与无所操心来支付。

在最新的技术中，情况是否有着根本的不同？是否如所声称的那样，技术失去了结构性非道德？我建议，在近代的科学技术发展中区分三个阶段，提高权力的多阶段同样与此相应。在经典物理学——力学、热学和光学、甚至电学——中，原则上早已为人所知的力得到系统研究。合成化学，即第二阶段开发了新材料。而在具有核物理和基因生物学模式的科学中，准确地说，发现了全新型力量。凭借这第三步，我们接近了根本上的完善；原则上，就无机和有机物质而言，不再能支配终极基本粒子与力，但目的中立性的丧失与此并不相连。

132 作为一种模糊的不快的表现，反命题可以理解，但不会更多。有理由不快，因为新近开发的力可能把先前已经熟知的潜在威力提升了若干十的幂。出于此原因，而非因为国民经济意义，技术问题如今才属于政治的核心领域，因为随着权力无限增长，即使[对技术的]和平利用，危险本身也同样无限增高。仅仅从自身来观察，技术对于它被投入使用所要达到的目标与目的仍然是冷淡的；基因技术的发现可以完全、但同样不只是用于治疗目的。

对一种(强力提升的)的权力，原则上只有两种手段，人们可以控制权力，或者创造一种对抗的权力。因为即使在最新形态中，技术也不会失去其资格，所以第一种选择不恰当。第二种选择原则上早就为人所知。自亚里士多德起，我们就知道，技艺需要纠正，需要一种对抗力量，后者不仅用于力量平衡，它要求霸权(Hegemonie)，需要一种领导权力(pouvoir directeur)。关于对其更详细的规定，还会谈到。但已经可以确定，结构性非道德既不会通过新技术也不会通过一种新道德被取消，而是通过把技术纳入一种道德实践。

某人没有必要的对抗力量而如何使用其非同寻常的专业权能，亚萨尔·凯末尔(Yasar Kemal)在其小说《梅梅特这只鹰》(第九章)中作了

高超的描写。跛子阿里是个追踪者，他以天才艺术家的权能和热情从事着自己的职业。他还是个可爱的人，人们通常赏识他的才华，当然，当他为一名专横的大地主效力，以捕捉一名“倔强的”年轻男子及其情人，这时人们就不欣赏他了。人们可以这样叙述这个故事，即阿里担心他的性命，因此屈服于大地主的威胁。凯末尔有根有据地叙述，如何与追踪者的思想斗争，如何用对受迫害者的同情来反对对自己专业权能的骄傲，最终证明同情过于软弱。阿里帮助大地主，是一种自我意识的结果，这种自我意识首先由一种优势能力来界定：“他惟一重视的东西是被承认为无可比拟的追踪者。”

凯末尔的故事还说明，从生活世界来看，技术并非以此身份出现，而是作为一种能力，由某些人员或者由团体在特定情境或者情境类型中使用的能力。就此而言，技术始终作为被纳入实践而存在，而实践经常顶着技术所谓的自力(Eigenmacht)而包含某些反力。在凯末尔那里，这就是同情。然而，反力足够频繁地证明自己过于软弱。无论如何，此处有任务：对能够抗拒自力的权能，应赋予一种权力，抵制技术的权力。

133

如今有一种要求受到喜爱，但人们却无法避免指责它幼稚。有谁被无限知识“惊呆”而要求整体世界观，就忽略了问题、方法和认识兴趣的多重分裂，不可避免地属于一种高度发达的科学文化。鉴于生态危机，一种其他种类的整体可被寻求。不要缅怀反正已经失落的科学统一，而应准备一种科学技术，它从一开始就纳入一种道德实践的关联中。

8.4 反抗上帝？

基础主义的技术批评对此看法不同。从流行的辩论中，我们只了解一个反问，人是否能够扮演上帝。因为在与上帝比较的尝试中赎

神，庄严的疑问就通向庄严的回答，通向严格的戒律。

但是，与此处相关的上帝的成就无中生有(creatio ex nihilo)，即使人有最大限度的创造性，也被一道深渊隔开。始终依赖给定值，依赖一种材料连同多种多样的“材料特性”，鉴于这种本性，人就决不能做到超出第二级创造者的身份。按照神学的情况，他又得把这种身份归功于上帝，因为他还是作为上帝的肖像受造的。在历史进程中，创造者虽然发展了新的形式，但连这种发展也作为途径归属于创造者，原则上不可能是合法的。对于人类创造性的新形式，行使原则上的否决权，[因为]第二级的创造者观念不允许[承认这个]。如果真的不会有相应的动力机制，则人们不得创造其主体、人。

由犹太—基督教思想提出的神学问题在别处，在原罪的历史中。人们可能认为，随后的惩罚、逐出乐园会通过技术取消，不过仍然发生对上帝的反抗。技术这种行动实际针对工作的劳顿、出生的辛苦、人之间的不和这一切由上帝强加的辛劳。尽管如此，由罪罚(Erbstrafe)来建构一种普遍的戒律，也不恰当。因为在《创世记》中所称的惩罚具有一种尚未解决的原则的性质。因为无论惩罚的确切种类还是标准均未破解(ausbuchstabiert)，人们对惩罚的反应方式反正不确定，按照“不禁止就是允许”的原则，方便生活的尝试就仍是允许的。

此外，原罪并不收回[人]成为第二级创造者的使命，不过，这种使命潜入一种新的光芒中，从此，人的生存历尽沧桑。一方面，建造家园的任务，先前或许是单纯的乐趣，现在成为必做之事与负担。另一方面，一种先前单纯正面的力量成为一种矛盾的威力；第二级创造者不再只是善的源泉，而且还是恶的来源。对基础主义批评的第三项论据认真对待此事态，即因为“罪罚”属于人的社会地位，惩罚也就根本不可能取消；在任何情况下，人都不可能重返天堂。谁仍然尝试重返天堂，谁其实并不真正反对上帝，而是走进宗教史上称作“宗教狂”的圈子里。用心理分析的话来说，他拒绝现实性原则，只得一再败于现实。

技术这种行动完全可以解释成反抗，但提供榜样的并非《创世记》，而是希腊神话。由于智慧，人们可以尝试克服辛劳，并在每次尝试后感受到依旧保存的辛劳，亦即惩罚，技术是按照西西弗斯(Sisyphus)模式的工作，尝试激烈反抗，每次都重新失败(当然也有一个差异，西西弗斯知道徒劳，而人希望成功)。只要轻微的反抗就能成功：人们虽然原则上接受惩罚，但为惩罚的过程谋得了轻松化。 135

经验、实际的历史证实了西西弗斯的性格，同时提供了第四项反论据。在此尝试中，减轻辛劳，甚至以另一种形式存在着一种辛劳；问题是否平衡，艰辛的总程度是否越变越小，人们可以不理睬。有谁已经了解一个答案所必需的统一尺度？还有：有谁能够用可能的标准实施客观测量？尤其是：一种接近于零的发展，对不辛苦的生存的渐进接近，并未明显呈现出来。无疑，“存在的辛劳”仍在：害怕失望，害怕挫折，害怕疾病，害怕年老，害怕死亡。而有谁想到研究者的智力劳累，想到他们放弃消遣和舒适，再想到竞争压力，还会看到新的艰辛的产生：我们不是“满头大汗地”工作，而是在重压下工作。

世间永远不会变得像天堂一般，那些不归人支配的因素足以促成这点。那他为何必定为了通过放弃和不发展生活便利，而把手伸向不尽美满的生活呢？支持这点最多的是《创世记》并未要求的一种逆来顺受，带着虔信的色彩停留在集体水平上。

《新约》明确反对这种逆来顺受。当造物主上帝的想法退居其次时，一种精神式的帮助起着重要作用。上帝的使者针对毁灭性的自然，方法是平息风暴，而治愈天生的盲人，他针对的是有缺陷的自然；他消除了麻风，消除了水肿，摆脱了恶魔，即使是死者，他也唤醒他们。现在耶稣可能愿意自己保留其超凡的魅力，他会借此说，人得按现状条件(tel quel)忍受罪罚；惟独出于神的恩宠，才能变得轻松。不过，他派出其信徒，在有相应使命时，授予他们一种相似的权力(《马太福音》10:5—8)。 136

尽管《新约》的主导动机在别处，奇迹治愈足够清楚地表明，人们凭借帮助反抗疾病、困顿和危险而绝非反抗罪罚。

犹太—基督教的启示不允许对最现代化技术作一种基础主义式的批评，但也同样不允许指责它无限全权。因为，谁把自己理解成上帝的肖像，也就不能满足于一种有选择性的相像性。应承认两方面，除了一种在科学—技术上得到塑造的创造性之外，还有一种关于目标和目的的道德秩序。

因此，神学思考像哲学思考一样导致相同的结果，导致对科学伦理学修正期待的修正，导致取消流行的“肯定还是否定”二难选择。对于这种二难选择，改动过的瓦莱里(Paul Valéry)的话是有效的：对技术的偶像化，人们以诅咒技术的偶像化作答，而这结果就是两种套话。

第九章

为幸福论伦理学平反

谁在阿司匹林就可治病的药方上开出抗生素，谁就不是个好医生。 137
如果说环境危机产生于刚愎自用(Selbstbezug)，那么“告别人类中心论思想”的要求就变得有理了。事实上，人拿其生活基础冒险。正如人们所说，他行善不太多也不太少，毋宁说，他不再关注主导性的善。诊断的内容不是刚愎自用，而是自我威胁太大。

因为先前的哲学家，尤其是柏拉图和亚里士多德、霍布斯和尼采，就已经讨论了自我威胁，一种自以为是根本全新的生态伦理学就〔完全〕搞错了。实际上，它——我们从前首先加以限制的——需要能力，给传统的洞见开发一种全新的维度；在已知的形式、心理和社会的自我威胁外，新加入生态的自我威胁。

恰如其分地把握新颖性似乎很难。要发现越来越严重的罪行，这种特别的雄心导致他杀(Deizid)(Hölse, 1991, 258)的表现力，因为别处已经在说 Genozid(种族屠杀)。但上帝，如果有上帝的话，原则不杀不死，也根本谈不上未遂。足够亵渎神灵的是，人恶化了创世的质量。就他同时给迄今为止给人深刻印象的建造家园构成威胁而言，完全是非道德的，当然这是一种在近代变得陌生的、古典的理解中的非道德。就当今应做的道德转型而言，不由得产生了一种对道德主义者已经是挑衅性的谦虚，要颠倒通常的要求，就得再次超越近代的道德。受欢迎的倒是“更少”，不是后近代的道德，而是前近代的萌芽、美好生活的道德、幸福论的伦理学。

138 为它平反并不以虽具戏剧性、但非辩证的取而代之方式。因为相关批评从康德方面到本质部分仍然有效，我们寻求的并非二难困境，而只是补充。不同于较新的新亚里士多德主义，不该用亚里士多德来对付康德，不该用幸福原则来对付自律原则；反正亚里士多德还有古希腊罗马时期的世界，对生态的敏感性是陌生的，需要的是合格的既……又……而我们顺带回忆起，一大部分即使并非道德、但仍然实用的约束性已经由受过启蒙的自利立场得到辩护。熟悉的主要是来自经济学的观点，根据如下考虑，它确实具有较大的影响范围。

9.1 困境

如今叫做“充满意义的生活”，偶尔也叫做“自我实现”或者“人性化生存”，在诸如“生活质量”和“完好无损的”以及“真实可靠的”生活这些术语中一同涉及的东西，希腊人称之为 *eu zen* (生活的满足)，美好和成功的、如愿以偿的生活。

任何幸福论伦理学的困境都始于一种失语症 (*Sprachlosigkeit*)。在维特根斯坦那里听得出这种失语状况，他声称“人在长久怀疑后，一旦明白生活的意义”，然而他们却“不能说，这种意义何在”（《逻辑哲学论》6, 521）。哲学的任务、这种失语症的逐步克服在规范概念时开始。“意义”或者如希腊人所说：*Eudaimonia*、幸福意味着不是相对的、而是绝对值得的东西。该措辞代表一种最高级、最极端和终极的缘故 (*Umwillen*)，代表那种绝对至高的目标，与本体论上帝概念相似，可以界定为一种目标，在此之外不可能考虑和追求其他目标。指的是，生活中最终取决于此之事：并非手段，而是一个目标，而在此目标中并非中期目标，而是一个终极目标、一种自我目的。

人们通常把一个终极目标按登山模式思想为真正的顶峰，它挺立在前峰与中峰之后，因而思想为一种超过所有其他目标的目标。在这样

一种占优势的目标处，却缺乏某种成为“幸福”所不可或缺的东西，那种目标，它关注的是，谁已经达到了占优势的目标而仍想幸福地生活。谁可以做他所愿做且做得好之事，并且获得成功，他就找到了幸福。寻求的并非一个必然超过通常目标的目标，毋宁说是这样一个目标，在此目标上，人们共同达到“通常的”目标，因此这就是一个内含〔其他目标的〕目标。生活圆满浑成一体，理应得到自给自足的地位：它本身就足够了。

对希腊人而言，把道德的原则叫做“Eudaimonia”、幸福或者充满幸福几乎是理所当然的，极端的基础反思——新亚里士多德主义者忽略了这点——遇上了幸福的界限并且发现道德的真正本源是自律。尽管这一发现具有一种道德哲学革命的重要性，但对成功生活的问题却未变得无价值，而只是贬值。处于伦理学中心的不再是能成为什么人(Menschsein-Können)问题，而是该成为什么人(Menschsein-Sollen)问题。生活艺术的理论被生活义务的理论挤到边缘，被一种广义的反本体论(Deontologie)、也即包含功利主义的意义所排挤，因为尽管与康德有差异，新亚里士多德主义者都对关于戒律和禁令的一种理论感兴趣。

康德尽管知道人“必然具有获得幸福的意图”，(《道德形而上学基础》，2. Abschnitt; IV, 415)，但他还是几乎不研究它。原因在于一个更宽泛的、独立于第一个、现在是“知识理论的”论题，依照此论题，人的幸福只能作主观建议而不能作客观有效的陈述。只有这种附加论据才把相应的陈述、实用的命令从一种哲学伦理学的任务范围内排挤出来，只给这种伦理学留下绝对命令。根据康德的第一个批评要点，幸福不胜任道德的规范性要求，根据第二个批评要点，不胜任哲学陈述的客观性要求。

第三个困境产生自一种经验，自19世纪以来，从欧洲开始逐渐席卷所有社会，把最高的、迄今为止给予生死以意义的原则贬值的经验，这就是虚无主义。因为传统价值失去其效用，一种空虚和无意义的感觉蔓延开来，厌恶和厌倦形成巨大的厌烦(Taedium)。

在欧洲虚无主义这种经验的开端，就是叔本华的问题，它被尼采接受了：“难道实存(Dasein)确实有意义吗？”（《快乐的科学》，第5卷，Nr.357）。怀疑论者怀疑，确实存在什么，人们可以说，生活值得，而且绝对值得。在此情境中，两种对立反应鲜有帮助。无论意义抱怨，它哀叹意义的缺失，还是意义怀旧，它渴望重返更好的，因为还充满意义的时光，两者均不会促成克服怀疑。根据加缪的西西弗斯的样板，成功更多预示着给无意义之物以意义。然而另一疑问是，成功是否持久。

幸福的困境正如九头蛇的脑袋：它们一再重新长出来。一个较新的困境来自自治国家进展成为福利国家，正如任何积极的创新一样，它也有消极的后果负担。例如面临那种责任外化，把对自身幸福的管辖权几乎只移到自己之外，在经济和社会边界条件上，也不放在自己那里。此外，有对制度无能为力的感觉，还有疲倦现象，尤其是已经提及的幕后实现(Hintergrunderfüllung)：随着成功增加，要求水平也提高。

一种生态伦理学不探讨任何困境，对它而言，迫切的是深入研究科学理论的怀疑：人们能够超越作为生活艺术的道德多于作为语义的陈述，人们能够作实质性陈述并且超越道德化建议的地位吗？在此情况下，我们就限定了主题。不缩小外部因素的意义，不让人退却到自己本身中，寻找如著名的克莱斯特(Kleist)的标题所说的“幸福的可靠途径”，我们集中于个人对此负责条件，也就是集中于个人的感觉能力。

9.2 幻想

141 一个寻找一种充满意义的生活的人，从语义学询问“绝对值得之事所具有的意义”对他鲜有帮助；他体会不到，他该在何处及如何寻找，而只体会到，一种彻底的寻找是值得的。有谁查阅柏拉图对“健康的城邦(Polis)”的描写，倒更容易满足。在《国家篇》(11, 372a—c)

中，据说城邦的市民摆脱了羡慕和嫉妒，彼此和睦地生活，完全健康地生存，高龄时才死去。他们享受爱之喜悦，凭借充足的生产率供养自己，愉快地品酒和用餐，佩戴花环，赞颂诸神。

在如此简单的描写背后，却隐藏着高雅的内容，最终和解与永恒和平的一种生活。在和平中，人和自己、与他人并与诸神一起生活着，或许也与自然一起。一种此类幸福使人想起对黄金时代和对安乐国的描写。在**渴望的幸福**中，需求与利益以一种再也无法提升的方式得到满足：没有异化，还完整，充满强度并且具有几乎不可终结的持久性。无论我们如何希望这种幸福，它以梦想家的轻率跳过所有内外阻力，进而使人想起“乐园”的原始意义。在阿维斯陀语中叫做 pairi-daeza：围起或者围墙。谁在乐园中，他就与现实隔离地生活，既免受个人与社会的也免遭受制于自然的冲突。

而有身份的人要求发言，提出一些条件，人们无法像社会状况那样可以改变它们，而这些条件证明纯粹的渴望幸福是种幻想。幸福论伦理学使人注意到此，并且注意到幻想的“出路”，这种伦理学给自己开发了不仅主观上有效陈述的更宽广的范围。一种原则上如此充满平和的生活的可能性，对人而言，之所以受阻，就是因为他自己在基本需求方面没有控制住那些特殊满足的界限。这种人的特点，希腊人称之为 Pleonexia(贪婪)：过饱的一种习气，此外还有精致和奢侈的倾向。 142

“从本性上”从不彻底地满足，这种人既不抵御与自己的冲突也不抵御与同类的冲突。

如果只有渴望幸福的概念，则弗洛伊德听天由命的话有理：“人是幸福的，这种意图不包含在创世的计划中”（《文化中的不满情绪》，1953，75）。自亚里士多德起，我们却了解第二个、“更现实的”同时更人性的概念，一种幸福的概念，人们不仅可以希望，而且可以力争的幸福，俗话“每个人的幸福要靠自己打造”暗指它，它是作为人的追求的目标与任务的幸福，简言之：**追求的幸福**。

对缺乏幸福及意义，通行的疗法要求增加幸福及意义的供应。 鉴

于期待和满足的差异，人们却也能减少需求。期待过度必然骤变成失望，寻求幸福和意义的傲睨神明最终只会“惩罚”自己，针对的是一种完全哲学意味的陈述。意义概念的第一要素“极端与终极”，既可以高要求也可以简单地界定，在此语义前提下，人的条件这一个过于苛求的概念阻碍可行性，在此经验条件下，也就是从语义选择与人类学情况的对立中，产生一条最初的幸福论准则，它不只是道德化的建议。它听起来完全是传统的：“medan agan”^[1]。人们学会了过无意义的生活的能力，练就了容忍意义受挫。在人们尚未达到不可逾越的价值高度的地方，也可能有实现意义概念的一个重要特性：实现了的目标与目的合成一个整体，它圆满了。

另一方面，也有巨大的幸福经验^[2]。亚里士多德就思辨所说的神性的东西已经以某种方式在我们身上，按意义也存在于别处，在与周围的人、与自然的关系中，根据一些神秘主义者的说法甚至在与神性的关系中：提升生活，直至达到渴望的幸福边缘。

143 尽管如亚里士多德所限制的，提升只持续了“生命的一个短暂期限”（《形而上学》，XII 7，1072 b 24f.，参见《尼各马可伦理学》，X，7—8），即使那样也并非对任何人都可及，medan agan 这一准则不要求匆忙满足于次佳。马夸德（1986，33 以下）的策略是要节制一种变得无节制的意义要求，与此相反，用“意义期待的饮食学”取代意义治疗饮食（Sinndiät），取代单纯的期待缩水而推荐作为第二条幸福论准则的一种双重策略：人们希望巨大的和解，尽管如此而仍懂得与异化一起生活；满足于较小的幸福，为较大的幸福节制了期望的储备。双重策略当然有后果负担，一个较大的失望潜力。因为那些满足于习以为常

[1] 意思为“不偏不倚”，希腊思想中的中庸之道。——译者

[2] 巨大的幸福经验指的是在思辨活动中所享受到的幸福经验，因为在亚里士多德看来，思辨活动是最强大、最自足的活动，一个思辨者除了他的思辨活动外一无所需，因而这是一种不假外求的最完美的幸福，而神除了思辨活动外，不能有其他的活动。所以，思辨活动也就具有神性的极乐，这种幸福才是最高的渴望的幸福。这一段及下一段讲的都是这个意思。——译者

和惯例的这种“微小幸福”的人马夸德(1986, 122 以下), 避免了一种危险, 完全取决与他自己但或许永远达不到这种幸福的危险。诸如此类“生活经历中的保险气质”的代价——严格放弃生活的提升——却明显很高; 二者择一也不可能缺少后果负担。

“双重策略”的建议仍是形式上的, 对依旧缺少的内容上的回答, 意义概念中的第二要素预定了方向。一个目的不是作支配性理解, 而是作包含性理解的终极目的, 它使不同的能力与兴趣有可能(相对)和谐地实现。如果客观陈述也还有可能, 则必定存在亚里士多德称为 *Ergon tou anthropou*(人的功能)之物(《尼各马可伦理学》, I 6, 1097b 24f.)、一种对人而言典型的天赋与成就。属于人的本性的却是一种多方面的能力, 亦即对许多事和不同类型的事的能力与兴趣: 既对感官享受也对财富和权力感兴趣, 既对友谊和爱也对科学和哲学感兴趣, 尤其对音乐、艺术和沉思感兴趣。结论又是从语义学和人类学洞见的结合而获得, 叫做意义多元化, 多方面的生活方式都允诺是有意义的。

尽管如此, 一再建议一种形式作为生活理想, 哲学家建议理论化生存, 艺术家建议天才的生活方式, 其他人建议圣人的生活方式、武士的生活方式、国家领导人的生活方式, 新近还有上层主管的生活方式。作为自由的提议, 这些建议完全值得考虑, 但并非作为排他性理想, 因为排他性观念与意义多元化相矛盾。此外, 就所列举的理想而言, 需要高效率, 如果人们向某人要求这种高效率, 他就与对寻求意义的民主理解相矛盾; 即使在精英的高效率水平之下, 一种充满意义的生活也必定有可能。 144

因为意义多元化和民主化的观点, 一种幸福论伦理学不仅远比柏拉图与亚里士多德以来的伟大方案简单, 还面临一种危险, 即意义多元化激化成一种意义相对主义, 在意义可能性丰富时, 一种客观陈述的可能性破灭。自由主义的政治哲学正好得出此结论, 它放弃相关表态并且声明, 人人均可以其方式变得幸福。一种幸福论伦理学不怀疑这种可以, 而只是怀疑这种可能, 并且以此方式超过单纯的自由主义。

在(自由主义的)可以这里涉及社会与政治的框架条件, 尤其涉及自

由权利，而(幸福论的)可能涉及的问题是，人们是否在自由范围内借助任何种类的生活策略而确实可能变得幸福；可以猜想，某些策略不可能遵守它们所宣布的意义允诺。不询问人的“真正”或者“本来”能力，幸福论伦理学满足于简单的任务，满足于批评基本上是幻想性的期望。这样，它就更多地赢得那种客观有效性，康德所否认的实用的及幸福论的陈述所具备的那种有效性。

145 共通感(Common sense)涉及微小与中等的幻想，如对自身天赋的错误估计。对生活策略的批评，只有当它在受制于结构方面而阻碍成功的生活时，才得到哲学的地位。在语义条件“自我目的”受损时，到处都是这种情况。谁针对一个目标安排其生活，从本身来观察，该目标只适合作中期目标，他必定从根本上错过他确实可以达到的目标。最终留下的正如约瑟夫·康拉德(Joseph Conrad)在《黑暗的心》中所说：“些微自我认识来得太晚，收获无法消除的悔恨。”

幻想的意义期待系列始于追求生命、享受生活。人作为生物具有感官需求与利益，相应的喜悦可以融入充满意义的生活，幸福论批评不费力地承认了这些。它认为值得批评的只是绝对化。只注重于瞬间的舒适，感官驱动力本身既不顾及后果也不顾及附带后果，使得当今短暂的幸福受明日长久的不幸威胁。始终屈从于欲念和热情的人，正如亚里士多德独特地精辟地说的那样地，就是“奴隶般地”生活着(《尼各马可伦理学》I 3, 1095b19 及以下)。

“自我目的的性质”的条件同样经不起一种生活方式，这种生活方式接近马克斯·韦伯的资本主义的伦理学和精神，只注重于赚钱的生活，批评不作为道德化的表态。它既不怀疑金钱方便了所需的交换过程，也不怀疑某种程度的财富构成困顿时的储备。就此而言，理应得到基本物品的地位。它也愿意承认，在对财富的追求中包含着放弃欲念。但在针对一个独一无二的目标的生存中，一个中期目标、一种储备思想、也就是一种安全思想，自我膨胀成一个终极目标。

与此相似，第三种生活策略受到批评。据霍布斯(Hobbes)的说

法，“不断追求权力和追求越来越多的权力”属于人的幸福的必要条件（《利维坦》，第10—11章）。自称为批判性的理论，常常宣布权力本身为非法。权力隐藏着危险，明显的权力不平衡有时本身不公，有时助长不公，相应的经济、社会或者政治结构要求变动，无疑都是正确的。此类论据却不足以摒弃权力本身。在仍然发生此事之处，未充分区分概念：（1）权力作为一种能力，我们（只是举例）把这种能力归功于科学；（2）（政）权，（也许、但并非始终）在法律上经授权的许可；（3）忽而开放、忽而结构性的暴力。

146

谁足够正式地规定权力，他就会看到，权力完全值得追求。它甚至占据基本物品的地位，亦即一种实现迥异生活规划所必需的条件。根据马克斯·韦伯的著名定义（《经济与社会》，第1部分，第1章，第16节），权力意味着“任何机会在一种社会关系内哪怕顶着抗拒也贯彻自己的意志”。只要对即使基本满足需求的手段也有冲突，就无人能够放弃此类机会；这种机会成为幸存所必需。但人们需要某种权力不仅针对他人，而且也针对外部自然，建造家园如是说，尤其是正如对享受的批评所表明的针对自己，也就是针对当时瞬间的需求与利益。因此所需的较为正式的概念放弃了马克斯·韦伯限于社会条件，把权力理解成机会，要顶着任何方式的抗拒达到目的。

一般来说，权力值得追求，只有当它服务于有意义的生活，又只作为中期目标并且然后也只在重要利益有危险的限度上。现在，人由于其语言和理性天赋展望未来，因此，对他而言，明天的利益如今就是一个生存问题。从幸福论来观察，权力提升因而就负责双重任务。它直接服务于明日的利益，间接服务于今日的利益，亦即克服当下对未来困境的恐惧。正如积累财富一样，权力积累也导致明日的幸福，只要这种幸福已经伸展到当今。

这种考虑证实，假设权力被融入充满意义的生活，属于权力的、也就是属于权力的幸福论概念的不只是社会、经济和政治的因素。对权力至关重要的还有个人能力，例如人们借以在智力上适应新情境的聪

- 147 明，借以在情绪上适应新情境的心理灵活性；此外有一种交际能力，人们借助它赢得朋友，还有一种处理纠纷的能力，不让任何争端酿成敌意，尤其是那种放弃的能力，需要时少于迄今为止通行的也会对付。另一方面，一种不间断的权力追求，证明自己是自相矛盾的。因为对未来的恐惧并非人惟一的“情致”，有谁把它绝对化，就威胁到对其他需求和利益的满足。

9.3 受排斥的德性

借助特定的否定，对幻想期待的批评给出一些积极的陈述，它们结果是恢复传统的、被自律道德排斥的德性的名誉：

审慎(适度)。人们喜欢指责享受的生活依赖外部物品，此外还有此事态，即感官享受只给予短期的满足。这两种通行的、道德化的指责却不令人信服。因为不依赖外部物品而生活，这种可能性对人这种生物而言，无论如何是行不通的，这无法让人认识到，为何他不该自由地赞成[享受的]必要性，然后在相应的享受时为何不能感受喜悦。从一种享受立即过渡到下一种、浪荡子的范式，这无法由短暂性来惊吓。此时，他甚至可能引用一名哲学家霍布斯在《利维坦》(第11章)中界定道：“幸福(felicity)是从一种要求(desire)持续进展到另一种要求，不过获得一个对象只是通向另一对象的途径。”

- 148 针对单纯的享受生活我们只谈两种其他的困境。在自然冲动为自己保留着的地方，它们可能相互阻碍，然后阻止和谐地实现不同的欲念。此外，驱动力可能不受阻碍地滋长，威胁人的是贪婪、一种趋势上的不知足。为了克服它，人们必须与直接的驱动力保持距离，与它们建立关系，并凭借这种自我相关性控制它们。对想变得幸福的人，在“双重策略”建议框架内，减少对幸福的期望是恰当的。为同一目的的提升幸福能力，那种自律或者自控也是可取的，柏拉图(《国家篇》

IV, 430e 7)把它恰当地称为一种自虑之在(kreitto hautou)或者称作审慎、(节制)(Sophrosyne)。

谁只是偶尔能够自律,还不是审慎,而把自律培养成一个人格特征、一种性格能力,这样的人才审慎,人们先前把这种能力称作特长(Arete)、德性(Virtus)或美德。一种哲学的生活艺术也就与伦理学的第二种修正相连。它不仅支持给近代的自由原则补充古希腊罗马的幸福原则,它还针对道德规则的伦理学的优势地位,针对一种单纯戒律与禁令伦理学,简言之:规范伦理学,此处只是顺便(en passant)而又仅仅是与规范伦理学的一种排他权利相对立,并非取而代之,它是德性伦理学的一个辩护者。

通常以 Temperantia(节制)及适度来翻译 Sophrosyne(节制),不无道理地让人感觉到,绝不该压制所有的冲动和情绪。另一方面,需要的不仅是适度,还需要一种创造性的协调。谁审慎,就遵循彼此形成关联的部分和个别目标,遵循促成一种成功生活的秩序。人们可以把审慎界定成在情绪范围内成为基本态度的自觉自悟。

生态学审慎制止对自然不受限制地掠夺,我们还会探讨它,此处仅指明对个人资源的相似掠夺。从集体来看,我们必须把地球留给我们的子孙后代,从个人来观察,我们也应该在身心与智力上为我们未来的生涯有所保留。就社会科学而言,值得在当今的生活世界去寻找结构上促进自我负担过重的因素。但每个人也要承担责任,因为正如帕斯卡尔(Pascal)尖锐指出的那样:“人的一切不幸都来自一点:人不会平静地待在一个房间里。”(《思想录》,第139段)对自我苛求的倾向,人们说是“工作狂”(workaholic),无论如何需要一种“新的审慎”,既是对自己说不又有放弃许多事的能力,也是对他人说不而不因此伤害他们的艺术。 149

镇静。人生在很多方面受异己决定;尽管如此,它仍能以此成功,我们对异己决定需要恰当的态度。属于此的有已经成为艺术的东西:物与人。我们惯于与它们打交道,让其保持特点,此外有自由地认同本人限度的能力,简言之:镇静。在镇静中,一种新的生活态度

与人的一种新自我形象相连。

重要的是面对危险时的第二种幸福论的德性，要把诸如财富和权力这样的中期目标转变成终极目的。但人们摆脱危险，与其说通过一种英雄般的抉择，那里针对贫困，这里是针对无权，毋宁说是通过一种新的、由恐惧和忧虑决定的对未来的态度。可取的是，意识到安全、保障(securitas)的字面含义；无所操心地生活的人，这当然并非出于漫不经心，因为无忧无虑并且无畏地生活，原来就叫做 securus(无畏)，他由于一种谨慎的生活方式，几乎无需惧怕危险。

意义危机中的意义能力。如今谁谈“意义危机”，就愿意对“意义缺失”负责。事实上有一种意义获得，即使我们剔除幻想的意义期待，仍剩余有先前未知的丰富选择。大量的意义可能性当然有一种后果负担，迄今为止出现排他的有效的生活方式，将因排他性而被取消。谁说到意义缺失，就上了远景错觉的当；并非意义本身缺失，诚然鉴于生活方式的可靠性，人们是可以从这里期待意义的。

150 因为新的漫无头绪，有了一种抉择必要性作为第二种后果负担。谁害怕它，就渴望重得失落的质朴性。在社会心理学上，这种渴望、意义怀乡无论如何可以理解；因为它遵循“快乐原则”、而非“现实原则”，它就构成一种不当手段。因为新的财富提供的既有新机遇又有新危险，成本—效用分析就仍有效，尼采早就表述过：“人比其他任何一种动物都病得更重、更不安、更易变、更不固定……当然，他也比所有其余动物总和都更多地冒险、更新、抗拒、挑战命运：……此类勇敢的和多种多样的动物难道不也是患病动物中最危险、患病时间最长而且最重的吗？”（《道德谱系》，第3篇论文，I. Abschnitt; v, 367）。

鉴于意义丰富应发展一种新型的意义能力，那种未来能力是对新的、使其他的意义远景保持开放^[1]的能力。它始于“小的坦诚”，谁对

[1] 在这里，“开放”和下面的“坦诚”均为同一个德文词：offen 和 offenheit。——译者

友谊失望，就不会不理睬一种新的友谊的可能性。此外，需要“中等的坦诚”用于受制于年龄的变动：被爱、职业成功、养育子女——所有这一切使人的生存充满意义，但并不属于任何年龄。最后，急需那种“巨大的坦诚”，它知道，某些意义方案变得空洞：对一个人，对一代人，对一个时代而言。

某人即使对意义的获得也有免疫力，也就是在寻求意义时断念了，他才不受意义缺失威胁的影响。相反，属于意义能力的是这种洞见，有意义危机并非弱点，毋宁说是种活力的象征。此外，需要有承担某些意义风险的准备，尤其需要具备一种(暂时)在消沉中生活而仍不绝望的能力。一种新的“巨大镇静”在于，和意义危机一起生活的能力。

第十章

全球生态伦理的基石

151 鉴于自然负荷过重，需要一种新型的幸福能力，一种生态的生活艺术。幸福论思想的榜样、亚里士多德的国家中心伦理学在总体上所缺乏之物，对生态生活艺术是必需的。放眼同类的安康，寻求的是作为全球人类伦理学的幸福论自然伦理学的基本特征。而另一种因素仍得到保持：即使在自然伦理学情况下，人类学的考虑也起作用，使现在占上风、固定于近代的诊断相对化。

10.1 万能的幻想和过多的恐惧

很久就有一个口号叫进步，新近叫进步的意识形态，或者谨慎起见，叫进步幻想；启蒙时期的一个基本理念和近代的驱动力如今终于显得名声扫地。但对自然力量的认识依然还在增长，自然力为人类利益服务的能力也依旧在增长，以至于在这里事实朴素地取代了幻想。幻想只存在于解释，存在于对以往进步的评价中。

按笛卡儿的说法，医学应完全摆脱疾病，工程技术应完全摆脱工作的辛劳。以笛卡儿作榜样，培根的想法也相似；近代早期一般把无以复加的期待寄予科学。随后，期望一方面得到扩展，贫困也该消失，一方面得到精确化；最高级的性质仍留存。近四个世纪后，1962年，在伦敦召开的举足轻重的分子生物学家会议上，还出现对世界的一种幻

景，它在笛卡儿的“医学乌托邦”中已成现实(Wolstenholme, 1963)。期待的是一个无细菌进而消除传染病危险的世界，此外一种无痛苦并由于器官移植而不朽的生命，最后，始终对人而言，改善基因配置。

谁削弱此类目标并满足于比较级，满足于较小的痛苦和辛劳，并满足于预期寿命提高，就避开了幻想的指责。只有在最大目标情况下，才有根本的自我高估，用心理分析来说：一种全能想象。无疑，它并非在现代才有可能发生，希腊人早就看见了危险并且给它以精确的说法“傲慢”。放荡不羁这种事甚至可能以一种趋势的形式存在于人的条件中。如果可能的话，摆脱辛劳、痛苦和病症，人“当然”希望这样；无疑不受制于近代的特性，这种希望毋宁有一种人类学的地位。一个迄今为止未知的实现机遇才是近代专属的，先前曾是单纯愿望之物，由于科学而成为现实的危险。 152

代表培根的问题意识的是，他至少模糊地看见了危险，他还深入研究了受基督教正统观念威胁的异议，即在无限的认识追求中暴露出的一种特别严重的渎神，那种对上帝的反抗，原罪就在其中。为了驳倒异议，培根引用了博爱，“博爱不可能过分”(but of charity there can be no excess)(《新工具》，序言；IV, 21)，其中就有第一种幻想。因为，跟《圣经》中的榜样撒马利亚人不同，科学家不帮助局外人，而帮助同类。此外，局外人受到科学家的轻视；在这方面，科学家既不牺牲时间也不牺牲其财产；通常，他们提供付酬服务。简言之：动机在于自我利益而不在于利他主义。

这第一种幻想并非涉及傲慢，而最多涉及虚伪；科学高估了其人道意向，而非其技术力量。傲慢只在错误估计人道成就时才表现出来。然而，傲慢只注意到，有人不再认为能力是一种同质现象，而是区分两个不同的阶段：由掌握自然力而构成的技术内的能力，以及这种能力的实用的或者人道的价值。一切迄今为止的经验可以让人期待，在第一阶段，界限越推越广，自然规律才界定了一个最终有效的界限。尽管如此，最高级的目标没有临近地达到。我们有理由言说人类学的常项：人 153

一直受疾病影响。此外还受事故影响。另外，长期来看，他的力量减弱，即使人能够取消所有体力负担，工作仍处于时间压力下，处于竞争压力下和处于不成功的危险之下。在此类界限中，表现出一种根本的无能为力；谁对这种无能为力判断错误，就无力对付傲慢的第一种形式。

对好古者而言，自然表现为具有两张面孔的一种优势；他担心摧毁性力量而佩服美丽、无尽的丰富和几乎无限的再生力。目的是去除自然固有的矛盾，引诱技术文明仿佛分裂自然，把破坏性的自然与建设性的自然分开，也就是把恐惧的对象与钦佩的对象隔开，不拿建设性力量冒险就制服破坏性力量。最终剩余的只会是建设性的自然，借助此项目，人第二次高估了其力量。

根据一种极端的技术悲观主义的观点，文明项目“技术”完全注定要失败。如果这种悲观主义能够为苛求的命题辩护，他就有理由将自然力彼此结合。如果谁动用破坏性力量，他也就实际上限制了建设性力量。偶尔可能有此情况，但前科学的技术就已经成功地在局部分离了破坏方面，而不拿建设性方面冒险。又是最高级才是幻想性的，它相信，建设性力量可以完全与破坏性力量分离。在相应的自我高估中，技术文明肯定没有低估技术进步本身，但可能低估它的意义，低估其人道影响的范围；因此，借助“科学技术”项目，也阻止了人对幸福的渴望。[人道影响的]界限有时更抽象，有时更微妙，但它们不会被忽视。不仅如人所说，人一直受疾病和事故影响，他把新型疾病和事故也归因于技术文明，此外，已知疾病传播的机会更大。

而通常是这样的：创新几乎始终有阴影相随，有后果负担。因为这些负担只能有限地预见，于是所需的效用—成本—平衡尽管听上去如此实事求是，它仍导致了另一种自欺，导致幻想，即借助相应的数据，人们可以做出清楚的优先选择。尤其是本质方面超越了一种技术文明的能力。无论作为类还是作为个人，人都未把自己带入实存。此外，本性也为他构成了规定值，而每种力量都不仅在身体的痛楚上发现其界限：磨难和死亡。

自我高估不仅威胁技术，而且同样威胁对自我高估的诊断。所举的幻想中没有一个直接促成生态负担。它们为其他事情承担直接责任；谁唤醒了过高的期望，改变的就不是自然界，而是心理世界。他首先助长了全能幻想，然后，他引起了自然的逆反应，情绪上的拒绝，因为对这些幻想的失望是预定了的。一种文明形式允诺了它甚至长期不能兑现之事，使它不可信，它挑起了反抗进而惩罚自己。

但直接具有威胁性的并非是对技术威力的高估，而是对其错误的使用。因为幻想影响行动，它们就还要对错误使用承担间接的责任。然而，比此类“通过自我高估来诱惑”更危险的不仅有个人的、而且有结构性的错误行为：针对自然的破坏方面，人研制出一种反对力量，超越了防卫所必需的程度。通常，人们把天然的统治意志归罪于技术；此处就表现出一种过分恐惧，以过分的预防和过分的保险对自然在趋势上的敌意作出反应；出于对任何剩余危险的恐惧，人们夺取了自然的任何自然性。幸福论洞见(参见第9.2节)证明了，在追求越来越多的权力中，荒谬地表现出一种过大的恐惧。为自己寻求一种权力，将会是无意义的，相反完全可能存在一种过分恐惧，隐藏着摧毁的潜力。 155

10.2 反对傲慢：生态的镇静

知识对缺乏的洞见有帮助，而在幻想的情况下，较大的阻碍却在于前认知的契机，在于阻碍通向所需知识的通道。弗洛伊德说是快乐原则，我们称之为渴望幸福，它阻碍着一种进入人的权力界限中的洞见。

就需要调整心理过程本身而言，伦理学无需管辖权，它却使人注意有关的主导目标。“建造家园的快乐原则”应有利于克服现实原则，并把这种克服训练培养成一种基本态度，培养成在传统中叫做“德性”的东西。一种生态伦理学因此融入幸福论传统，不代替规范伦理学，而在它之外优先发展一种德性伦理学。在此方面，它可以追溯到基本

道德的经典学说。然而，在知名的勇敢、审慎、智慧和正义的“四驾马车”中，并未出现一种态度，能够使万能的幻想收敛。取而代之有一种德性、勇敢，在生态政治中完全保持现实性，因为人们没有勇气抵制占统治地位的成见及成见所带来的利益。在与自然本身的关系中，最好不要到处看见危险，需要勇敢地克服这些危险。

156 “勇敢地与自然斗争”的二难困境，一方面承认有建造家园的权利，另一方面又要抵制一种不受限制的权力。我们认为相应的态度是独立地赞同自身可能性的界限，而不因此放弃作为有行动能力的人格。在基本德性的四重奏中通过勇敢地剥夺权力而成为自由的场所，为自然关系而占据了强迫欲和顺从之间的那种折中，叫做镇静(Gelassenheit)。折中概念，先前贵为“中庸之道”，如今听起来像是单纯的妥协。但寻求的是一种新质量、与自然驱动力的那种反思的关系，它避免两种未曾反思的选择、强迫欲与单纯顺从。在与自然打交道时的相应意愿，我们称为生态的镇静。

存在镇静，一种是能够等待恰当的时刻，然后大干；另一类是擅长对现有情境作冷静的分析。适合自然关系的基本就是第三种形式，通过技术促成的力量愿意正确自我估计。发展这种意愿的文明，绝不放弃任何技术。因为技术服务于人的目的，既提供辅助可能性，也提高自主安排生活的机遇，完全放弃[技术]虽然会有豪迈的共鸣，但从根本上说并非慎重。一个“呼吁从我们的技术—科学文化中退出的人”(Unselde, 1992)满足于一个道德化的大概。一个至多允许前科学形式的技术的社会，也就过于顺从地屈服于自然威力(我愿意加以限制：或许，因为某些民俗学家警告要更谨慎地评判)。我们的文明却面临相反的危险、异常活跃的危险，以所列举的自我欺骗为基础。

根据万能幻想的不同形式，如今迫切的镇静采用不同的形态。借助最高级的目标，人当然是无意识地反抗人的条件。对此，生态镇静的第一种形态以一种让其存在来作答；一再与人们反正无法克服的界限较量，人们代之以自由地赞同它们。例如，人们不尝试把生活延长至

几乎无限，在增长率越来越小期间，而是满足于更高的预期寿命和生活质量。镇静的另一形态承认自然的自力，在与自然的关系中，完全能够使人自律，但并非绝对自主。最困难的任务满足了生态镇静的第三种形态。人放弃的是，将自然作为他所渴望的充分意义上的家乡、渴望幸福意义上的 Oikos(房子、家、小圈子)。 157

镇静究竟具体做什么或者允许什么，对这个显而易见的接连疑问，没有超越历史和跨文化的有效答案。首先可以确定的只有方向：寻求的是在过度补偿与服从命运之间的折中，傲慢与恐惧之间的折中，由于技术而万能与面对占优势的自然的无能为力之间的折中。简言之，一种现实可能性的经过考虑和占优势的估计。

表现生态镇静特征的不仅是它在其中必定变得有效的全球性维度，而且还有简直挑衅性的巨大开放性。诸如乐于助人的德性，哪怕只在一种形式意义上，它知道每次该实现什么：一种困顿要被克服，至少减轻。生态镇静甚至没有规定值，它该达到的，不在于在某处现成的一个目标，仅仅必须被发现。或许就适当的自然关系而言，在有风险时(参见上面第 5.1 节)，确切的标准更多地取决于特殊的文化态度。因为这些态度并非处处相同，此外甚至不是一劳永逸地确定的，对一种恰当的自然关系的寻求，与该把什么更准确地叫做“恰当的”这种争议相联系。因为负责的主体、人类，是一个集体主体，人们必须开始参与达成一致的过程，而这个过程无疑将是困难的。

尽管如此，对必要的开放性作些精确的阐明仍然是可能的。首先，在驱动力方面，可以避免过度恐惧，使得勇敢仍有一席之地，然而不仅留给只擅长斗争的勇敢，而且也留给一种反思的形式。一种“生态勇敢”在自然中不会处处预感到危险，它存在之处，如在有毒植物或者危险动物那里，它更愿意以预防措施来作出反应，而不是想立即灭绝危险源。其次，对技术价值的评估应更谨慎一些，尤其是应放弃这种期望，认为对自然的“开垦”(Kultur)是无限的赢利活动。事实上，生态危机表明，边际效用早就递减了；在不少活动中，间接损失已经超过 158

直接效用。第三，如果技术的人道价值既得到承认又恰当地相对化，则人们可以寻求新的形式。此时，我既不考虑非欧洲传统技术，因为人们能够理所当然地学习它们，也不考虑全新的技术或者医学。因为对自然力探根究底，对这一迄今为止从事的原则没有认识论上的困境。寻求全新形式的人笃信一种幻想；可以发展的只有一种值得注意的形式，它把自然作为榜样。

迄今为止，人们都是为专门化目的而寻求技术，使得所希望的特性虽然以极高的效率、但有损于其他特性而得以实现。现在，专门化目的的最大化几乎必然带来成本的外流，因为无人觉得该对效用和成本的总量平衡负责，专门的改善就将导致普遍的恶化。由自然发展的系统相对非专门化，不同类型的调节系统交错，它们就达到了选择的最大值，按拟人化来说，掌握了最大限度的（行动）自由。自然系统的益处一方面在于强壮，由于灵活性较大，它们拥有较高的抵抗能力。其次，它们减少了〔成本〕外流，在系统内部实行效用—成本—权衡，由此，人们抗拒集体恶化。

159 第四，无论传统的还是新型的技术都面临一项特别任务——处理风险。人们说，没有消极副作用的技术是不可能的。例如，谁在采用燃气时预见到了臭氧层空洞？论据是正确的，恰恰因此而呼唤一种特殊形态的镇静。新型技术应像新制度或者新药一样加以对待，人们不是自以为是地推进变革，而是实施预知性风险研究。只有当这种研究开绿灯时，人们才仿佛过渡到学校实验及临床测试，亦即人们采用小规模进行实验的阶段，无条件地属于此的还有第二项、现在是平行的风险研究。前提是它也允许开绿灯，同样也只有借助平行的风险研究才允许全球性的实现，尤其是只借助时间期限的许可。以此方式，人们第二次遵循自然的榜样，人们学习自然发展过程的“有益的缓慢”。在燃气情况下，人们不仅早该认识到有害性，一项只是限时的准许也会减少一种归结为国际有效使用的政治麻烦。这个例子证实，主要问题不在于技术思维把它放在何处，不在所谓剩余风险上，而在于缺乏意愿。

人们既不开始先行的风险研究，只要有这种研究，就会马上认识到风险，也不同意及时放弃。

怀疑论者却作了讽刺性的比较。由谨小慎微产生的“伦理学准则”，正如所言，贝克(1988, 194)认为它们的作用就像在一架洲际飞机上安上一个自行车闸一样。相反，谁求助于经验，就对“职业悲观主义”提出异议。就大气负荷的示范性标准，在格陵兰冰层中测到的铅值，60年代中期，人们在铅浓度的顶点上确定了400个测量单位。自采用无铅汽油以来，这些值急剧回落，1990年，达到1800年的水平，这只有最高值的6.75%。对于“伦理学准则”的怀疑者而言，人们也可以反提一个悬而未决的问题：不像基础主义那样匆忙地在整体上放弃技术的人，否则究竟想做什么？尽管如此，仍然想尝试一番的人就值得反问：“放弃哪项技术？”因为日常技术、家政和道路交通技术依然付出了牺牲者最多的代价。不过，“伦理学准则”的实践是令人忧虑的，常常甚至是草率的，会受到惩罚。在明确处理废料问题之前，谁采用新技术就暴露了急躁，是在反抗较镇静的文明。

第五个视点超出环境保护之外，指向社会理论领域。科学技术文明的一种伦理学不得集中于个别项目，它必须向较大的问题开放。一种文明形式具有哪些成本，这种文明形式受万能幻想鼓舞，在技术进步中呈现了这样一种速度，危机现象暗示着这种速度，如酒精与毒品消费、自杀率……日常文化几乎跟不上步伐。 160

最后，有谁先行地观察此类视点，他最终可以培养镇静，由于谨小慎微而无需害怕各种危险。我们觉得一种此类镇静如今是幻想性的，这表明，只为得到首要的生态德性，技术文明还必须走很长的路途。

10.3 反对贪婪：审慎

并非因为人把自己设定为自然的标准就存在生态危机，而是因为他

161 失去了尺度。对此[不]负责的态度、无度，正如傲慢一样并非我们时代的发现。希腊人早就构成了与此相关的措辞 *pleonexia*(贪婪)，他们早就知道，这样的事情想要更多和越来越多也有积极的方面。对过于简单的诊断是可疑的，柏拉图在《国家篇》(11, 372 页以下)中承认，扩大需求所带来的精细化；道德主义者只认为是不道德行为，构成城市文明的基础。然而，柏拉图也列出了相抵的账单，现代得惊人。列举了我们在当今危机现象中不难找回的因素：人口增加和对土地需求的增长，因而对天然的自然需求也在增长。尽管他了解贪婪所带来的后果负担，他却未预知到一种生态伦理学。对此负责的绝非仅仅缺乏问题意识，毋宁说后来在近代才出现了一个必然的附加因素；这是彻底性，适度因此而失去。它似乎想帮助笛卡儿的形而上学虚构：恶魔成为生态现实。现代精神为了进展可靠，尝试着尽可能在各方面都实行对自然的苛求。对新的彻底性，技术只准备提供威力，其使用由外部力量实行，并非如“技术的自力”所暗示的带有必然性。只有当技术外部的驱动力出现，而“解放的力量”与“解放的力量需求”相连时，才发生对自然的过高苛求，同时形成一种新的技术。迄今为止，在排除驱动力的情况下，只有自然科学的一部分才补充性地把技术组成为经济体系的一部分，技术的发展也成为经济内生的过程。

为了更详细地理解这个过程，我们必须就经济领域区分两个概念，一个形式的和一个实质的概念。经济管理的合理性只寻求对已有目标各自最节省的手段的使用或者对现有手段存量最大的目标实现。无论人们规划度假还是一个人道项目，不管与自然的还是心理的或者社会的资源打交道，在任何情况下，经济的合理性都受欢迎，而且指的无非是一种智力：达到效益的权能。这种纯形式的因素、经济人(*homo oeconomicus*)就像纯粹科学内部的技术一样对待自然。本身是非道德的或者不关心目标，经济人与技术人(*homo technicus*)一样，自身(*per se*)很少寻求对自然的充分利用，但他也不避免对自然的充分利用。他本来目标矛盾，他既能用于利用自然也能够用于保护自然。在第一种

情况下，经济合理性服务于重要的生态要求，即**节俭原则**。借助经济合理性，人们从自然处抽取的资源既可以得到明显限制也可以用最大限度的效益来利用。

人们如今当然有理由要求，在自然的药效形象中发掘救治的力量。人们也可以在“资本主义经济学”中发掘这些力量，我们把此作为中期结果记录下来。道德主义者、甚至约纳斯(1979, 260页以下)谈到“被利润追求所控制的经济的不合理性”。相应的诊断却不详细，因为利润追求也激发降低成本，而为了达到此目的，也激发更有效地利用材料。较详细的诊断注意到两个不同的因素在起作用，排除一个单纯认知的因素，它不在乎目标的权能所要达到的效益，保留作为责任重大的因素的驱动力，想获得**—更多—越来越多—贪婪**。负责苛求自然的并非形式上的、而是经济的实质性概念，并非“激发的力量”，毋宁说是**激发的需求和利益**。然而，经济的合理性帮助它们得到极有效益的满足。 162

属于环境危机原因的至少有三重激发。第一种过度在于自然的人均负担。只须掠过一眼，就会吃惊；破坏自然之事，在富国依然增多：对居住和交通空间的人均要求、对能源和饮用水的人均要求、对垃圾数量的人均要求。而如果穷国成功地做到我们迫切希望它们做到的经济发展，则在世界标准中发生一种增长，其“生态融资”几乎难以想象；仅在能源上，联系到今天就需要三至四倍的人均量。一种被激发出的需求的第二维度人口增长，还作为乘数因素加进来。而第三维度当然在数量上不那么容易证明，在于风险增加，一种在需求和利益上变得过**度的文明就遭受这种风险**。

此类因素彻底改变了自然的力量。降级为建造家园的采石场，自然过于频繁地减少一种剩余力量，减少拒绝的力量或者否决的力量，它当然仍是远古之人所害怕的对象：一种超强的力量，人们不得不屈服于它。它就像希腊的涅墨西斯，虽然她以复仇女神而知名，其原始任务却在于维持恰当的尺度。涅墨西斯只附带从事复仇；她在尺度明显受 163

伤害之处防御；只有渎神的过度才让她插手。如今自然也作相似的反应：空气和水的再生力疲弱了；食物链负担过重；物种多样性令人担心地迅速锐减，尽管有遗传工程，物种多样性仍只是缓慢而且最低限度地得到扩展。尤其应干脆承认的是，无论作为休养区还是作为美学享受地点，自然都会越来越小。

人们通常期待个人或者团体有进步。如果其成就能力不够，人们自启蒙运动起就依赖同类。但是，已经提及的进步幻想和拒绝的力量强迫人承认进步的界限，作为整体，同类被设定了界限。因此对过度的必要疗法就既易表述又难实现；此疗法叫做：medan agan、一点不过度。正如面对想能够更多，傲慢时，在想要更多、贪婪，这种简单、并非已经有效的答案在伦理学上也是恰如其分。因为为了确定更详细的标准，人们就需要伦理学对之无能为力的专业知识及对各自情境的评判。但排在前面的却是一个规范性因素，即决心觉察并克服贪婪的危险。

在这种决心增强成一种基本态度之处，传统所说的 Sophrosyne，在字面上意为健康的意义或者健全的理智的，事实上就是：节制、中庸、审慎。这种态度被视为一种德性有几个世纪之久，也就是典范的人之存在的一个特征。它在失去公众价值评价的情况下——被缩减为言辞史的概念史忽略了这种情况（例如朗根巴赫-海因特尔，1971）——存在着生态危机的一个更深刻的原因。损失在近代出现，使得事实上“现代精神”对危机负有连带责任；原始的责任却不在人们通常猜测有危机之处。对此负责的既非作为科学理想的静思默想的丧失亦非现代技术的精神或者经济合理性的胜利，毋宁是动机的转移，它们本身遵循道德的变动。不过，比起在公众的价值评价以及某种程度的公共道德中，相应的变动不那么强烈地表现在哲学家所著述的道德论文中。

只要人们承认审慎为德性，有离谱趋势的驱动力就被视为激情，足够频繁的[离谱动力]甚至被视为恶习及罪孽。在第一种情况下，涉及需要合法化的动力，附带地受到无法提供可能的合法性之嫌疑；在恶

习及罪孽的情况下，此概念直接含有负面的判断，估计为非法。政治象征引人注目地表明，公共道德一直到近代都要求：“克制感性（*affectus comprime*）、约束热情！”在17和18世纪，就发生了后果丰富的价值重估、极端的气质改变。有非法嫌疑的激情和自身非法的恶习成了驱动力，根据其概念摆脱所有非法性嫌疑，在规范上完全中立，这就是利益。它们甚至经常得到正面评价，例如，“嫉妒”的恶习成为“经济权能”，“贪心”成为可嘉的“商业意识”。没有这个“意识形态的”重估过程，正如希尔施曼（Hirschmann）所指出的（1977），资本主义的胜利就无法解释。

培养审慎的态度，对人而言，一向很难。相关的人类学恒量叫做：动机过剩。人不了解其积极性也有动机界限，“当然”也有值得肯定的意义，提升生活〔对人〕是允许的，对非人的生物是禁止的。然而，这种创新附带有一种后果负担、危险，即曾被确定用作提升生活的东西突变成对生活的威胁。所举的重估过程表明，对现代而言，危险几乎加剧成绝对的灾难。因为人们不再把缺乏审慎看作性格弱点，而是看成有精力的标志，这些精力在道德上看是中立的，从个人来看甚至是优势。审慎所在之处没有竭力争取的缘由，还有：自己限制利益似乎是十足的蠢事。但最后因为生态危机，我们不得不再度学习把商业意识称为贪心，把竞争压力称作嫉妒，简言之，把丰厚的利益称作激情，或许甚至称为恶习。此处，也只有在此处我们迄今为止可能避免之事、一种道德化才有必要，应该重拾的是对道德非法的激情、对恶习的意识。

165

对“激发需求”承担责任的当然还有其他因素。我们抵制单一因果解释的印象，方法是，我们至少指明第二个问题。我们已经了解了过度恐惧的现象，与此相似的是过度补偿。例如，人们出于害怕整个一生会过得压抑，出于害怕贫困，而大展浪费之风。

如果生态上必要的东西现在成了现实，审慎〔仅〕作为“个别行动者”的德性就不够了；这种态度必须逐渐为所有的群体接受，最终表现

为文明本身的一个结构特性。所谓的原始民族同意给一个被隔开的领地所具有的地位，例如被居高临下地称为“俾格米人”的族群承认的森林的地位，如今是整个地球连同大气层都应得到的；它是伟大的生命施予者，只有一种人群拿它冒险，他们预定大手大脚地生活，实际上却像一个厌世者。

人们不可弄错的目标是高层次的，它所企盼的跑不出一一种新的全球伦理。一种文明，在穷国方面发生人口膨胀，而在富国方面，占优势的是消费增加，在这种文明中，持续的经济增长属于“社会福利体系”的维护条件。增长却几乎不可避免地导致自然负担的增加。我们之所以必须承认在全球尺度上的贪婪“文化”，因为对自然有一种结构性恶习占上风。要消除它只有通过自我限制的一种同样全球性的文化，这也切合于人口增长。为了避免环境危机的加剧，也就是为了一个相当微小的目标，无论在人口还是在经济发展上不仅需要一种滞胀、所谓零增长，而且需要一种字面意义上的缩减（不言而喻，要求针对不同的对象，经济政策要求针对富国，人口政策要求针对穷国）。

经济短缺直到几代前都曾是人质(Geisel)，人们如今却只在一些国家最终解救了它。即使在一个被视为富裕样板的国家，在一个因公民爱家乡而出了名的国家瑞士，直到19世纪上半叶还充满贫困，许多居民被迫移民。只有不再了解所期望之事的“贫困的浪漫主义者”，才希望有此类经济状况；新的全球伦理对此理解稍有不同。为了对它作规定，我重拾阿尔贝·特沃杰雷的(Albert Tévoédjré)的区分。在内涵丰富的标题《人民的贫富》(La pauvreté, richesse des peuples)下(1978)，这名非洲经济和社会学者、日内瓦“国际社会研究所”当时的所长提出的行动策略是克服不幸(misère)，但承认贫困(pauvreté)。他建议的策略具体地说是否符合实际，此处并非探究之地，这取决于审慎的主导理念。新的全球伦理接受了这一主导理念，它有两类意向：在仍必要之处，克服困顿与贫困，在其他地方，却放弃这一愿望：只要是可设想的匮乏都要克服。

因为需要放弃，谁把原始民族说成榜样就是自欺。他们虽然生活简朴，但通常是因为其技术和经济状况不允许不满足；他们生活于一种并非自选的、一种前道德的简朴中，一种无论在技术还是在经济上都高度发展的文明却需要原始民族不需要的东西，一种道德上的努力；一种自由选择的、也就是道德上的简朴是必要的。它因一种经验而变得简单，苏格拉底(柏拉图《申辩》30b及其他)早就有过，即“人群”寻找的许多东西对一种充满意义的生活而言是多余的。拉尔夫·爱默生(Ralph Emerson)(1950, 897)重拾该动机，他在其友亨利·梭罗(Henry D. Thoreau)的墓前悼词中说：他倾向富足，方法是自我限制。

一种文明承认审慎的任务，就屈服于一种新型的建造家园。并非只是转换他者、外在的自然，人——正如在镇静时就已经有的那样——首先改变自己。在镇静的情况下，他承认其力量的界限，在审慎的情况下，承认其渴望的界限，由此以自身为家。知道渴望的幸福不可能，外在自然的开垦被补充了内在自然的开垦(Kultur)，技术—经济的文化向一种道德文化的扩展属于现实主义的幸福概念、追求的幸福。 167

“扩展”这种措辞应完全在字面上对待。因为审慎既可能使用科学技术也可能使用经济人理念上的认知组成部分。审慎本身是目标中立的，在有相应规定值的情况下，两种契机准备了保护自然的力量。科学贡献了对自然力的确切认识，造成了许多不必要的浪费；经济合理性教导人们如何以最小的手段满足需要。然而，事先不得不使需求变得更知足，决定性的因素在于新的全球伦理、全球性审慎。

10.4 出于自我利益的自我损害？

从一种幸福论的自然伦理学原则、经过启蒙的自我利益这里，人们肯定会期待一种及时的反向控制。因为对自然的苛求是人类的“自食其果”，对此反正很早就有过警告。尽管如此，反应仍如此缓慢得令

人气愤，这首先就可以看出完全不慎重。事实上，存在一种结构性的麻烦，进而言之，这种麻烦在于幸福论伦理学从个体到群体的过渡。

168 谁把生态危机只理解成“自食其果”，谁就只看到真相的一部分，在某种程度上只有三分之一：环境是人类共有的物品。一项共有的物品——政治经济学讲：公共物品——根本上不同于一件个人物品，只过渡到较大的行动单位上。因为群体不同于个体，只表现为局部的同类行动单位，它在于促进群体利益本身，如果存在大家共同的利益的话，就不会毫不费事地在于每个个人的自我利益。结构性的困境由此事态产生，影响生态伦理学；按方式有两种：第一种，在某种程度上是真相的第二个三分之一，留在幸福论的权能内部；第二种，真相的最后一个三分之一，突破了幸福论伦理学的框架。

在科学理论中，环境表现为一种资源，而环境负担表现为对资源的一种消耗。根据经典的自由理论，一般要使整体得到最佳利用，只有放任自流，以至于通过供需、也就是通过市场的自我调控；对资源的浪费，市场也提供了最佳手段。对于环境，手段却明显地有限，而市场也正因此失灵，因为这涉及一种公共物品。公有物品遭受的决不是偶然的、而是结构性的市场失灵；市场上力量的自由博弈必然导致不尽满意的结果。

现在某些财富如学校教育、社会保险或者对公园的使用，就自行留出了选择，使得人们可以就此问题在政治上进行争论，这些财富究竟安排在何处更好，安排为私人物品还是公有物品或者采用混合形式。其他财富，例如国家货币，根本不适合成为私人物品。绝非出于惯例，亦非出于协商，甚至根本不是由于道德义务，而是由事情而来，也就是在客观、因而必然的意义上，环境证明自己是多方面的公有物品。对“天地”果实而言完全是可能的东西，在地区范围内，洁净的空气和洁净的地下水许可的，但在全球标准上，气候和大气层却不允许。几乎可以排除的是，把它们分成小块单位，然后分配给特定个人用于单独用益；对公共物品的界定标志不可分割性，并非只是附带地、而是本质上属于它们的。

只要随便改变了那本来不可分割的东西，就没有人能够逃脱掉善恶的后果，人人都被涉及。在对自然的苛求中，正因为它使每个人的情况变得更糟，这不就暴露出单纯的愚蠢吗？说要求更多对个体是益处，但对集体是害处，出于这个简单的理由，就不切合实际。曼德维尔(Mandevilles)的《蜜蜂的寓言》的著名副标题“私恶、公益”(Private Vices, Public Benefits)在此处作为反语生效：“私益、公共成本”(private benefits, public costs)。

从“直接收益加间接成本”这个篮子里，经过启蒙的自我利益“完全无罪地”捞取了好处，对待消极的副作用如同弃婴，后者因此归于公共救济。简言之，私人依靠公共福利的成本而发横财。因为效用有益于个人，而损害会大度地与他人分担，对个人而言，效用—损害—结算就很可观。如果某人迄今为止依赖公共交通，出于时间原因而使用轿车，则归咎于他的环境负担小于个人益处。因此，全球公共财产的境况也就无异于地方公有地、公有草地、公园和公共建筑物，负担过重是一种集体的自我损害，是由分配性的自我利益而导致的。并非有谁要求更多就违反自我利益，相反，违背情理的是，自愿放弃更多的要求[才违背自我利益]，在对公有物品尽可能广泛的使用中克制自己的人，是愚蠢的。

而生态道德主义者发出一项呼吁，生态利己主义者强化了这种呼吁，却自己违背它；因为遵循自我利益的人越少，他必须分担的相应成本就越少。生态伦理学看到了第三种可能性：它出于自我利益的自我损害，呈现出结构性问题并建议有效的、非道德化的、毋宁是改变结构的解决之道。

哈丁(Hardin)(1968)把这种草拟的悖论解释成悲剧，但谈不上命中注定会陷入不幸。第二种解释也不那么确切，情境不是可疑的就是无出路的。因为从个人自我利益来看，集体自我损害并非绝对必然的，而只是从属于这一条件，即完全有益于有关人员的是好处，而不是害处。只要取消这一条件，人们或者同样只得到小部分益处，或者要完全承担害处，“出

于自我利益的自我损害”就转变成违背自我利益的一种自我损害。

所举条件无法直接失效；在环境本身就是公有物品的地方，受额外负担而吃亏者基本上只承担小部分成本，但受益是完全的。只要几乎人人充分利用此情境，较大部分的成本就转嫁给别人了，但相反地[也]要承受别人成本转嫁的负担，这样，成本转嫁的连环交换，就会把个人的益处耗尽，剩下的是单纯的自我损害。这种情境偶尔也许会有，人人都参与了加强给别人的环境负担，使得他对协商有兴趣，人们借助协商减低总体负担。

可以设想的是不同形式的协商。例如以规定废气[排放标准]的形式直接禁止增加负担；或者为生态负担而征税。这里自荐两种附加要求：首先，某些负担原则上是必须禁止的；其次，必须在负荷允许的情况下，按指数级在两方面提高价格。一方面，自然的负担已经越来越大，增加负担的代价就必定越来越高；另一方面，必定有负面的批发折扣，谁超平均水平地提高自然负担，就对每个负荷单位付出超平均水平的高昂代价。

171 无论协商内容是什么，它们必须有效地得到落实，使得违反不值得。否则，经过启蒙的自我利益就要求蔑视协议，一旦遇到可观的自我利益，协议就变成一纸空文。生态悖论，出于自我利益的自我损害，仍以承认困境的形式得到保持。此外，这种困境、知名的囚徒困境的变体，可以用形式化的语言，借助效用矩阵来解释。此处只消口语阐述：一次有效的协商是有益处的；个人对协议的蔑视、浑水摸鱼更有益；但普遍的蔑视一般说来只有害处(参见赫费 1987, I3.2)。

负责有效协商的是法律规范和国家制度。为了完成其生态任务，幸福论伦理学必须因此成为法律伦理学和国家伦理学。因为德性伦理学的声誉将得到恢复，人们虽然可以认为，首先受欢迎的是个人观点的伦理学、也就是一种个人伦理学。事实上，生态世界伦理学的要求直接针对法律规范和国家制度，只是通过这种制度的中介才间接地针对个人。其中还有减轻任务，不要求人们通常苛求自己的新人，而是一种

新法律。对此负责的法律规范却逾越了那种领土国家(Territorialstaat)的框架，其中对法律的适应还相对容易，“环境”这个物品常常在逾越国界的意义上是公共的。人类对生态危机的反应正如通常国际条约的成立那样快，却明显慢于国内协商。

第十一章

生态的正义

11.1 转向命令式的道德

172 摧毁其生活基础的人类据说是在集体自杀。在此诊断中，听得出生态危机危急得令人沉闷，可道德问题被轻描淡写了。因为人自杀，虽然不顾宗教和德性伦理学的疑虑，[但]在法律伦理学上是允许的。而新的数量——因为同类相残——没有约纳斯(1979, 80)判归人类所有的合法力量。它无法把一项有条件的生存义务转变成现在无条件的义务，只要义务对每个人都只是有条件地适用，它就不能为所有个人的整体、同类要求无条件的适用。

说自然没有人类也能存活，实属平常，而说它没有人类或许更贫乏，也莫立不了幸存下去的绝对命令。生态的摧毁出于另一个原因伤害了一项无条件义务。成为杀害的牺牲品的自我不必与杀害的自我同一。集体自杀之语却不探究此情境，尽管听起来如此戏剧性，实际上以此轻描淡写。借助前缀“自”，它假定受害者与行为人的同一性，这种同一性过于频繁地缺乏，部分是因为个人益处与集体害处的差异，部分是因为害处根本不会带来一点集体利益。

只有这两种可能性才把自我利益原则相对化并逼迫生态伦理学从对自己的建议过渡到对他人的义务。此处，刚开始只是实用性的约束才加剧为无条件的约束，而这种加剧的开始远低于同类层面，因为绝对的杀害禁令保护每条单独的人命而不仅是人类的幸存。

在无条件的约束内部，法律伦理学处理那种基础部分，人彼此有义务承认它，而对德性伦理学而言，则涉及更多的可嘉行为（参见 2.3 节）。因为只有法律伦理学与（道德的）允许相连，相应的义务带有强制性（但并非说以有形的暴力）来实施，它才构成一种生态伦理学的框架并允许它即使在其不再实用性的部分也对“最小道德化”的策略保持忠诚。就像一名谨慎的登山者带着一切必需的、但并非多余的行李，一种生态伦理学以强制授权的一种法律伦理学原则来论证，并放弃至少就基础而言的德性伦理学。反正它出于存在一应该 [模式之] 错误的原因，不像约纳斯那样引用存在一形而上学。它通过伦理的谦虚来提高可赞同性，生态伦理学很愿意获得这种副效应作为隐蔽收益。

因为此处并非普遍伦理学话语之地，我们就遵循一种方法，自亚里士多德起就称作“论辩的” [方法]（参见下面 14.4 节），我们引用无争议的原则，不仅在法律文化中，而且在所有我们熟悉的文化中，无争辩的都是程序正义的原则、中立性，此外还有与此相近的金科玉律（“己所不欲，勿施于人”）和搭免费车的禁令，它既可从中立的律令亦可从金科玉律中导出。搭免费车者滥用特权，他只让他人共同益处付账。尽管原则本身并不新，它们用于生态问题，要求在全世界彻底改变存在的道德。有朝一日，一种原则上早就公认的道德还会发展出惊人的突破力。

生态不公的基本模式很简单：谁助长对环境的破坏，谁就侵犯了他人的权利。现在，此类侵犯可能合法，前提是，人们取得相关人员的同意，在必要时提供赔偿。增加环境负担的人却惯于忽略这种使命，那就使自己违法犯罪，侵占他人的财产与他人的健康。尽管因此明显违法，主管的法律环境处罚法还在制定中。

一个原因当然在于刑法一般提出的三项要求，在此不那么容易得到满足。首先，查明行为人就很困难，因为许多环境破坏是累积效应和总和效应。其次，通常不存在准确的特定的受害者，毋宁说，为了给出一个例子，“只是”就一个未确切界定的总体而言，癌症风险提高了。最后，损害的构成要件通常无法得到足够清晰的证明，因为人们

没有明确的因果法则，而只了解规律性，虽然有可能预言出现损害的概率，却不能预言损害本身。因为此类困境、传统的刑法在“对环境的犯罪行为”上很少干预；诸如1859年1月27日法国上诉法院著名的裁决，这家法院把偷渔的构成要件用到污染水域，这在法律上仍有争议。其间，立法者和法院却适应了新型犯罪（关于环境处罚法参见蒂德曼 Tiedermann, 1988）。

为了证明罪行，人们一般可以交换正义的理念来论证（赫费，1987，第12章）。对于环境犯罪，韦策尔（Wetzel）（1990，614）虽然表示了担忧，根据此理念，人们必须因不破坏而补偿每个放弃破坏环境者。如果这种要求令人信服，人们则必须也补偿可能的闯入者、潜在的谋杀者和每个可能的违法者，只要他愿意声明，放弃违法。实际上，无作为只在行为本身合法处值得补偿，这既不涉及破坏环境也不涉及其他罪行。尤其是国际法律共同体当然必须学会承认，破坏环境者对人类公有地实施了侵犯财产权：在轻微案件中是盗窃，在少量案件中是小偷小摸，足够频繁是直接抢劫（Raub sans phrase）。此外，他还影响了其邻人的健康，违犯了他们的人身与生命权。

175 详细地说，至少以三种形式违背了所谓的正义原则。首先，我们发现一种**负面的搭免费车**。通常的搭免费车在共同行动时要求获得利益，而不分担成本；负面的搭免费车输出部分成本，不是连效用也输出。这种策略运用在人们将其废水引入跨界的河流，进而把它们强加给外国的地方，还有，人们在靠近边界处建立排放多的或者危险的企业，例如化工厂和核电站，而不让邻国分享预期的经济效用。此外，人们通常不与邻国协商就实施相关的规划和决策程序。在这点上，人们可以有些做作地、却完全恰当地说不正当地致富、剥削。然而，它常在某种相互关系中进行，以此最终削弱了不公。但也有绝对片面的不公，那种不公涉及生态无辜者。例如对大气层的破坏也损害在生态方面几乎举止无可挑剔的群体、所谓原始民族。

根据违背正义的第二种模式、**积极的搭免费车**，人们享有他人的环

境改善，而自己不对改善作贡献。此处给生态不审慎者、“作恶者”以方便。谁违抗捕鱼份额并违抗缩减有害物质，就有损于别国而发横财，而邻国对此负有责任。第三，有局部收益，因为一种集体损害可能在地区有益。所以，从温室效应中预期的气候变化可能导致西伯利亚的港口和阿拉斯加几乎全年保持不冻；此外，在非洲，热带雨区可能北移，会给诸如乍得、苏丹和埃及这些干旱国家带来迫切需要的湿度；而美国的农业虽并非到处、但整体上预期收成明显提高(Adams, 1990)。

11.2 题外话：就政治正义而言的一种生态利益

即使在“友邦”中，所谓的正义问题也尚未解决；存在正义问题，且很棘手。它在一项任务上看起来不同，该任务只间接属于生态正义的主题，在间接性中却提供了一种新的、第四种论证模式。我们早就对热带雨林的生态价值敏感。幸免于冰川期那样的气候灾难，通过高的空气湿度和恒温而受益，它们藏有地球最大的遗传储备，还有异常高的气候价值。我们对此事态不那么敏感，即这些森林是人的家园。如果人们让少量尚幸存的土著居民接触他们深感陌生的文化，则他们因不同因素的相互作用而濒临没落。一场种族灭绝绝非即将发生，而早就开始了，正在不懈地得到延续。例如南美在相应地区正在接近北美的美国早就达到的水平。不久，亚马孙森林的印第安人将以一种方式锐减，只剩下较小的残余部落，几乎只是“博物馆陈列品”，于是缺乏“临界数量”，缺少文化认同。就是当今，人们估计在南美当时的500万土著居民中只有23万尚存活，也就是少于百分之五。

176

尽管暗示换成了道德化的样式，无论这种暗示是否被允许，人们对印第安人的权利重视得如此少，就不止是令人惊讶，而在赤道非洲是“雨林子女”的权利、孩童的权利，这是一种丑闻。丑闻以此开始，即许多自然保护者言说保护雨林，同时排斥了其居民的权利，而且不仅是

道德的，甚至是积极的权利。难道侵害基本权利和人权还是较小的恶吗？还是我们因此对生态方面之所以更感兴趣，是因为它同时涉及我们，而印第安人的没落仍是地区性的、离我们遥远的损害？

177 存在第二种丑闻。对世界公众而言，“种族灭绝”这个主题并不陌生，不过，它只是有选择性地引起注意。就某些情况而言，人们至多表现出有热情；就另外情况而言，只表现出一般热情；对再另外的情况而言，几乎缺乏任何注意力。在事实(de facto)选择所遵循的标准上有第三种丑闻。人们摆脱不了嫌疑，即引起较大注意的是那些民族与文化，它们懂得抗拒，至少会自己要求发言；既简单又悲哀，没有共同利益集团就不会成功。但因为践行了标准，而愿意自称是批判性的公众对明显的不公既不完全自愿完全公正地采取行动，对印第安人而言，余下的无非是适应并从自己中间产生的记者、律师和政治家，此外有科学家、作家，还有企业家作为对这种发展潜在的资助者。但这样的事要成功，他们只有建设所需的教育事业，此外改变他们的气质(朝着有竞争力的方向)，另外改变其移民方向(朝着城市文化的方向)。为了保证其幸存的前提条件并建设在世界公众中得到支持的那种共同利益集团，土著居民就必须放弃独特的生活方式并适应一种对他们来说陌生的文化。简言之，为了肉体的幸存，他们付出的是文化上的死亡。

如果人们想至少阻止文化上的和足够经常地也阻止肉体上的种族灭绝，就必须向印第安人提供的比起向所有受灭绝威胁民族提供的不多也不少，要保卫其土地不受任何入侵者的侵害。直接涉及的国家会回答，这是其国内事务。这种答案的假设，据说是正确的假设，保护土著居民所应阻止的是：他们几千年来所定居的土地不属于他们，而属于入侵者，后者当然自称殖民者。

178 人们会指责：在最初几代中，殖民化对土著居民不公；但在此期间，在南美，无论如何经过五个世纪，形成了新的法律关系。因为谁长期如此定居并垦殖一片土地，就完全在道德意义上获得了对它的请求权。异议所引用的经验假设，当然有保留地切合实际，在南美的广大部分，新居民虽

然并未 500 年，但通常几乎多代以来就垦殖。不过例外的是亚马孙森林，因为迄今为止人们在很大程度上未触动它们。如果它们也被利用，则发生之事无法用长期定居的论据来辩解；新的不公还会由此加剧，即它明显违反国际法律发展。人们在别处尽可能取消殖民化，至少制止新的殖民化，它在亚马孙地区通过火烧开垦，也通过伐木者和淘金者而急剧恶化。

哲学家不揣冒昧猜测，可能知道不落入国际法的陷阱，这种猜测会导致极端的要求，其合法性基础却得到普遍承认。根据两项肯定无可争议的原则，一方面根据土著居民的生命权，另一方面根据其自决权，如果人们把亚马孙森林（并且根据精神还有非洲与亚洲的雨林）与成问题的国家分开，宣布它们为一个自己的共同体，正如在共同体通常的那样，把它当作属地不可侵犯来对待，这也许公正些。在通常情况下，属地不可侵犯原则允许完全的经济和社会接触；在特定经验边界条件下，这种允许却会失效。因为人们知道，土著居民只要接触“欧洲文化”，就再也不能摆脱其吸引力。因为人们知道，至少其文化认同近乎肯定的概率会被摧毁，中期来看，可能连肉体幸存也会被摧毁。因为人们还知道，表面上无害的接触事实上导致的结果是种族灭绝。下列无疑会受阻的措施是不可或缺的：没有任何的人侵是通过他人，没有任何的通行权是为了他人而将国家出让给在这里生活的土著。

这个要求有一种受欢迎的副效应。政治的正义性所要求的東西同时提供了一种生态的益处，人类将获赠一片巨大的自然保护区。但获赠的绝非巴西、哥伦比亚和秘鲁，毋宁说是亚马孙部族。它们还送来第二件礼物，它们提供了针对一种帝国文明的相反景象并为一种新文化、为保护自然的全球伦理提供了榜样。

11.3 对后代的正义

人们称为“社会问题”的是一团困境，作为工业化的后果，有时重

新呈现，有时加剧。贫困、失业和机会不均这些问题还期待完整的回答，而在环境危机中，“新的社会问题”发言了。因傲慢与不审慎，各自统治的一代恶化了子女的生活条件又对其子女的子子孙孙延续下去。这类发展明显违背了获得承认的正义原则，因为父辈给子辈带来的，是他们从他们自己的父母那里所不愿遭受的东西，把自己设定为矛盾的金科玉律，还补充为中立性的理念，因为人们滥用生态特权。

关于义务根据。 当今探讨的是在不同的道德主导理念下的“新社会问题”（参见帕特里奇，1980）。我们有意识引证最严格的理念，不引证德性伦理学戒律，因为并没有义务非要承认它不可；也不引证责任原则或者一种预防义务，因为它在其义务根据上过于模糊，对决定性的二者择一“法律伦理学还是德性伦理学”不表态。最后，我们放弃功利主义的论证，因为即使大量敏锐的调查——从纳维森(1967)经过帕菲特(1984，第16至19节)直到比恩巴森(1988)——也不能掩盖，义务根据未得到澄清，为何人们应该深究所有当事人的最大幸福。我们停留于基本的与本身并非有争议的义务、正义性上。

180 更确切的主题不再是共时而是历时的主题，一种代际正义的主题将乐于被看成是新的。对一些人而言，新颖性属于设定一种绝对新颖的伦理学的理由，而其他人觉得对道德化的怀疑得到了证实：因为人们不妥地提高了道德要求，才有相应的义务。因此，对所谓的新颖性值得先作说明，对哲学大家与生态伦理学相关的少量著作哪怕只是草草翻阅的人，就会相对迅速地遇上反证。只消顺带地说一句，但恰恰因此证明：著者、知名作者不要求新颖性。在《判断力批判》主管目的论的部分以及在与自然的相对实用的关联中，康德提到在大浪淘沙后留下的沙质土壤上，只有云杉林生长于斯，他继续说：“因为它们不合理地灭绝，我们常常控告我们的祖先。”（第63节）证据很明显，遭指责的是“灭绝”，也就是对自然的掠夺；谴责针对久远的几代；而指责的方式“控告”指向法律部门；但因为不能按现行法理解控告，听上去就像法律的道德理念，也就是正义性。这就表明，早在启蒙运动时期，一种

代际正义的观念就如同理所当然地得到承认。

证明却并非在启蒙运动时期，此外也不仅在哲学中才出现。我们记起在第七章中提及的农业和林业防护措施，它们就是以对后代的义务的意识为基础的。而在亚历山大·冯·洪堡引用的鉴定中，这种意识也是这位清醒的自然研究者所特有的。义务本身不是新的，谈不上道德化；新的充其量是全球尺度，义务如今在全球尺度中受欢迎。此外，义务意识逐渐减低，使得在过去悄悄发生过的反道德化如今又被收回了。不再需要新的道德，而只是认真承认一种早就熟悉的道德。

在康德那里，代际正义的观念似乎就是质朴可信的。事实上，他 181
设置了一系列困境。它们始于尚在前道德的契机，始于正义的应用条件。如果人们排除转义，则关于正义的言说只在人际关系上才有意义。谁习惯地像当今涉及后代一样，谁就进入一个哲学上极困难的辩论陷阱，围绕未来人及潜在人的本体论地位。常常造诣很深的辩论涉及我们的主题，指向两个方向。一个方向导致免责；在后代方面，也就是在尚未出生的人方面，即使照一种相当广泛的理解，也谈不上“人际”。免责是原则性的；就代际正义而言，法律行为基础已经坍塌了。另一方向更谨慎些；它认为讨论还悬而未决，放弃结论性的判断。不公正的指责却不允许简单的延迟，这对理论而言是允许的。因为对该做的裁决，不由得产生了“怀疑被告”这一法律原则，在此哪怕只是暂时性的，也同样免责。因为所谓的不正义的受害者所缺乏的是无争议的人身地位，这属于可能的牺牲，所以应解除不正义的指责。

某些哲学诊断满足于寻求疑难，并抑制问题，即人们发现的疑难在何种程度上对各自的主题都是本质性的。关于代际正义的话语却无需用潜在人的本体论地位来增加负担。因为潜在的人会成为真正的人，由各自的父辈通过行动负责，进而自己为正义创造应用条件。出于此原因，该话语在其首个步骤中不需要高度艺术性的论证，而需要注意简单事实，即后代只因他们由前辈繁殖并生育才存在。只要前提取消，代际正义就无对象。实际上，人们仍关心前提的出现。 182

现在人们知道，应该注意到，人是未经他们的同意就来到世上的，他们要依靠帮助。在此事态中，存在第二个不再是描述性的，而是规范性的契机；把孩子生到世上的人，根据事实本身就承担了义务，要负责所需的帮助。这是最严格形式上的义务，并非德性义务，而是法律义务，一项正义任务。然而，只有当人们重视所举的这种关系，严格的义务才是易于理解的。连约纳斯也这样说(1979, 234 页以下)，通常人们满足于指明新生儿需要帮助，于是忽视一种道德上重要的差异。谁处于并非自己造成的困境中而仍然助人，他就是在功劳更多的意义上有道德地行事。谁由于他对所出现的困境负有连带责任而助人，那他只是在履行赔偿义务；因为他履行了补正正义所要求之事，他所做的，只是他所欠别人的。生一个孩子当然远不止意味着造成了一种困境，但首先不取决于“剩余价值”，而取决于人们确实创造了困境并由于这一原因而在补正正义的意义上承担责任：生育子女的人，按事实本身就要为让子女得到帮助并在值得生活的状况下成长而担负责任(参见康德《法的形而上学原理》，第 28 节)。

显而易见这里存在异议，似乎这种类型的义务只有那些生子者才承担，任何别人都免责了。为了能够宣称所举的任务归一整代人所有，确实还缺乏一个论据。其间第三个论证步骤让人回想到研究自然是集体行动，对此同样应集体负责。

此外，有利于代际正义的，不仅有补正性的，而且还有交往性的正义、交换正义。乍看上去(Prima facie)这一命题显得背谬，因为人们会说，当前这一代从后代那里得不到回报。除了大致同时的交换外，也还有阶段推移的交换；它在代际之间扮演重要角色，反正这已久为人知：人不仅在其生命的开端，而且也在年老时，进而言之，在无力时需要帮助，鉴于这两个生命阶段，可以设想这是一种交换。为了能够成长，子女有兴趣，为了有尊严地变老，肯定会变得老弱的父母也有兴趣，让人们既不充分利用其弱点也不拒绝所需的帮助。在这方面，对中年一代更有益的是，不对年轻一代利用其优势，这样，当子女成人

了，他们本人却成了第三代，[这时]就他们而言，没有了对另一代、成为中年一代的子女的优势。在这方面，并非模糊的团结一致的考虑，也并非模糊的责任，而是正义的论据，交换正义的论据——此处补充为补正性正义的论据——奠定了对后代的义务。

此时，只要注视各自的孩子和孩子的孩子这些后代就足够了。因为这几代事实上是连续成长，此外为了老年保障、而且不仅为了财政上的老年保障，存在一种不让连续性中断的兴趣，把目光放到孩子和孩子的孩子所遥指的将来上。我们从社会福利政策理论了解代际协定的观念，因为人们如何留下自然环境的方式方法，决定着后代的生活机遇，在此协定中，不仅取决于已经不言而喻的交换形式，对下一代而言，同样重要的是他们所继承的环境质量。

正义性原则。 补正性正义的原则内容作有意识谨慎的表述是：谁生子就按事实本身承担责任，让他们在值得生活的状况下成长。“值得生活”这个条件明显模糊，而建立详细标准的每次尝试都遇上两个困境。一方面，对比较苛求的与比较简朴的界定之间的活动空间，人们无法充分地限定；另一方面，随着时间的推移，兴趣也明显改变，人们不能说明后代对“值得生活”作何设想。

184

人们不能直接克服的困难，就试图回避。鉴于对利益的无把握，人们就不关心生活价值本身，而只关心前提条件。在一种生态伦理学中，关心自然的、而非社会的基本品质。属于此的有呼吸的空气，还有淡水、土地、能源和那些或者直接可用或者提供用于加工的原料的物质。而鉴于界定存有余地，人们又放弃了对基本品质尺度的客观界定，这种尺度是有价值的生活所需要的；取而代之的是，人们记起基本的正义原则、中立性和金科玉律，如此严格或者也如此大度地掌握尺度，就如人们在证明了生活是为自己生活之后所承认的那样。因为我们认为值得生活的东西，与其说很强烈地表现在美好的意向说明中，不如说表现在我们事实上所习惯的生活风格中。

此外，人们暂时无需作详细规定。首先要澄清的是，大致在许多

代人中仍然还会认为地球是他们值得呆的地方，因为显然，还在后续的辈数越大，要求就越严格。由于眼下的行动在因果上会涉及随后仍在生活着的人，人们虽然可能凭此证据愿意认为数目小，否则风险太大。但有理由反问，为何风险大。许多世纪以来，地中海区域的喀斯特化^[1]涉及生活在别的地方的人；荒漠化与对地形的破坏情况也相似。

即使按谨慎的估计，人已经存在了几万代。谁豪爽，就可以为将来留下同样长的时期；我们知足，只要一小部分，几百代。如果给予每一代在环境破坏和自然质量恶化上相同的增长率，就将是公正的。人们很容易看到，即使只是微小的增长率在几代后导致的状况，我们也不会乐意在其中生活。比起所接受的自然来，如果我们甚至把未来几代的数量明显提高，那么正义就要求留下的自然既不能更贫瘠也不能更危险。

谁依赖惟一的论证，他在一个麻烦的主题上行动就会轻率。不依赖辈数问题有如下的论证：因为人未创造自然，他就不可能是强调意义上的自然的所有者，他只可能是自然的受益者。正如在农耕文化中户主关心土地一样，人也必须一般地对待自然：一个好父亲(*bonus pater*)及一个好母亲(*bona mater familias*)原则上不会给后代留下较差的遗产(一个农民“为了能够保持其豪门大院”，大量使用化肥，使得土质肥力耗尽，此外地下水也受害，他是否符合此条件，我斗胆对韦策尔(1990, 613页)提出怀疑)。对于近代早期的自然法而言，也就是绝非宗教的、毋宁说是世俗和理性的思维而言，这种态度是理所当然的。在很有影响的《自然法和万民法》(*De iure naturae et gentium*)一书中，在第4篇第3章第2节中，萨穆埃尔·普芬道夫毫不含糊地说到单纯受益(*usumfructum*)。在笛卡儿采用如今归咎于自然的主人那段话里，他说的是相同之语(“祝愿你们大家喜欢这片土地上的果实” *qu'on jouirait ... des fruits de la terre*)。两个多世纪后，我们在一位我们通

[1] 意思是因砍伐林木而变成不毛之地。——译者

常称为对传统作出尖锐批判的哲学家那里，在卡尔·马克思的《资本论》（第3卷，第46章；马恩著作，第25卷，784页）中读到相同的观念。

代际正义的观念逼迫我们重新思量沿袭的所有权理论。对这一较大的主题，在此只能给出一个关键词：作为一个原则上的给定值，地球连同其果实是人类的共同财产、延及各代的公有地。因为地球均等地属于大家，它就具有资本的意义，每一代都重新依靠其利息生活。技术—经济文明可能使利息收益达到一个先前各代都会妒羨它的高度，但它不可动用这个资本。如果它仍这样做了，则它强占了他人物品，也就是强占了后代的物品。它所做的是人们大多只作比喻解、现在是字面上之事：对自然的掠夺。 186

就技术评价而言，此处不禁产生第三个标准。迄今为止，我们了解技术内标准，衡量日益增长对自然力的控制的标准，也就是能力的提升。谁眼前只有此标准，就被列举过的万能幻觉所折服。迎合万能幻觉的是第二种、幸福论标准，对此标准而言，取决于人的安康。新近该采用适合于代内正义的标准，简言之：正义标准。它确定，一代可支配的数额、利息终于何处，而不可动用之物、本金始于何处。如果人们把资本与天然的自然等量齐观，则产生一种无指望的、即极低的利率。例如，人们必须节俭地开采化石能源储备，使其至少对几百代有益；因为要再度补足储备，人做不到。借助技术，他却可以创造替代品，而只要替代品等值，他的行动就并非不公。然而，人们在替代时不能只顾及技术上升值，还必须顾及美学和其他贬值，此外还有人们招致的新危险。

人们如何测量并比较自然的和人工的材料的价值，这个问题在此可搁置起来。无论如何，除了天然的自然外，资本还包括功能性等价物，这是很有意义的，使得对后代的正义原则从节俭的角度加以界定，内容是：天然的自然和人工等价物的总和。我们说，生态平衡必须再促成几百代人有价值的生活成为可能。而严格地界定起来，这个原则

的内容是：生态平衡不能失去任何价值。在两种情况下，不取决于绝对价值，而取决于人均价值。一代人取得让人口数量增长的权利，它就有相同程度的义务来提高生态平衡。

187 正义原则只被这样一种文明所承认，它在生态的镇静和生态的审慎方面表现出色。这些态度因此具有双重的义务根据。放眼自身未来，人们出于自我利益而发展这些态度，其约束性具有实用性或者幸福论性质；而对各自的邻人，对后代更明显些，有一种公正义务，约束性最强的一种绝对命令，一种定言的法律命令。

正义虽然允许开采化石能源储备，但只在人们准备提供同值的人工能源这种程度上。此外，新的能源，只有当新的危险可控制时，才视为可开采的，即在获得能源时不会发生人们对核动力所担心之事：高风险。

为了减轻严格的约束性，人们愿意引证技术文明所蕴含的高度发展潜力，尤其是许多今日还被视为负担之事，明日就可能取消。核聚变是个受人喜爱的例子，说借助它可在实际上无法预见的的时间里满足能源需求，但减负的论据有效范围并不广。因为首先其他自然基本物品如淡水、土地等并没有多余；其次，对未来的允诺过于模糊；建立相应的机构(1956年)后35年，核聚变研究所消耗的能源仍无限多于所提供的，而尤其是人们不能把未来可能的，也就是潜在的减负用来结算当前的负担。

188 对未来的允诺正如现在的一张空头支票。开出一张此类支票，完全是允许的，即便大多是愚蠢的，但只允许承担风险者这样做。如果替别人做此事，人们则承担监护人的任务，在资本财产方面，民法要求监护人用正当的权利特别可靠地管理受监护人的财产投资，对未来的允诺就违背了这种因成文法而为人所知的条件。更严重的是，承担风险所带来的益处，有利于监护人，他以此有损于其受监护人而发横财。寻求能够减负的技术无疑是合法的，不过，有利于监护人而加重受监护人的负担，就不合法，而是一种不公。

为人所知的还有相反的趋势，在风险方面提出的挑战不仅不削弱、而且还加强。按施佩曼(Spaemann)的说法，“我们无权在自然所蕴含的危险之外再嵌入附加的危险源”。一个新的危险源却并不凭借其例证、核电站才出现，而是早就凭借水电站，更多地凭借采矿并在原则上凭借开始有人类以来的任何技术。难道人们真的不得不禁止任何技术，即使它会减少某些自然危险？

如果用其他的、但并非更高的危险来代替危险，按幸福论来看，那就说不上有什么技术进步，但也不会使自己对于代际不公有过失。虽然任务艰巨，但人们无法回避的是：至少应粗略地编制一张效用—成本—结算表。幸福论的结算表是负面的，技术无疑是非法的；其结算表并非明显地是正面的，技术就不值得享用；但如果结算表明显地是正面的，那么连批评者也应足够公平地而不应拒绝赞同相应的技术。然而，对未来的风险假设、清除废料问题必须得到澄清。先前就建造的核电站，无论对违心地(*contre coeur*)被涉及的邻人还是对后代都不公道。

正义还要求严格把握宽容的界限：对于空气、水和土壤仍被允许负担的界限，工业、住宅和交通建筑物所允许的土地需求标准，尤其应予以限制的是我们会加在后裔身上的家庭和工业垃圾。迄今为止，宽容的界限只面向不久的将来。而只有涉及较长久的代际顺序，认为各代都平等，因此承认第一代都有相同的环境负担增长率，才算行事公正。而在人们几乎无法创造功能性等值物的地方，如在动植物的物种多样性上，就应尽可能地让自然保持不变。

人口发展也提出了正义问题。因为自然资源的有限性，不可能允

189

备弃而不用，这也许是奢侈；而土著居民为自己请求这种奢侈，就是不公。

我们不能忘记，论据已经用过一次了，甚至在种族灭绝的范围内，在北美常常是强行的殖民性占领。因为对于当时的欧洲，就像如今在其他大陆的情况，人们无法(适当地)养活人口，有人说，我引述瑞士外交家与国际法学家埃梅里希·德·瓦泰勒(Emer de Vattel)(1758年，第209节；1959年，第142页)，“相关民族不能为自己要求比其所需更多的土地，够住、够耕就行了，他们在这些广阔地带的居留不能被视为一种有效与合法的占有。欧洲过于密集拥挤的民族因而有权占领一个地带并使之成为殖民地，未开化者对此地带没有特别需求。”实际情况是，并非印第安人要求特权，而是将其人口政策强加给印第安人的那些人。

11.4 两个小乌托邦

190 **生态的慷慨。** 父母愿意给其子女留下一份比他们自己所接受的更大的遗产。这种观点虽然超出法律伦理学而引向一种德性伦理学，但一种文明，像科学技术文明那样，如此广泛地掌握自然力，它的自豪就必定不仅仅是主持公道。它不在儿女和子孙的费用上发横财，而必定将其新的威力用于一种态度：慷慨，这是绝对自信的人之存在的标志。

虽然并非作为意向，但作为幸运的附带后果，我们已经了解一个例子。如果人们公正地对待热带雨林的土著居民，他们实际上给予了一份慷慨的生态馈赠。难道人们不能相信作为直接意向的慷慨吗？不信任绝对自信的人性的人，可以作个文化比较。他会从中学会，我们的文化用以衡量成功的尺度是征服与占有，在别处被视为有害的贪婪；在那里，任何社会的声望都来自给予、给予、再给予。连在古典的希腊文化中，表现“有德性的”人的卓越品质也是大方，还有大手笔的大

方、豁达大度(参见亚里士多德《尼各马可伦理学》第四卷,第1—10章)。因为与此相比,我们习惯了的一种生活方式,是深受不耐烦、小气与狭隘规定的,我们不得不对流行的评价作出一种颠覆:我们文化的技术—经济优势是与人性严重缺失相联系的。

有人会说这种缺失无法逆转,缺乏慷慨是寻求技术——经济进步者必须支付的代价。某种程度上,缺乏慷慨事实上与现代化推动力相连,但这种缺失既非出于技术合理性亦非出于经济合理性本身,毋宁说出于驱动力的非道德化,出于所谓的对利益之热情的转型。幸运的是,这种转型未完全成功,占据个人主义企业主样板的约翰·戴维森·洛克菲勒(John Davison Rockefeller)在世时就以赞助者与慈善家而出名。此外,在与自然的关系中,较少取决于个人的慷慨而更多取决于整个文明的慷慨。

不信任整个文明有绝对自信的人性本身的人,可以满足于被启蒙的自我利益。他只消敏感于虽然微弱、但仍明显的价值变迁,这种变迁如今发生在明日的技术—经济文化载体上,在年轻一代身上。经验性的社会研究证明,自然科学家、工程师和企业经济学家的生态观点受到了越来越大的影响。如果技术—经济文明不能使人相信,它会改善、至少会保持后代的生活机遇,它就不能指望自身存续所需之物,指望后代较为广泛的赞同。与法律伦理学相比,一种德性伦理学既在实质上也在形式上提出更多的要求。以此草率地对慷慨的呼吁实质上多于对单纯正义的呼吁,而形式上并不要求“出于义务”^[1]的行动,自我利益并不足作为慷慨的动机。

进步的激情统治了几个世纪之久以后,我们如今更喜欢反进步的激情。但为何我们愿意放弃一种思想,只有这种思想才有利于使生活成为值得过的生活:愿望、希望与乌托邦呢?因为另一方面,对进步的

[1] 康德的动机论伦理学认为,一种行为,只有动机上“出于义务”,而不是结果上“符合义务”,才有道德价值。——译者

批评经常是合理的，一切取决于保持唤起希望的力量，同时给他们以能够战胜进步批评的目标。渴望幸福质量的乌托邦对此无能为力；不去解决世上的困难，它们梦想一个没有困难的世界；它们勾勒的并非更好的世界，而是美丽幻想的无世界的世界。而反命题只看见困难；它让单纯的反乌托邦接在狂热的乌托邦后出现。但可以设想的还有第三种可能性，可实现的乌托邦，它比较知足，满足于“小的乌托邦”，概念上更准确地说：满足于一种理想，不该反对它言说。

在自然关系方面，可实现的乌托邦通过正义与慷慨这些德性来规定自己，建造家园，无法阻挡；不同的只能是其意义与目的。乌托邦的力量发展出一种技术—经济文明，将其雄心置于其中，即为各自的后代留下一个富足的自然——在提及的不仅是天然的自然意义上——就像这种文明所接受的自然一样。而如果它试图增多遗产，就会提高其乌托邦力量。

192 **自由共和国的一个共和国。** 在生态学情况下，重复着一项普通的任务。属于正义的纯粹概念的是，人们虽然应对他人表示承认这种正义，但并非始终自愿承认。因此，为了落实，需要受权的强制性权威。这种权威也是必要的，因为正义首先以原则的形式表现出来，人们还必须以确切的戒律和禁令、以法律及其实施规定来表述。此外，有争议时，必须对这些作出有约束力的解释。因此，需要的权威符合人所共知的三权分立；为了生态正义，需要立法、司法和行政权。

根据其对手的观点，马基雅弗利赞成一种强权政治，完全摆脱道德约束。围绕环境保护制定[一种强权政策]或许会更好些，只要政治在一个特定方面真的更马基雅弗利主义化，也就是，如果它听从马基雅弗利(《君主论》，第3章)确实支持的一项准则：当恶行明显显现出来时，才认识到它的人，就不是明智的国务活动家。开发有效的环境保护所需的工具，同样是当代政策最重要的任务之一。仍然麻烦的是，人们为局部利益如捕鱼权而全力斗争，而在与海洋污染的斗争中满足于永不拖延(ad calendas graecas)。

呼声在增多，它们出于生态原因怀疑民主政体解决问题的能力，人们说民主政体失灵，甚至于给“生态专制”送秋波。这些怀疑诚然并非深思熟虑，民主政体困境重重，远不能迅速而有效地排除难题，这是事实。例如，由于已提及的规则“没有院外集团就不会成功”，几乎没有哪个遵循马基雅弗利准则的人，在一个富有影响的利益集团为一个弊端而火烧眉毛之前，热心反对该弊端，而能受欢迎并再度当选；民主政体因此经常拥有足够多的明智政治家，但罕有明智的国务活动家。尽管如此，对民主政体的怀疑还是恰当的；因为所有的困境都不是专属于生态的。较之非民主的集体，如那些“现实社会主义”的集体，民主政体的生态平衡还是正面的。

193

专属于生态学的[困境]是，难题都突破了法律[执行其]任务所沿袭的组织形式，即单个国家[所管辖的范围]。不过，国家正如人们批评它的始终是“民族国家”，并无责任。难道仅仅因为一个国家并非从共同的语言、文化和法律传统中产生，就该因此而推行较好的生态政策？国家，正如人们继续指责的，坚持传统的主权要求，这也不是责任所在。一个简单的反问也削弱这种指责：为了有利于环境保护而当然放弃主权又是为了什么？就此而言，当今国家批评的两种批评模式忽略了现实的问题。事实上，有责任的是事情本身的一个本质特征：一种公共物品的存在，其公共性质超越了每个仍然巨大的单个国家，甚至任何国家集团的界限；环境在许多方面都具有全球性质。

只要环境是一种全球意义上的公共物品，它就根本不属于个别国家，这一事实具有广泛的影响力，国际政治在其面前宁愿视而不见。每个国家都可以嫉妒地坚持其主权，前提是，只涉及自己地下水的纯净，涉及自己空气的洁净，涉及精确预测到的在自己国境内的风险。不过，在越境破坏(包括越境风险)的情况下，它介入某事，根据法律观点，此事被视为不可侵犯，这是妄自侵犯邻国的领土。此外，它不经询问就行事，就与邻国的利益相悖，这是行使暴力。即使是在小范围内行动，也是越境破坏侵犯了相关国家的主权。这里的理由在于，要

求放弃主权为何没有触及实质。这种要求掩盖 [的问题是]，人们与一项权利保持距离，而实际上根本不具有此权利。受欢迎的并非放弃自己的主权，而是尊重他国的主权。

194 作为主题，环境保护早已被国际政治认可。尽管如此，仍缺少重大成功，人们可以用缺乏非法意识来解释；国家没有意识到，它们以越境破坏环境干涉外国的主权。但碍事的还有生态的悖论。出于恐惧，人们完全预防性地练习作案，也就是在所谓模拟的利己主义中练习，否则就会成为单纯的受害者：练习消极的浑水摸鱼，练习积极的浑水摸鱼，练习在集体不利时 [捞取] 局部利益。

只要缺乏既在全球通用又有效的契约，谁以不同的方式办事(这掩饰民族利己主义之说)，他的行业就做错了，他是个糟糕的政治家。谁在越境破坏环境时有雄心，要将其国家带人一个生态领头羊的角色，就只会将其引入一个比较不利的处境，承认困境说的是足够明确的语言。这种困境不受制于集体的民主形式。在国际环境保护的情况下，所引述的马基雅弗利的准则因而正好包含所谓的马基雅弗利的反面，这种准则只在个人的权能上取得，在也有结构问题之处，它就屈从于一种简单化的道德主义。有谁说民主失灵，就出于同样简单化的原因；并非一种国体失灵，毋宁说，无论何种国体都忽略了所承认的两难困境。政治家以及国家当然保持明智，统一两者：一种公共道德，在此期间赞成环境保护，还有本国的局部利益。只要他们(它们)支持更严格的措施，就作了有针对性的选择。他们(它们)只在严格有利于其国家之处严格，他们(它们)把其他领域慷慨地托付给他人。有谁曾注意在某些国家引起特别关注的主题范围，在某些严格措施后面却只会发现民族利己主义。

就进步思想而言，此处展现出第二种可能性。环境保护又提供一个根据，更多地发展在法律伦理学上反正是必需的东西：在国家之间的关系中，法律出现在忽而公开、忽而隐蔽的强权之处。也就是说，生态原因支持第二种乌托邦，在生态慷慨的乌托邦之后现在支持政治乌托

邦。但要寻求的绝非一个世界政府，而是一个国家共和国，根据依然有效的康德的考虑（《论永久和平》），表现为一个“自由结盟的民族共和国”，表现为一个自由共和国的共和国。其首要任务在于谴责战争，其次要任务在于唾弃采用其他手段延续战争，那种延续就叫做：越境的环境破坏。

第十二章

告别人类中心论的思想？

196 终于该提及生态基础的争论，其问题是，伦理学是否必须放弃单纯以人为中心的定位。遭受的危险不比一种范式变更、一种革命性变动更小，这种革命性变动还不只是针对科学，而且直接针对实践。另一方面，人们不能高估影响范围。因为生态的基本德性依然附着于人类中心论思想，并且仍然在本质上解决环境危机，只留下一些剩余问题。谁认为人类中心论思想对环境危机负有责任，就远远低估了其解决问题的能力。

谁认为理论辩论首先直接与实践相关，就败于第二种错误估计。谁只要求本体论优先地位，但不要求任何优先权，就代表了一种单纯理论性的人类中心论。即便其立场真的是错误的，尽管它只因在人身上发展的语言能力而容易想到，代替真正优先地位的也只有一种臆想的优先地位：人屈服于幻想。如果情况依旧如此，停留于人类中心论的骄横，更清楚地说停留于一种错误的自我形象，人损害的可就不是自然，而只是自己。也就是说，关键的[问题]并不是围绕人类中心论思想的一般争论，而是围绕人类中心论道德的特殊争论；只有这种道德才宣称人也有优先权。

第三种错误估计，也就是个人主义的削弱。假定，谁把生态的基础争论视为无法合理调和的，因为它针对最终的前提，就因此把一种生存上的前决定、某种程度上的决断主义的飞跃看成是必需的(迈尔-阿比希, 1984, 23)。每个人都不得不为自己碰到一种生存上的前决定；在

哲学的榜样上，在克尔恺郭尔那里，这是在审美的与伦理的生存之间或者也在伦理的与基督教的生存之间的选择。在人类中心论和生物中心论以及同情痛苦中心论的(pathozentrischen)道德之间的选择，却集中于一部分公共物品。人们可以只为自己选择植物性的营养，素食主义作为私事是可以想象的，而不是对动植物物种的保护或者禁止某些动物实验。生存的前决定的概念就掩饰了这个事实，即在生态基础争论中不仅涉及一种私人的生活设计，而且涉及一项有公共约束力的权利。如果合理的不可决断性依然存在，那基础争论就接受了一份危险的遗产：竞争性的世界观在集体中为权力而战。

以所表明的对理论与实践的人类中心论/生物中心论划分开始。二难困境、一种伦理学话语，首先寻求较准确的概念；其次，在可能之处，它与经验相结合；第三，只要需要道德原则，就引证基础性的、同时无争议的正义原则；第四，还有猜测，比起克尔郭恺尔的或者人类中心论或者生物中心论来，有更多概念上的可能性。

某些批评，以其简单的二难选择，染成道德上的黑或白，更多地表明自己是政治而非对话。目标明确地进行谴责，它把人类中心论道德本身与专横的人类中心论等量齐观，后者允许人无限地[进行]统治。在尼采和福科那里踏入过学校门槛的人，以启蒙者的姿态发掘思想史的根源。对历史极其苛求，某些批评诘问近代早期，诘问培根与笛卡儿并在犹太—基督教思想中发现所指控的道德起源；这种批评充当人类中心论道德的谱系学及考古学。第五，我们让这种谱系经受一次考验，因为它准备了实事辩论，它处于开端。

12.1 “你们要让地球臣服”

鉴于犹太—基督教的根源，“批判谱系学”强调基督教成分。阿梅里(Améry)(1972)说“基督教无神恩的后果”，德雷韦曼

(Drewermann)重复说“在基督教遗产中地球与人的毁灭”。连科学史家林恩·怀特(小)(Lynn White Jr.)(1967)也引证“基督教的公理”，不过并非完全一贯，因为他选择方济各作为样板与对型。然而，对基督教成分的强调是惊人的，因为证据主要出自基督徒称为《旧约》的经文。

人们对一条戒律、蛮荒之地(Dominium terrae)有反感，它还超出了引用颇多的笛卡儿的话。根据《方法谈》，人受聘为“精通自然力的大师”(参见8.2)，根据较早的《创世记》、所谓的牧师著作，成为自然本身的主人(《创世记》1:28; 参见1:26与29, 亦参见《诗篇》8:9)。众所周知，该戒律有两方面，膨胀的或者人口政策方面的要求在全球蔓延，真正的蛮荒之地要求全面利用所有不适合人类的自然。批评者在前者看见了一种帝国主义的、在后者看见了一种专横的人类中心论。

简化地归罪于人容易辩解。这根本无需博学的解经(适合许多人的有:韦斯特曼, 1974, 施特克, 1975; 较古老的文献有德利奇 Delitzsch, 1852, 以后有拉德, 1976)。简单但并非片面地阅读就遇上这些文本:它们免责并且给予创世神学以生态转折的权利(如莫尔特曼, 1985, 林克, 1991)。

较古老的、雅威(jahwistische)的《创世记》(《创世记》2:4b—25)把人的利用权与动植物保护和照料联系起来(《创世记》2:15)。此外，“批判谱系学”认为人类的特权所在，也将会以值得关注的方式赋予动物以扩张的权利(《创世记》8:17)。《创世记》甚至把整个动物界、或许甚至植物界一同纳入上帝与挪亚(Noe)及其后裔订立的盟约(《创世记》9:9及下页; 参见8:21及下页, 还有9:11及下页)。此
199 处人与动物在权利上被视为平等的，人类中心论思想被摒弃，取而代之的是生物中心论的思想。人的统治要求，其他经文也表示反对：在《约伯记》中，第38和39章，在《雅歌》尤其是《诗篇》第104篇，在《箴言》12:10，在《传道书》(3:19)中，我们读到对人类中心论的直接异议：“人对动物的优先地位并不存在”。

中立地仔细看经文就会发现支持“批判谱系学”与创世神学的新近生态转折的证据，因此会发现一种无干系，导致提出甄别的建议；人们应集中于“有利于生态学的”经文，把“不利于生态学的”放回《圣经》这个大箱子里（参见克尔，1987）。但该建议不仅把《圣经》推到百货商店的附近，这家商店在豁达的界限内迎合任何时代精神。拘泥于对“人类中心论”这一措辞的单纯的负面估计，该建议忽略了也有正面评价的可能性；它也不怎么考虑选择可能性，即经文虽然设定了不同的重点，但总体上还彼此相容。

众所周知，《约伯记》涉及神义论(Theodizee)。如果上帝在指明其超凡的威力和智慧的情况下驳回约伯“渴望给我万能的回答”(V, 31, 35)(第38—39章)，其中却也有一种“生态学信息”，同时有一种对人类中心论的细化评判。首先强调了人类中心论，因为只有面对人，上帝才开始答复。其次，人类中心论被相对化。不过，并非有利于一种生物中心论思想，而是有利于一种以神为中心的思想；经文使人想起一种无能为力的深渊，把他与上帝隔开。同时，经文责成人类中心论持生态镇静的态度；因蛮荒之地而可能发生渎神的危险，它用一种绝对的否决来对抗，用清楚的醒悟来对抗万能的幻想：过多的东西超出了知识，更超出了人的能力。

《传道书》的段落读起来相似。粗略看来，它告别人类中心论道德，有利于生物中心论道德。因为，并非要绝对同等对待人与动物。再度针对自大的危险，经文使人想起与动物仅有的一种共性：他“用泥土做成又回归泥土”(3, 20)。否则，人就因此占据一种特殊地位，因为只有他遭受警告过的危险；他拥有即使根据生物中心论的尺度、根据生物进化的标准也可能被视为等级较高之物：一种选择更丰富、但受威胁也更大的生存。

最后，《诗篇》104设想地球是座有许多住房的屋子，这些住房部分服务于人，部分服务于种类不同的动物。就是强调人与动物的那种共栖与平等，这也从其他文化区为人所知；例如人们在西非讲：“起初

人与动物生活在同一座屋里，大家有同一个父亲。”（马歇尔，1985，65）但即使在如此亲近自然的《诗篇》里，却听得出给平等设定界限的东西，即蛮荒之地；根据14—15篇，人虽然使自然可用，但不是自然都可被人所用。另一方面，所提及的动物，如蹄兔，对人毫无益处，也就是自然包含独立于人的价值因素。

领地(Dominium)本身目前是在有利于生态学的文本中，这一事实在对“批判的谱系学”的解释后面打上了问号：谁让地球臣服，谁就应像暴君一样统治它？给人“放到脚前的东西”（《诗篇》，8：7），就确实失去任何权利了吗？人们长久以来就知道，相应的措辞源自旧东方的统治术语，而提高社会地位与一项道德任务相联系。作为神性的肖像和上帝在地球上的代牧者（参见《诗篇》72：1—7），东方统治者既要负责权利与公正，也要负责照顾穷人与弱者。对我们而言，有失体统的统治术语也就不能把我们引入歧途，统治权利与统治义务不可分离地相连。同时，多余的是新近要求的甄别有利于生态学与不利于生态学的文本，因为我们发现有高度的连贯性。不仅是雅威的，连牧师著作的《创世记》也表述一项使命，它断然排除专横的人类中心论。管理领地把人解释成创世的受命者，只有当他让其“臣仆”，不适合人类的自然遭受不公，他才履行其统治者的职务。此处，人有义务慷慨大度，照顾穷人与弱者。

根据较新的研究，对最古老的安息日戒律、禁止耕田、收获（《出埃及记》，34：21）、生火（《出埃及记》，35：3）而言，其实重要的并非停止劳作，而是暂时保护自然环境（施特克，1975，第189页；格泽，1977，第79页）；每七年举行的安息年或者五十年节（禧年）情况也一样。根据创世神学的解释，这样就有些时间恢复自然的完整；更清醒地用幸福论来说，人们当时已经感觉到需要抵制过分利用自然的趋势。第二种生态德性以此方式出现在眼前，在镇静之后还有审慎。因为审慎有益于后裔，同时显露出第三种德性：生态正义。人不仅应周到地顾及不适合人类的自然，而且对后代也要同样如此。

作为中期成果，我们确定：一方面，一种有利于生态学的解经发现的证据几乎“很充足”；另一方面，为了解释这种结果，不需要一种一神论宗教的或者一种高度反思的神学的宗教地位。此处完全是反神话化(Entmythologisierung)的场合。反神话化呼吁摆脱神学背景，只作幸福论的考虑：作为游牧文化，后来作为农耕文化，如果以色列真的宣判了自己的朴素道路的没落，就简直是愚蠢，对其生活的基础、当时还可以每日供个人经历的自然没作谨慎对待。简而言之，自然保护总是处在受到启蒙的自利中。此时，自然保护本质上遵循两种生态德性，镇静与审慎。而第三种德性，正义，自然保护对它开放，自然保护顾及后裔的利益，这种顾及完全可能受制于自我利益。有谁想为其老年保持生活机遇，就会在当时的社会和经济史框架条件下尤其重视后裔的生活机遇。 202

对“批判的谱系学”还提出一项原则性异议。人们能否就“帝国主义的”人类中心论确实在一项特殊传统中寻求根源？就创世使命中两个因素的任何一个而言，没有一种特殊文化可以要求作者身份。有谁不满足于文本，而注重现实，就会发现膨胀的一面由整个人类在践行。智人蔓延到了最贫瘠的地区；而那里恰恰生活着并非我们文化下的民族，而是爱斯基摩人、萨阿米人(拉普人)，或者火地岛的印第安人。无论此处还是彼处，人们都遵循同一原则，创世使命的第二个方面；为了生活，为了美好的生活，人们既利用植物界也利用动物界。即使以文化审慎来实施对领地的管理，核心仍是处理一个原则性的、人类学的主题。这个主题能从道德上怀疑思考的地方不多，不太是一种定向于未来的命令，而更多的是对现实的直陈描述；创世使命首先包含的是一种存在，而不是应该。

但在《旧约》那里，在神学方面的本质性的东西，除了优先的神学中心论，从根本上就是人类中心论的。优先地位始于创世：只有人被视为上帝的肖像。他在原罪的情况下延续自己，尽管只有人反抗上帝，动物也一同被罚。当然，《创世记》理所当然地作人类中心论的

思考，它对连动物也艰难的生存的同罚根本未提及。动物同样被一起卷入大洪水的惩罚，甚至被当作惩罚本身的强调部分（《创世记》，6：7）。而最终一些动物得救，并非因其本身的缘故，而是因为诺亚的缘故。《旧约》的生物中心论思考多么少，与旧东方文化的比较也表现出来。与旧东方的文化不同，对创世的赞美更贫乏，如《诗篇》104的一个例外被视为对法老埃赫那通伟大的太阳颂歌的改写。

203 《新约》延续了人类中心论思想，无论作为消息的接受者还是作为对象，受重视的始终是人。在一次神奇的治疗中，这种优先地位以一种简直有失体统的方式得到加强；对众多魔鬼，耶稣允许它们进入猪群；因此惟一的一个人得到了救治，两千头动物毁灭了。

借助这一提示我们可以推断：对自然的任意统治，无论《旧约》还是《新约》都是未采用，但也很少能要求告别人类中心论道德。合法的自然关系范围从一种朴素的对优先地位的要求，从一种“无辜的人类中心论”，经过鉴于上帝更大的威力而要求自足——我们叫：生态镇静。并经过爱惜自然，也就是生态审慎和生态正义，直到开始承认不适合人类的自然的特有权利，因为“公正者知道，其牲口急需什么，但渎神者的性情是残忍的”（《箴言》，12：10）。

尽管如此，谁在《圣经》中寻找“充分开发自然”的前提，就会悖论式地在真正的宗教成分中发现它们。通过一个不容忍身边有任何诸神的上帝，通过一个一神论的上帝，自然被去神圣化。约纳斯（1979，57页以下）所提出的问题是，一门“不再造神圣范畴”的生态伦理学是否也行；他当然怀疑可再造性，因为所需的宗教“不存在”。确实，必须更激进地开始怀疑。在自然方面，神圣的范畴绝非“通过科学启蒙而最彻底地摧毁”（同上）。破坏性的是宗教本身，详细说来是那种绝非科学的、而是宗教性的启蒙。这种宗教的启蒙战胜了自然宗教并导致一神论。其中蕴含的神学创新，“一神论革命”具有后果负担，而对宗教时代具有渴望癖的眼光就忽略了这种负担。

得到传播的是这个说法，即近代之始，对自然的主观理解才失去任

何自然科学的意义；被视为证据的是伽利略、笛卡儿和牛顿的机械主义自然观。其实，主观的自然观已经因一神论而彻底丢失了。不妥协的嫉妒，除了对一个神外，禁止任何崇拜，给所有守护神带来了死亡，这些守护神存活于树上、泉中或者石中，使它们免遭人下手。自克服泛灵论禁忌以来，并非自近代启蒙以来，在自然中没有一处对人来说会是原则上禁止的。 204

因为自然的去神圣化也意味着一种解放的动力，后来撰写的、牧师著作的《创世记》绝不包含过高的人类中心论，从哲学上来看，毋宁说包含一种洞见。根据《诗篇》104，似乎存在一个生活空间，就其本来状况看只对某些动物开放，而对人是封锁的。确实，蹄兔只有一个神恩日期；对人而言其生活空间只是暂时被封锁的；原则上，全体受造物对人开放。通过这种开放，通过摆脱泛灵论禁忌，一种新的威力落到人身上。我们看见，在蛮荒之地中已经显露出新的威力并非单独存在，而是与一处新的道德责任相连。在生态前景上，还不怎么可疑，如果人们为了阻止“偶像崇拜”而伐倒一棵圣树；如果人们砍伐泛灵论的“自然保护”，而不用一种后泛灵论的保护来代替它，才确实可疑。也就是说，近代之前的、一神论的启蒙与近代形式的境况无异：对自然有破坏性的并非启蒙本身，而是这样一种启蒙摆脱对后果负担的责任。

我们早就知道，有的文化对自然保持一种相对静态的关系。因为生态危险小得多，人们愿意把这些文化称作生态榜样。动态关系，犹太和基督教因素无疑对此负连带责任，但这种关系并非本身可鄙，不过，它要求更高程度的道德成效。西方人选择了生态上有风险、同时道德上高要求的文明。

12.2 人道化的与人性的类中心论

为了减轻重负，“批判的谱系学”可能说，对它而言不怎么涉及 205

《圣经》解释，而更多地涉及效果史。在《圣经》之外，尤其在《圣经》之后的思想中，看起来有本质上的不同吗？我们限于大知识分子、哲学家。努力追忆他们文本的人，有个保留条件：在有益的期限内，至少回忆起柏拉图和亚里士多德的作品，此外还有奥古斯丁和托马斯·阿奎那的作品；也阅读安瑟伦与奥卡姆并且不遗忘库萨尼古拉在培根、笛卡儿和霍布斯处逗留并在帕斯卡和斯宾诺莎处逗留，阅读洛克、孟德斯鸠和休谟，当然也阅读康德和德国唯心主义，还有边沁、穆勒、叔本华和尼采，仍然详细研究哲学史的人，很难发现拥护专横的人类中心论的那些段落。

斯宾诺莎肯定地说：“就动物而言，不禁止询问我们的利益和随意使用动物”（*ad libitum uti*：《伦理学》，第四部分，原理 37，注 1）。斯宾诺莎在此并不反对此观点，即人不得宰杀动物；有谁为出于吃肉目的而饲养动物的权利辩护，离专横的人类中心论还远着呢。特别是，人们虽然发现一些有失体统的段落（例如托马斯·阿奎那，《反异教大全》（*Summa contra gentiles*），第 3 部，第 112—113 章），但人们未发现辩解，未发现既明确又用论据阐明的对专横的人类中心论的合法化。取而代之的是，人们发现有许多不同方式表达的“小心地对待自然”的要求。有一个时代，根据占优势的观点，说它对专横的态度负有高度的责任，且证据确凿，这就是启蒙时代。普芬道夫和马克思是我们已经提到过的；就法国而言，我们还能够指出蒙田，就英国而言，我们指出休谟。

或许这种选择过于片面了？如今，笛卡儿被视为倾向于专横的人类中心论的“教父”。据说在将擢升为笛卡儿主义教科书的著作中，也就是在知名的段落《哲学原理》中（第 3 部分，3），笛卡儿彻底反驳了“上帝为我们创造了一切的这种虔诚观点”。他认为可拥护的只是那种谦虚得多的观念，即“我们不能从中获得某些效用的一切均不是被造的”。而那位思想家，人们把一种甚至激进的人类中心论归罪于他（如里肯，1987，第 3 页），但他毕竟为一种人类中心论奠定了哲学基

础，[这就是]伊曼奴尔·康德，他认为管理领地只是利用所有权(下级所有权 *dominium utile*)，只是简单的受益，[这是]可以允许的，而这种受益并非出于自身的权威。因为被视为真正的主人，被视为“最高所有者”和“上级所有人”(dominus directus)的是“造物主”(《单纯理性界限内的宗教》，2. Stück, 2. Abschnitt. VI, 78)。康德的“最高所有者一下属所有者”的对立使人想起东方把国王当作神的代牧者的观念。因为康德几乎不了解此观念就证实，即使没有《圣经》解释之博学的读本，在蛮荒之地中，也看不见充分开发自然的通行证。

我们确定，专横的自然关系用得过多，这种关系在哲学上无根据。存在一种道德的无限全权，它从未授予过，这又是一种傲慢(Hybris)。但高估的并非能力，而是允许；在万能幻想之后，人现在屈服于对无所不许的幻想。

真正得到拥护的立场可以叫做“人道化的人类中心论”，自然力得到研究和利用只是为了同人的安康。如今，有人在此方面对非人的自然进行“抨击”，但在详尽的论证中，根本不赞同，不接受在《创世记》中毕竟发生过的事，连带惩罚无辜者作为不可避免的副作用。诸如培根和笛卡儿这样的哲学家，人们充其量只能责备他们有盲点，对与不适合人类的自然有冲突的可能性，他们几乎没有给予注意。

“盲点”在哲学上却并非非常规。顾及动物的忍耐力，这一要求虽然为人所知，但因为它违反占统治地位的趋势，人们就把相应的思想家方济各、阿图尔·叔本华和阿尔伯特·施韦泽尔评价为离经叛道。不过，支持人道地对待动物的有许多此类哲学家，使得如今人们认为非正统的思想，其实是正统的。在哲学家中占上风的人类中心论不仅严格拒绝专横的变种，它也超越为了同人的安康而利用自然，达到一种人道的人类中心论的等级。

少数例证可能足够了，普鲁塔克就反对“为了纯粹的口福而无情杀戮动物”(据迪劳尔，1976，第287页)；而据新柏拉图主义者波菲利(Porphyrios)的说法，有谁将其善意的举止也扩展到动物身上，就最接

近神圣。根据休谟的说法，虽然正义的律令并不要求，但人性的律令可能要求用同情和善良来对待动物（《道德原理研究》（*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, sect. III, part I, 152）。蒙田显然走得更远，因为他使用与休谟相同的概念类别，他可能是休谟的榜样。根据《论暴行》（*Essay de la cruauté*），人性的一种普遍义务涉及树木和植物；应给人以公正，但应给予其他造物以怜悯和善意。后一篇随笔抨击“人对动物的黑暗”（《随笔集》埃塞斯，第2卷，第2章）。

12.3 道德庄园

生物中心论的批评并未表现出矜持之态，它指责人类中心论在自然内的合法性变得像种族主义在人中间一样，有表明自己不合格的东西，物种歧视（*speciesism*）、智人这个物种的主人道德。

有时尖锐的论战只是一块遮羞布，后面隐藏着举证困难。不过，上述指责使用的一个法律道德证据超越了这种嫌疑。除了民主的基本原则外，任何方式的特权都是非法的。处于中心地位的一个物种，寻求的是不亲近于它的东西：自然内部的一种特权，它代表一种物种的或种属的利己主义。但只有在一个不再合乎道德的前提、事实陈述之下，即确实存在一种特权，道德论据才无懈可击。

208 谁审核这个前提，谁就反对一种自负的道德主义，它知道不依赖于经验更佳。但我们先决定另一道德方面，人们越苛求地界定它，则人们就越可能永远争执。所以，可取的是一项基本的而同时又无争议的正义原则。中立性原则；我们采取无成见的观察者的立场，承认不同物种最初是平等的。

观察者确定（并纠正塞雷斯：1990，64页以下的观点），在自然的巨大图表上，各物种都是原初意义上的寄生物，也就是同吃者，而它们都寻求尽可能大的份额。我们从社会生物学了解利己基因的原理（道金

斯, 1976, 维克勒/赛布特, 1977), 它强化的是, 通过简单观察就能映入眼帘的任何物种, 都处于中心并寻求特权。

谁使人放弃特权, 谁就有义务使他在自然内通向民主化, 就不得不承认他真正想摒弃的东西至少是一种物种的利己主义。然而, 自然中通行的形式同样允许其他物种无约束地发展其利己主义。在自然中, 有一种带有共存能力的利己主义, 它补充了进化能力。凭借简单的物种利己主义, 凭借仿佛无罪自我特权, 人还不会无理要求一项特权, 但凭借扼杀共存能力的那种膨胀的人类中心论才会如此放肆。

然而, 中立的观察者审核我们这个物种是否发明了膨胀。日常经验已经告诉了我们相反的事实: 任何未毒化的砂砾坑, 都会迅速有动植物生存。而这普遍适用, 表述得明确些, 自然中通行的物种利己主义染有帝国主义的也染有专横的色彩。蛮荒之地, 《创世记》(8: 17) 也归不适合人类的自然所有, 在生物学上看来, 这是事实。较新的研究、社会生物学为此说明了至少三项充足的理由。为保持《创世记》的言说形式, 人们可以把它们表述为戒律, 不过它们并非真的在道德上可鄙的不履行的命令, 毋宁说是智慧的戒律, 受幸而生存的逻辑支配: 围绕稀缺资源的竞争。 209

主权的一面——“一切动物……都可以在地球上戏耍”——符合首项实用命令: 为了维持生命过程, 人们不得不取走自然的资源, 此外还有利于自己的需求而改变它。在物种专属的变异中, 人们让地球臣服。鉴于资源稀缺, 顶住竞争而更好地获得成功的是这样的物种, 它借助样例数量的增长而对其他物种施加压力。此事态导致第二项实用命令, 符合膨胀的戒律(“你们要增加并充满地球”)。对在人的领域中迫切需要的一项实践, 对一种零增长, 幸而生存的逻辑提出异议。取而代之的是, 生物学表明(马尔克, 1986, 124), 在“任何有机物种中……从藻类直到蚜虫, 从田鼠直到人, 群体胚胎”都存在于其中, 自然流行的人口政策是帝国主义的。第三, 竞争压力不允许背离(受到启蒙的)自利而真正顾及其他物种的利益。

这三项命令，受益的或者建造家园的戒律、人口增长的戒律和严格的自利的戒律，绝非具有奢侈兴趣的烙印，而是具有对活下去的生存兴趣的烙印。在第二和第三项命令上，简单与膨胀的自利的区分将失效。单纯的自利没有其内在的界限；自然流行的并非有限的、而是无限的利己主义，它与膨胀、甚至专横的趋势相连。

生态伦理学面临一系列威胁，其中两种我们已经在自然功能的现象学中说明过。一方面，人们愿意画出自然过于宁静安逸、只有建设性的图景；另一方面，在人类建造家园上，人们只强调破坏，而无视它也丰富了自然文化。另外，我们现在看到了第三种危险：被视为人类傲慢的是自然流行的东西，一种膨胀的利己主义与物种竞争。忽略它们的人，就在神学意义上耽于幻想，他移入此岸的是先知以赛亚(Jesaia) (11, 6—8) 只为彼岸才预告的东西：“在羔羊那里，狼将成为客人……狮子像牛一样吃秸秆，婴儿在蝰蛇洞玩耍。”

如果膨胀的物种利己主义占上风，问题就是，自然如何完成我们所惊叹于它的结果、共存、甚至进化的高度能力。从属于主导观点的两个因素都 [对此] 负责，其一：人们做不到；其二：人们不愿意；前者缺乏力量，后者缺乏兴趣。

因为一种特殊的缺陷而缺乏力量，任何一种对生活必需的资源对任何物种都只能有限地支配。简单的例子：一种灭绝其捕获物的猛兽，自己就一同灭绝了。因为常常协作比用牙齿和利爪无情争斗更有利，所以兴趣再度失去。正如在人的领域，在非人的领域，协作能力也带来进化的益处。第三个也是最重要的因素在于第二种能力缺陷；任何物种的膨胀趋势都会遇上许多其他物种的相同趋势。取代内部的、不可靠的限制的是，在自然中占优势的外部高度可靠的社会限制：通过竞争来限制。

把自然作为样板的人类，遵循的是幸存的逻辑，如果早表现为食肉动物，就恰恰不能灭绝其捕获物，即自然资源。尽管如此，正如生态危机所表明的，人类的尝试日益成功，使生物学的自我界定成问题。

眼看着自己的幸存受到危害的，愿意自称是直立人(homo erectus)，但肯定不是智人。作为榜样的自然却还教人第二件事，人们到处寻找值得协作的，但在自我利益和自然保护发生冲突之处，自然流行的解决方案以无情的明晰性叫做：强者的权利。

为人所知的是，在历史进程中，强势在增长，而在近代，它出于两个原因甚至迅猛地增长。多亏了科学创造的技术，人在力量上才变得有优势，[但]由于恶习而变形为利益，他便充分利用其优势。由此，一种自然趋势、专横的自我利益才变成现实的危险。一种几乎无限的 211
意愿与同样无限的能力相连，形成了一种生活方式，强者在各个方面充分表演着自然流行的权利。

要求放弃这种权利的人，就把一种占优势的本体论地位归于人。想要严肃地告别人类中心论思想，就必须首先想到告别究竟会有何代价，就必须衡量这种思想不仅事实上影响有多远，而且它本身也始终处在对它的批评中。一种伦理学之所以自认为激进，因为它克服迄今为止主导的人类中心论，在此证明是不连贯的。如果一个物种变得如此强大，甚至所有其他物种整体都不再能制衡它，如果自然流行的外部的限制取消，就只剩下内部的限制。代替外部控制的是自我控制，代替外来竞争的是自身的道德。

并非人将自己置于中心地位才算优秀，而是人能够限制、甚至放弃自然流行的将自己置于中心位置(Sich-in-den Mittelpunkt-Stellen)。没有这种能力，人仍可占据较高的地位，而没有这种道德能力，就无生态伦理学法设想。只有一个物种，在自保时证明自己比所有其他物种强得多，它才使这种伦理学成为必需的；只有一个物种，在克服了自保原则后[感觉]更好，而且从根本上更好，才使这种伦理学成为可能。

生物中心论的批评提出一种要求，要理解并且同样只能遵循，不是单纯的生物处在中心，这种批评当然就是否定其自己。只要有疾病，它就只能通过自己治愈；现在取代对抗疗法的是顺势疗法。在顺势疗法中通行的、单纯的小剂量当然不够；对人类中心论之批评的批评的确

212 不愿意低估危机现象。此外，疾病与疗法虽然有相同的根源、语言和理性能力，但它们并不在同一方面受欢迎。人们并不通过更多的利益来限制对利益的贪得无厌，不通过技术来限制技术的威力。预示救助的只有对抗性顺热疗法，改变的动力来自外部。

附带应承认，克服利己主义的行为在动物王国也多次得到证明。它始于孵化和抚育行为，经过海豚给异种的帮助，直到相同的海豚对人采取的“惩罚”，[因为]这些人只假装需要救助，也就是欺骗性地诈取帮助。属于道德的却不止是利他主义，也需要选择能力，即人们在给定的情况下是利他还是宁愿利己地行事。对孵化和抚育行为，附加条件显然不适用，在海豚身上，至少看来不适用。因此，人们不说合乎道德的行为，而更准确地说类似道德的行为。

谁有道德的能力，就可以按自然的预定值置身于一种关系中。预定值绝不会消失，但保持一种新的质量。一方面，人在相应之处受制于围绕幸存的斗争，他在“赤裸裸的竞争中”抗拒的不仅是天花病原体；另一方面，由于他的智慧，他仍优于其他生物；而且，他不仅对天花病原体长期证明自己是胜利者。对此优势，人可以采取一种新态度。如果我们称优势为“统治”，则他绝不放弃它，自然的、有专横趋势的统治却转型成由更强大者已经一再要求、不仅在古老的东方所要求的：蛮荒之地转变成 *dominium morale*(道德庄园)。

213 在生态学辩论中，如今其他的关键词在主导。即使获得承认的专业代表也宁愿说与自然媾和(迈尔-阿比希, 1979)或者说自然契约(“*contract naturel*”: 塞雷斯, 1990)。但和平是在相对相同者中的一种关系，在这里，决定性的方面不适合于人与自然的关系。只要它们相互威胁，而在其他关系上缺乏解决“和平”问题的使命，自然遵循的是不容变更的规律。它既不能提供和平，也不能接受和平提议，它也无法遵守和平约定。决不能把自然规定为有攻击性或者甚至好斗、“好战”。毋宁说，它缺乏和平概念所假定的最低道德的能力、互惠的道德能力。人们不能单独缔结和平，需要他者的赞同。在自然方

面，人们却必须“永远等待”赞同；自然不会自行放弃其破坏力，即使置于压力之下，它也不会声明愿意媾和，因此称它为恶毒或者不明智是错误的。其实，它缺乏“本体论”前提条件、行动能力。“和平”这个概念听起来很美，把它用于自然关系的人，却忽略了原则上的不对称，他成为范畴错误的牺牲品。

12.4 功利主义取代康德？

生态伦理学提供了契机，重拾人们认为已经解决了的基础争论。如果先前在英语伦理学中功利主义占主导，则自罗尔斯(Rawls)的批评(1972)起，参照的经典作家就不再是边沁(Benthams)，而与在德语区一样是康德。因为此公把世界分为较高级和较低级的生物，在前者处言说人，在后者处言说物，只认定人是人，他支持人类中心论的道德，而且毫不妥协。而功利主义从一开始就避免人类中心论的道德；自边沁的名言(1789, Kap. XVII, IV, Anm.)“问题不是‘它们能推理吗？’也不是‘它们能说话吗？’而是‘它们会感受到痛苦吗？’”(the question is not, can they reason? Nor, can they talk? But can they suffer?)以来，他注重人和许多动物分享的特性，注重忍受能力；他代表所谓的病理中心的道德，为此他可以引证一个极好的论据。谁与边沁一样(1789, Kap. I, I)相信，自然把人类置于痛苦和喜悦这两个专制主宰的统治之下，就没有理由与享乐主义不同地对待屈从于同样的“享乐主义统治”的动物。

法律伦理学的一个公认概念说“超越能力之外无义务”(ultra posse nemo obligatur)。如果人只按享乐主义行事，他根本无法做到他应该做的：如果要求体谅自己的牺牲，于是也能顾及他人的忍受能力。因为在对立立场上看起来不同，功利主义的首面(prima facie)优势就倒转 214 为一种不足。

康德著作中有生态伦理学的段落，我们可在《判断力批判》的生物学部分找到“目的论判断力的批判”。康德在此虽然为自然发展出一种级别顺序，把人安置在其顶端，让他坐上自然主人的宝座，受到朝拜，甚至宣布道德的统治权利。但人并非就是自然的终极目的和其“所称的主人”，如康德所言(83)。不仅是事实上，毋宁说成为合法的主人，他不作为拥有者(Despotes)，根本不是作为 Technites(专门名称)，而只“作为道德性的主体”(84)。

批评者忽略了这点：在欧洲启蒙运动的顶点、同时在人类中心论思想的顶点，就在康德处，表现出人所享有的特权，它并非作为一种特别的权力，毋宁是作为一项特殊的义务。能力与任务，只授予统治自然的权利，道德性使人经受苛求，要把自然流行的道德、得到启蒙的自利当作终极的决定理据而放弃，于是也顾及到他人的利益，即使由此对他产生不了益处，这种苛求可以加剧。它开始于只对我自己才有的利益的相对化，经过对群体利益的相对化，最终达到甚至对种属利益的相对化。对抗顺势疗法也就证实了康德的倾向：人类中心论只能借助人人类中心论来克服；优先权只有动物才有，如果它能证明自己具有道德的资格。

正如在别处，也应为生态伦理学而放弃这种观点，康德的与功利主义的伦理学各自表现了简单的二难选择。其实有共同的因素，其他因素也相互补充，只在第三领域有竞争。两种态度的共性是道德戒律，要促进他人的安康。有争议的只是这个问题，谁是该戒律的合法受益者。在此方面，康德完全可以接受功利主义的劝导：即使异类，至少即使是动物也值得顾及。这样，康德在此相关的准则——促进他者的幸福——原则上对此开放，使得相应的纠正不涉及其伦理学的核心，而只包括外围因素。因此，无论一种动物伦理学可以从功利主义学到什么，我们将在下一章中看到：在狭隘的界限内，它也很少能提供契机，在真正的基础辩论中有利于功利主义去告别康德伦理学。

有利于康德的还有，他发现了那种主体性原则，这种主体性只能承

认“他者幸福”的原则，意志的自律，而经典的功利主义因其享乐主义的心理学在此就不只是有一些外围的困境。此外，康德作出的一种区分，功利主义是缺乏的，即法律义务与道德义务的区分，以此为基础所作出的洞见，促进他者幸福的戒律可以更多地作为道德义务而非法律义务得到合法化。

在生态伦理学中重现的功利主义和康德之间的基础争执提供了机会，使人注意一个论证错误。动物缺乏主体能力并不导致缺乏接受能力，谁依然得出这个结论，就犯了**主体—接受者错误**（Subjekt-Adressatenfehler）。常常只是悄悄地得到结论，有时是明确的。伊壁鸠鲁（Epikur, 1926, 102/1949, 64）认为，生物不能缔结互不损害的契约，人们对它们既不能公正也不能不公。但新生儿和儿童也属于“无契约能力”，如果伊壁鸠鲁有理，则人们也不能使儿童遭受不公。正确的是，在交互关系问题上，正义受欢迎，不正确的是，交互关系以交往能力为前提，后者在于〔处理〕法律事务的能力。

所举的错误，具有康德地位的哲学家也犯。在《实用人类学》中，该缺陷特别显眼。尽管康德详细“为感性辩解”并就三项指控为其申辩，当然只在《论认识力》一篇中，也就是为了理论目的，而非为了实践目的和道德目的。尽管现在对实践至关重要，他还补充论述了“感性快乐”，〔但〕他没有脱离人类学中抢眼的主题，而转到相邻对象上，以便至少附带地评说人和动物共同的忍受能力。相反，他在最初的段落中就立即谈到“无理性的动物”并补充我们从托马斯·阿奎因和斯宾诺莎处了解的东西，即人们能够“任意支配和统治”动物（VII, 127）。这样，康德虽然并不代表“专横的人类中心论”，相反，他明确主张动物保护，但他是在“论道德反省概念的双关意义”标题下处理的。因为动物“无理性”，作为道德约束的直接受益者而被淘汰，动物保护就属于人对自己的义务。这里康德有些过于匆忙地遵循法律思想，这种思想自罗马法起就把一切无人格的东西宣布为事物。

12.5 一段后话

《圣经》说，“从果实上，你们将认出它们”。尽管传统道德因其果实、尤其是当今的环境状况而足够明显地暴露出不足，为何我们关于生态伦理学的思考不赞同对一种新道德的呼唤？哲学摆脱其职责，批判性反省和启蒙，不为此而能寻求免责吗？

第一个动机涉及传承的关系并把历史的准确性与正义利益联系起来。我们对自己所期待的，即人们了解我们确实说了什么，我们多亏了那些思想家，有人要他们对当今的危机现象负责，培根、笛卡儿、康德，除此之外还有传统都是。

第二个动机：一种消除了怀抱许多期待的伦理学，据说急需一种新的道德，它不仅提出了较详细的论断，也给一场过于慷慨激昂的、过分道德化的辩论带来了应有的清醒，正好以此为启蒙作了贡献。变换一下第十一条费尔巴哈纲领，迄今为止，生态伦理学寻找新的道德；不过，这取决于以一种众所周知的道德手段来评判新的事态。

217 从头两个动机中得出第三个也是最重要的动机：谁为克服生态危机而要求一种新的道德，就算他有理，人们也会以此指示给自己免责，即人们不了解这种道德或者其原则不令人信服。谁之所以认为自己激进，就因为他彻底拥护新的原则，提出的就不只是一种肤浅的诊断。首先似乎是增加负担，其次就带来免责。与此相反地不仅有危险，而且有原则，借助它们可以克服危险，诚如所知，人们对于危险如此迟缓、而且充其量半心半意地作出反应，为此却很少有人道歉。

第十三章

对动物的公正

人也应该完成他力所能及的事并能顾及异类本身的利益吗？我们 218
探讨较简单的情况、动物的情况。它们的确应在法律上得到保护，这是我们可以略过的，因为几千年来就从事这种保护，它以多种多样的方式服务于人的利益。新近应考虑的是，在这种人类中心论的保护之外，我们是否有义务为了动物本身的缘故而保护它们，也就是有责任给予动物一种法律上的自我价值。

对记忆力差的哲学家而言，较新的动物伦理学始于辛格(Singer, 1975)。较老的有戈德洛维奇等人(1971)的思考，当然，还有阿尔贝特·施韦策的思考(1972，拟稿于1914—1917年间)；还应想起布雷根策(Bregenzer, 1894)，先前有阿蒙(Ammon, 1843)，甚至克尼格(Knigge, 1788，第2部分，第12章)；而“动物的权利”这一术语，我们甚至已经在莎尔特(Salt, 1892)处就读到了标题。我们同样不会忘记上一章中举例的经典明证。因为自文明早期起，动物就陪伴人，长久以来就有动人的传说，就不足为奇了。(文献参见克拉克, 1977, 托伊奇, 1983, 还有 U·沃尔夫, 1990 与 J·C·沃尔夫, 1992)。

13.1 物或人

欧洲法律把动物当作物(res)对待，对动物保护是件烦心事，它确

实担心，动物会被降为单纯的耐用品和消费品。但这种处理并非完全不恰当，因为在动物身上应允许在人身上原则上禁止之事：购买、出售或者凭报酬出借它们，此外，遗留和赠送它们。在民法中是恰当的，在刑法中也必须至少部分是合理的；动物有充足的理由是侵犯财产行为的对象。因此，不可能涉及干脆颠覆迄今为止的传统，现在动物被阐明为单纯的人而非单纯的物。只有消除了这种片面性，不把动物只像一个本身不受法律保护的客体那样来对待，才是有意义的。

只有人类中心论的动物保护引用一个一分为二的证据：引证自我价值的标准、人的身份；引证命题，即动物不符合此标准。这种二难选择，可想而知是简单的，只能使用两种策略，或者它宣布非人者也有自我价值，或者它把动物也看作人。

众所周知，法律原初相当具有约束性，只有在相应的解放进程中，妇女、儿童和奴隶才获得那些人权，起初这些权利只归同时是户主的自由公民所有。人们可以自问，解放进程是否不够深入，连动物也不得不被宣布为一个人、至少是一个与人类似的生物(参见斯通，1987，第25页以下)。

与此相反，人们不得不禁止所列举的民法选择权，而且还有人的概念。人格存在(Personsein)虽然并非自然属性，人们如一种客体的颜色或者一个形状一样能够轻易作出证实或者证伪。尽管此概念留下某种余地，但它的应用却不只是要取决于解释者的大度。成问题的主体也必须像一个人那样行事并且能够像一个人那样得到对待；在前者处，涉及主体自身的特性，尤其涉及责任能力，在后者处，涉及建立的关系，尤其涉及法律关系。在两方面都存在一个实际概念——是否是一个人格，决定于行事方式，在两种情况下，此概念都提出如此严格的要求，使得动物显然满足不了它们。就本身来观察，动物既无法负责地行事，它由于责任能力也不能自行建立法律关系。

因为存在一个实际的、确切说来法律—实际的概念，通过行为证明予以负面的回答。即使热心的动物保护者也不怀疑，动物不会建立相应的民法关系；它们既不能订立契约，也不会结婚，更不会给其子女留

下一笔遗产。进一步的证据是：动物被驯养、驯化或者训练，但不会得到教化。此外，它们虽然得到奖惩，但比较有意义的是，它们不会遭受民法或者刑法诉讼。 220

然而，在早先的世纪中，判决就不同了。在《出埃及记》(21, 28)中，我们就读到关于以色列：“如果一头牛撞死了一名男子或者一名妇人，则必须砸死这头牛，不得食其肉；而牛的主人可算无罪。”或者：根据《利未记》(20, 15: 16)，在兽奸案例中，动物同样得死。我们也从罗马法了解到规定，它们在单纯的物权法上会毫无意义并且纠正这种观点，即把与人类似的身份归于动物是个全新的成就。根据 noxae deditio(损害赔偿)的法律制度，动物造成损害(noxa)，所有者可以通过交出(deditio)动物而免除任何责任。因为免除不依赖损害数额，显然判定动物具有某种责任能力。

德国中世纪最富影响的法书撒克逊明镜法(Sachsenspiegel)就停留于此传统中，如果可以为一错杀的动物支付赎杀金。所指绝非损害赔偿，而是一种赎罪费(“wer”在古高地德语中意即“人”或者“男子”)，为了代替血亲复仇，在故意杀害情况下应支付。还应想起相应的刑事诉讼的漫长传统；人与动物地位同等，一种错误理解的共同造物性在此变得荒诞，“动物被绞死、烧死、溺死、勒死或者活埋”(希尔德，1980，第66页)；1470年，一匹马甚至被判定犯有巫术之罪，被火刑烧死。即使我们这个世纪也未摆脱此类司法实践，1962年，一个美国法庭还判处一只长毛牧羊犬20个月监禁，因为它参与入室盗窃(两个例子均据科特，1966)。

与人类似的对待不仅在基础意义上不公，因为它使动物负担法律关系的“成本”：刑法，而不让它分享刑法的效用；对其利益的真正保护。这种对待也违反动物本性，因为它缺乏人们使用的那种精密的语言能力，以能够建立法律关系并发展法律原则。如果人们为“无罪”构成一个严格的概念，那黑格尔有理，他在《历史哲学讲演录》(卷12，第51页)说：“只有动物是真正无罪的。”因为它缺乏公正和不公 221

的概念，它既不依靠法律也不依靠道德。

现在动物保护者在此足够谨慎，不把动物与所谓的作为范式的人相比，而只与未成熟的人相比，使人想起，这些未成年者仍得到无限的法律保护。不同于儿童和精神病患者，动物不仅由于暂时的或者异常的损害，而且以不可逆的方式，作为物种，无法作出负责的行动。即使它们拥有相当高的智力，根据其感官、活动能力和“本能”，它们仍受制于一种生活方式，根据所有我们迄今为止的知识，对这种生活方式而言，虽然与密切的社会关系并不陌生，但对法律关系（彼此之间和与人的关系）则是陌生的。简言之：谁把动物的自我价值和人的身份相连，就把对动物的真正保护和一种能力挂钩，他原则上以这种能力无理要求把动物和法权能力挂钩。

13.2 忍受痛苦能力的原则

因为[把动物]提高为人将不会对动物的本性给予合理的评价，人们最好尝试用其他策略。人们削弱一种法律的自我价值的条件，满足于感受痛苦和恐惧的能力。由于这些感受只是主观性的，虽然引起一种怀疑的异议：因为人们无法为动物设想，就不能证实它们有忍受痛苦和恐惧的能力。但与主观性感受相应的是客观可觉察的表现，而后者在人和动物身上是相似的。达尔文就能够确定，“忍受严重折磨”的动物，咬紧牙关或者把牙齿咬得咯咯响，与人无异。根据康拉德·洛伦茨(1980, 254)的观察，一只丧“偶”的灰雁，表现出和一个非常悲伤的人相同的客观可确定的症状；根据他的教师海因罗特的说法，动物是具有极少理智的重感情的人。解剖比较证实：当人身上的新皮层长到很大时，而在动物皮肤上可以找到众多痛点。

决定性的正是这一断定。真正的动物保护的描述性或者心理学前提并不在于，动物与人相同，而且同样拥有理智和责任能力，或者人与

动物相同，他也缺乏理智和责任能力。同样不取决于共同受造性(布兰克，1959)，因为共同的受造性也适合植物和矿藏，甚至适合水和空气，而它们得不到与动物相同的保护，重要的是忍受痛苦和恐惧的能力。而根据此标准，需要区别对待。并非出于多愁善感，我们在用果蝇做实验时与在用猫、狗和灵长类动物做实验时的反应不同，而是因为我们预计由于皮肤和脑结构忍受痛苦能力的程度有质的不同。进一步说，这并不是如哈贝马斯(1991，221)反驳帕齐希(1983)所说的，是对“非本体论意义上的义务”的削弱。因为“顾及忍受痛苦的能力”这一戒律绝对起作用，但忍受痛苦能力程度不同，我们从救助义务就了解到，需要有不同程度的照顾。

叔本华相信，人之所以能忍受巨大的痛苦，是因为他不同于动物不只是生活于当下(《作为意志和表象的世界》，第2卷，第一部，第5章)。正确的是，与痛苦的关系改变了，错误的是，痛苦出于此原因而变大。人在痛苦时也能预见痛苦会很快结束，或者在疗法上知道其长期益处。此外，只有人懂得提出意义问题，所以只有他能够“接受”并创造性地处理痛苦。可见，尽管理智和理性改变了与痛苦的关系，它们也未提供多少证据，证明非人的生命的痛苦通常要小一些。此外，具有高度忍受痛苦的能力并不能说明，无视较低程度的痛苦是合理的，只要存在明显的忍受痛苦的能力，就不能忽视它。 223

对此作个哲学史的注解。在较新的动物保护伦理学中，勒内·笛卡儿简直被视为犬儒学派哲学家。当人们把动物因痛苦诱发的叫喊解释成纯粹机械的反应时，就叫做“十足的笛卡儿主义”。甚至赫斯勒(1991，54)也相信，因为笛卡儿把动物看成无内面的机械，他排除了“对动物实验的所有伦理学疑虑”；在别的地方，笛卡儿把动物比作一台机械，在《方法谈》第五章中，他为人辩护一种特权，想把一门伦理学扩大到植物和动物身上，但这种特权只会损害这门伦理学的声誉，这种特权就是灵魂不朽。该文本未研究动物保护本身，但它探究了条件，没有这些条件，任何伦理学、进而任何动物伦理学都不可能。因

为笛卡儿不朽的辩解对准由自由主义者提出的命题，由于缺乏不朽，人就免除了道德要求。笛卡儿只宣布人有不朽，他虽然强调人的特殊地位，但不把人宣布成道德的惟一接受者，而是道德的惟一主体；道德也就如在康德处并非单纯的特权。而动物接受能力的条件，忍受痛苦的能力，笛卡儿不怀疑；相反，他承认它们有“passions”、激情，这包括感受能力。他否认动物有理性能力，只有这一否认非常坚决。笛卡儿欲以此避免一种附带后果，蒙田可能忽略了它（见上 12.2）。他想阻止人由于过于接近动物而感觉免除其特殊责任：道德。人因此可以随意对待缺乏理性的生物，这甚至根本没有暗示。

224 在启蒙运动的哲学家中，马勒伯朗士(Malebranche)更应受指责，因为他排除了动物的忍受能力，其论证是惊人的。不作经验观察，哪怕只是对简单的家畜，他阐明一种神学上“高度思辨的”、但从常识来看令人信服的朴素的论据。因为以痛苦来惩罚亚当的原罪，但动物并非源自亚当，它们无法忍受（《真理的探究》Recherche de la vérité IV, 11(3): 104）。对此，人们只能回答：完全应给予动物，不论有无原罪，它们确实也生活在乐园后的辛劳和痛苦负担下。为何在动物保护伦理学中仍不讨论马勒伯朗士呢？偶尔可能出于附带的原因而讨论，人们不了解这种观点。因为马勒伯朗士归属于一种传统，他是宗教思想家。其他作者忽略了这些原因，他们希望从中为动物保护获得正面的推动；又有一些其他作者因此针对笛卡儿，因为他对近代思想影响很大。对欲指责现代性的人而言，尽可能全面和彻底，他实际上提供了较好的标靶，然而人们得了解这个标靶。但在“负面权威”、“错误意识的教父”[这些措辞下]，生态批评对历史准确性并不那么认真。

13.3 同情还是公正

忍受痛苦的能力、一个单纯的事态，不能单独成为道德的约束力，

所缺乏的、规范性因素却明摆着，我们惯于以同情来回应痛苦和苦难。虽然 [这类感情] 我们司空见惯地是针对同类，于是也更多针对亲近者而非陌生者，但道德、甚至同样基本的无争议的法律道德、也就是平等原则，却要求克服此类特殊主义。只要承认此原则，根据其相同的标准，同等地对待相同的事情，就不仅同情亲近者，而且也同情陌生者，甚至对异类，尽管是对有忍受痛苦能力的生物，即对动物也要同情。

这种辩解的核心，我们在边沁前一辈就发现了，为此应纠正一种“神话”，即 [认为] 非人类中心论的动物保护是专属于功利主义（甚至里肯，1987，5）。这种观点既不切合描述性一方、忍受痛苦能力的原则，也不切合规范性一方、要顾及一切有感受性生物的安全这一戒律。在《论人类不平等的起源和基础》的前言中，卢梭说到怜悯 (*commisération*)、同情，并把动物包括在内，论据是我们作为“十足的笛卡儿主义”而了解到的：动物虽然并非有理性才能 (*raisonnable*)，却可能有感受能力 (*sensible*)。而更老的证据已经在上一章中列举过了。 225

至今，同情原则被施佩曼 (*Spaemann*, 1989, 第 123 页以下) 扩展成友善原则，在相关的普遍化中构成真正动物保护的道德基础。这也是适当的原则吗？有若干理由让人怀疑。正如卢梭在《论人类不平等的起源和基础》的前言中已经强调而康德将会重申的，同情以理性为前提 (*antérieur à la raison*, 出处同上)，即使在动物身上也可找到，而并非真正道德的、只是类似道德的特性。此外，理性可能与第二种同样自然的特性竞争，“对我们的健康和我们的自我保存有迫切兴趣”；而在这种竞争中，按卢梭的说法，自我保存也应得到优先地位 (出处同上；参见 *Fragments préparatoires*)。此外，同情具有各种各样的接受者，这引发冲突，在这些冲突中，动物的利益通常吃亏；即使卢梭也在 [上文] 所列举之处足够清醒地承认，同情尤其关注到我们的邻人。

对此决定性的理由、亲缘关系从救助律令的伦理学为人所知。正如在救助资源有限时，人们即使在同情资源有限时对其邻人 (家庭等) 承

担责任也大于对关系疏远者。另一方面，更应救助受苦者而非受苦少者。两种观点补充平等原则与激进动物保护者的观点相反，导致这一结果：在同情律令前，人和动物不可被视为地位平等的。在困境接近相同时，应给予人以优先地位；救生艇只能承受较少的附加负担，人们虽然出于道德的理由而绝非出于对刑法后果的恐惧，也应把一个人接上去，而不得不因此让至爱的动物淹死。

226 此外，陷入困境的不仅有[同情的]接受者冲突[问题]，而且还常有深刻的同情缺乏症。某些人对他人的痛苦根本不关心，更多的人对动物的痛苦不怎么敏感。出于此原因，就提出一个问题，是否有一种道德义务，要克服可能的缺乏：存在一种“同情的义务”吗？单纯自然的感情首先需要转型成一种道德律令。

一种相应的律令对道德哲学的传统而言很熟悉，但这种律令的性质却不允许建立法律保护。因为此律令属于德性义务，确切地说属于爱的义务(如康德，《道德形而上学原理》，23以下)，没有责任责成他人承认这些义务。同情完全是单方面的需要，只有正义才是交互关系的义务。因为同情属于增加可嘉性，虽然可能对个别人而言在道德上是恰当的，但不得成为有强迫权限的法律规范的组成部分。一种伦理学要摆脱这种后果，就要寻求独立于同情的、正义的根据。此时，需要谦逊；在如此错综复杂的主题上，草率和简单的解决办法都是可疑的。

“*Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit, nam ius istud non solum humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in caelo, quae in terra, quae in mari nascentum.*”对以公正名义的动物保护而言，这句话原出自乌尔比安这个有重大影响的作者，它可能受欢迎，因为它说到公正的源泉、自然权利，它“不仅适用于人类，而且适用生活于天上、地上或者海洋中的所有动物”。但只有说到一种主观权利，也就是禁止他人有某些干涉和侵犯的一种请求权，才谈得上一种真正的动物保护。但在乌尔比安处，涉及的却是动物彼此之间负有义

务，可能每个动物都有权设法自我保存，因此，如果与另一动物争夺生存权，不对这个他者行不公，斗争就永远不会了结。

一种真正的动物保护既愿更多又愿更少。愿意更少，是因为它作为保护主体而承认的并非动物，而只是人；愿意更多，因为它为研究动物而给人设定了道德界限。关键的概念是：动物的权利（涉及几乎漫无边际的讨论：马格尔，1989；选自德国最近的辩论，霍夫曼，1988，考夫曼，1992）。有人指责道，这类权利在法律上是无法实现的。对此，可以很容易地回答，“在我们的法律规范中可能给一堆金钱、一个基金会配备权利，或者创设其他所谓法人，如股份公司和协会等，它们作为权利主体拥有自己的权利”（莱姆巴赫勒尔，1990，44）。人们可以补充道，在美国，甚至宣布船只也有权利。这些提示以令人倾倒的方式听起来使人信服，因为有谁对待动物会比对待一艘船更恶劣呢？似乎提出了一个无需回答的问题：“为何这类对待自然的做法就不该同样是必需的和理性的呢！？”（阿尔特内尔，1991，114）。 227

答案是简单的。相应的做法没有效果，因为它允许一种真正的动物保护所要禁止的：动物本身无任何权利。法人是一种纯粹人类中心论的建制，它经过中间阶段的中介，完全服务于隐藏其后的自然人。首先由民法界定，法人的权利被视为单纯的假定（参见赫费，1987，144以下）。假定，自然人想要【成立】协会或者基金会，此外遵守所需的程序，法人就成立了；如果这种假定取消了，则丧失了生命权。

一项依赖所有者的权利、一项在民法上得到界定的权利，动物拥有它的时间很可能像一项所有权的时间一样长。它也许需要新的东西，就是权利，并非人类中心论的【权利】，而是真正的因而无保留条件的并且在撤销之前、毋宁说在某种意义上绝对有效的【权利】。例如一个所有者无论想要什么，都不得折磨动物。此外，他必须按物种饲养它。对这种与法人相比新的权利而言，也需要新的论据，而且是公正的论据。

13.4 动物关系的转变

228 多数人认为，公正只在同等生物中才需要。出于这个原因，孟德斯鸠和休谟认定动物保护在正义之外(参见 12.2 节)。但正义理念不受制于同等性，而只受制于一种交互关系。为了证明存在交互关系，只放眼于动物本身具有的特性还不够。为了知道忍受痛苦的能力，人们还必须了解动物权利伦理学迄今为止所未顾及的、人和动物关系的类型。所以，要转变的不仅是欧洲的法律传统，而且同样是已成为传统的动物伦理学。我们探讨人和动物关系的三个阶段，以真正的猎人文化开始，所指的是那些以狩猎为生的社会，而且并非只是出于狩猎乐趣或者因为单纯的口福而从事狩猎。

一、人种学者报道了令人印象深刻的礼俗。西伯利亚的民族在向熊射击之前，把它们称为“祖父”、“主子”，甚至称为“神圣动物”，请求不要反抗(施尼雷尔曼，1988，9)。如果打死了动物，人们就恳求它放弃复仇，邀请它作为贵宾来进餐。阿布提—俾格米人来自刚果雨林的一个猎象部落，也报道有类似的安抚程式(马歇尔，1985，67)。动物保护者认为其中有道德上优越的动物关系。但人们并不培养对生命更大的敬畏，因为毕竟动物将被杀死。人们也不带着内疚杀生，因为那样人们就不得不违背其道德信念行事。但如果一切都按礼俗发生：一种持续的练习并由此而得到自由承认的实践，也就谈不上违背道德信念。猎人虽然恐惧，但并不担心道德惩罚，而只担心自然惩罚。在他们猎获动物之前，担心的是，他们可能对付不了动物更大的力量。而事后，他们担心报复；足够明显的是爱斯基摩人的练习，他们切开打死的狐狸的腿腱，以使其灵魂不报复(劳夫斯，1986，107)。

229 狩猎文化并非在其狩猎礼俗上具有道德优越性，而只在别的方面。由于其技术不怎么发达，他们尚未以压倒性的力量面对动物。中立的

观察者发现其中有一种既在目的上也在手段上极公正的斗争。因为人既不使用工具(远程武器、越野车甚至飞机),它们几乎不会留给动物什么机会,也不为“奢侈的利益”、为战利品或者为增加财富而“战斗”。在真正的狩猎文化中,对于双方都是一种极端和终极的事情;在人和动物之间,发生一场生死之争。在客观关系中,正义不做主宰,但不能归结为主体,因为猎人在其战斗中不顾动物的利益。但他也并非不公正,因为他只寻求自然权利允许的东西:自我保存。毋宁说,恰当的说法是一种反命题,它在其原初语境、政治中激起义愤,卡尔·施米特(Carl Schmitt)的敌友对立。在战斗中,同猎者是友,敌是所期盼的牺牲品,而主体的正义几乎不起作用,因为涉及基本的自我保存。

敌友关系当然只存于在个体间,而非物种间。一种狩猎文化如果摧毁其食物基础,就是愚蠢的。如此看来,它与其捕获物保持一种协作,当然只是一种负面的协作,这种协作防止过度捕杀。带来灭绝的悲哀结果的几乎只是这样一种文明,它不再是真正的狩猎文化。于是,它首先拥有其他食物途径;其次,它不那么习惯于“经济地”、即作为整体来利用杀死的动物,而且用的是局部,如皮毛或者象牙。还有,相应的需要超越了猎人的需求,皮毛与猎获物的贸易目的并不只在于舒适地幸存,人们还想变得富有。

为了防止现在具有威胁性的灭绝危险,需要一种真正的道德,这在从前并不是必要的。无论自愿还是通过相应的法律规定,狩猎必须服从有约束力地保护动物的规则。道德又表现为现代化的代价。而在前现代、真正的狩猎文化面对的动物几乎是不含道德地生活,现代鉴于其技术优势和几乎无限的需求需要道德戒律和禁令。

230

二、由于驯养,关系彻底改变了,人和动物不再作为敌人而对立。一方面是物种,另一方面是人类的目的,在所设立的这个界限中形成了协作。因为发生了一种相互的适应,不仅人,而且动物也得到益处,根据亚里士多德的著名学说(《尼各马可伦理学》, VIII 2, 1155

b 17—27)，人们完全可以谈论友谊；这种友谊并非为了自身的意愿而产生，而是为了互相的效用。同时，将出现“人还是物”的二难选择；动物既不被当作人也不仅仅被作为物对待，毋宁说如同一个交易伙伴，简直就像合伙经营者。

为了再提到“与自然媾和”的建议：借助驯化的动物，保持自发的和平，借助作为捕获物的动物，和平当然就不可能了，驯化也就带来一种道德进步。动物在字面意义上成为驯养动物，虽然成为奴仆，但融入属地(Domus)、人的生活空间。此时，人适应动物的需求，给成为[动物之]家的住处补充圈厩和草地。或许交互关系甚至从一开始就占主导，因为人们猜测，最古老的家畜、狗被沿海地区人所留下的剩鱼所吸引：狗得到剩鱼，人得到一个守卫者。

亚里士多德甚至相信，驯化的动物过得比野生的好(《政治学》I 5, 1254 b 10—13)。事实上，驯化的动物免除了幸存之争的负担。此外，在其舒适上得到了促进；牧人保护绵羊免受伤害，给它们搜寻优质草地，关心母羊及其新生儿。在这方面，牧人凭从动物得到的利益方便动物的生活，他行得正。柏拉图甚至相信，一个好牧人关心他的绵羊只是为了它们的利益而非为了他自己的益处(《国家篇》I, 343 b)。然而，亚里士多德忽略了那种阴暗面，卢梭在《论人类不平等的起源和基础》(III, 139)中强调过，此处同样片面：为了方便生活，动物付出的是丧失力量、强势和勇气，简言之，付出的是退化(abatardir)。

231 无论动物是在野外还是在驯化状态下过得更好，也就是无论我们遵循亚里士多德还是卢梭，都有一个既多余又悬而未决的问题。之所以多余，是因为动物缺乏为此所需的智力而看不到选择；除了动物园动物和某些过渡现象外，它们或者是这一种或者是另一种家畜和野生动物，而且都是完完全全的。而问题之所以悬而未决，是因为它几乎无法明确决断；无论在驯化还是在野生动物方面都有足够的例证符合权威标准和动物的舒适，当然充足的反证也一样。因此我不主张道德优先而主张无区别，动物在两种形式中都能得到恰当的发展。一种道德评判应

在别处开始，在捕获物和益畜(Nutztier)的比较上。

驯化不仅给人而且也给动物带来益处。一方面，人在与狩猎的关系中提高了收益；此外，他扩展了其优势，尤其是这种优势也变得持久，使得安慰的礼俗可能取消，驯化的动物可供持续地和几乎无害地使用。这种益处可在一种技术性的、恰当的道德途径上达到。通过饲养改变了遗传物质，对新的驯养动物而言，服务于人就没有强加的外表了；在一种本质意义上，这种服务是符合物种法权的：出于动物的内心。此外，在狩猎文化中，动物必然以其生命支付其奴役。在游牧文化中就不是，狗、猫和马是(几乎)完全作为活的生物有用，绵羊、山羊、猪和牛尤其如此。毕竟，狩猎时猎获物经常被追猎得极度恐惧，其他动物逃脱，但受伤；又有其他动物不得不在某处受尽折磨地毙命。放牧的动物最终虽然被杀死，但通常以一种痛苦较小的方式。

狩猎中，从动物来观察，动物只是一个牺牲品、一个可能的猎获物，其处境不会因礼仪而改善。虽然在礼仪中显示出一种交互关系，可它只有益于人，因为它留在象征性关系中。人们不必伤感地估计新的动物关系，尽管这样仍能承认一种不只是象征性的交互关系；因为作为动机，自私自利足够了。动物的效用并非死后才开始，为了更大的收益，它们就经历了保护和照料的待遇，还形成了人的关系。无论如何，对家畜，但也对陪伴者和守护者、牧羊犬，人们保持了一种至少萌芽式沟通性的接触。而在任何情况下，驯养都克服了那些障碍，它们从一开始就妨碍沟通：动物的恐惧和胆怯。

根据同情原则，一切具有忍受痛苦能力的动物都应得到同样的关心，但它们对此无权。根据正义观念，责任有不同阶段，至少也有萌芽方式的权利的不同阶段。因为人使驯养动物依赖自己，他对其所负责任就大于对野生动物，而在驯养中，他对自己家里的动物负的责任多于对外部的。然而，对野生动物也有一种公正义务，因为一种文明越来越多地限制野生动物的生活空间，使所有动物至少间接地有依赖。为了[动物]生活空间的消失，反对灭绝的危险，人有义务平衡，例如

他负责安排动物自然保护区。

三、动物关系在近几代所经历的现代化，尤其表现在农业的产业化和科学的动物实验上。在两种情况下，动物关系不像由于驯养那样得到彻底的转型，协作性质保持不变。效用和成本的分配却以一种方式改变，这种方式在人中间被视为明显的不公：效用对一方来说提高，而对另一方急剧下降。

233 在动物关系中，道德是个并非现代才有的代价。除了虐待，对驯养动物，这个代价几乎是自行付出的；出于自身利益，人关心动物的健康，他与它们共生。安康在两种现代化现象中轻松地重合，利益冲突并非罕见。农业产业化把动物的“本质”降低到奶、蛋和肉供应者，在符合物种的动物饲养中只看见减少收益的成本因素。在此情境中，先前只是出于自利所发生的事情，现在成为真正的道德任务，人们必须放弃一部分自我利益。

亚里士多德的论点是，驯养的动物会过得更好。人们可以区别于其作者而作为一个规范性的标准来阅读：为了更好地利用动物，人们让它们疏远野生形式，只有以关心其安康作为对策才是合法的。一种科学伦理学无需全面处理此主题，它只是更详细地研究现代化现象之一，一种为研究目的而进行的动物实验。

13.5 动物实验的例证

1880年，有311次实验，1910年，有近10万次实验记录在案；在最近的60年里，直到1971年达到顶点，数量上升至560万次，此后减少，1983年就报告实验少了35%。在这些数字来自英国（根据英国内政部，1881，2；赖德，1975，30；里甘，1984），反映出一种科学技术文明的态度。19世纪的辩论集中于活体解剖，在辩论逐渐减弱后（参见布雷特施奈德，1962），就肆无忌惮地做动物实验了；两个世纪以来

才表现出强烈的疑惑。

反对者硬说试验者有利欲、追求名利、甚至虐待狂，显然批评得过于轻率了。因为这些实验是基于一种宗旨，与偶然的动机无关，它为道德的责任所证实并且承认动物实验——此处总是在科学实验的意义上——有一种特殊地位。在其他主题上，一种合乎道德的动物保护和经济的、也就是较低等的利益，而此处与一种高质量的财富如健康冲突。为了避免损害或者甚至危险的后果，新药和新的手术方法在被允许[使用]之前先要经过试验(文献选自朗格莱，1989；莱因哈特，1990；赫费，1984)。[把实验对象]局限于自己的同类，这才是令人忧虑的；而动物实验出于一种消极的人类中心论的功利主义；为了使人免受损害，就在动物身上试验。

234

出于历史准确性的原因，应提醒的是，医学长久以来就在用动物做实验。从希波克拉底时代开始，由盖仑于公元2世纪系统应用，在乐于发现的文艺复兴时期，通过达·芬奇之类得到复兴。动物试验者如阿尔伯特·冯·哈勒(Albert von Haller)虽然苦于实验所带来的残酷，但允许采用麻醉就显著地“人道化”。

道德上关键性的问题并非：试验者有利欲吗？甚至根本不是：他们是虐待狂吗？这个问题也不是：究竟有部分更准确、部分更省钱的其他选择吗？(存在这些选择，而他们出于前道德的原因设法减少动物实验。)应决断的是，是否只注重人的利益、在道德上让人信服的辩解。我们停留于忍受痛苦能力的原则，只探究在值得一提的程度上引起痛苦的那些实验；在没有痛苦感的动物身上或者在全身麻醉状态下所做的实验，此处不予讨论。

人类中心论的合法证明在其功利主义形式上肯定不令人信服。否则人们不得不认为用战俘做实验是允许的，这些实验虽然带来诊断或者疗法上的效用，但违背涉及者所表示的意思，或者在穷人和囚犯身上的实验，虽然经过其同意，但利用了他们低下的拒绝能力。因为此类实验也违反我们的道德直觉，如果它们最终引起的效用多于损害，即使在

235

人体实验时，效用论据也需要大量补充。

其中，确切的焦点在于，尽管这可以争论，但不是方向；需要一种正义的视角，我们的简单标准对此就够用了，禁止在协作情况下只把不利的方面推到别人身上。因为所举的人体实验不利于被试人，它们在基本的意义上就是不公正的。

在我们把正义视角放到动物实验上之前，我们尝试从单纯的人类中心论角度来论证。即使从这个角度来看，许多实验、至少有七组实验，在道德上无法得到合理辩护：

(1) 服务于进攻性武器的动物实验最难合法化，但用于防御性武器的实验也好不了多少，因为多数武器能够很容易地为攻击性目的而得到改造。

(2) 充其量有限合法的是服务于美容目的的实验。尽管使自己变美是人的需要，但打扮行为难以证明给许多动物 [造成] 严重痛楚是有理由的。

(3) 禁止让人受到健康损害，这条戒律不太可能为单纯的基础性研究实验负责，充其量也只能间接地负责。当然，基础性研究的声誉不应受损，只是在动物痛苦和恐惧时更少得到辩解。让我们举个例子(根据哈尔德格，1980，80页及以下)：在行为实验上，人们让大老鼠跑过通电的栅栏，逐渐提高电流强度，这时人们发现，一只母鼠为了能够跑到幼崽那里，遭受了几乎达到致命强度的电击；当人们反复把一只小雄鼠放到一端，把一只小母鼠放到另一端时，达到第二高度值，而营养需求则被证明是明显较弱的驱动力。一个此类结果无疑“在科学上令人兴奋”，而仍可能使人查问，是否应该用一种“更人道的”方式获得此类结果。

236 不允许的是(4)许多实验，它们由于缺乏研究资质而无甚收益，或者由于未公开而导致不必要的重复。为了避免重复，设立中心数据库不仅在科学政策上，而且在道义上也是必要的。同样不怎么被允许的是(5)那些实验，它们根据其设备、实施或者因其目标而造成可以避免

的牺牲。属于此范围的有寻找中等死亡率(Letal Dosis₅₀，简称 LD₅₀-测试)，因为这在科学上是不允许的(斯宾登/弗勒里-罗费西，1981)。应拒绝的还有(6)那些实验，它们在不充分考虑其他方法的情况下实施。无法辩解的最后还有(7)“行政性动物损耗”，立法者在药剂审核范围内要求重复，因为他们常常出于保护主义原因，不承认他国的审核或者因为他们在只有最小变动的药物情况下不允许简化注册登记。

我们的中期结论：基于健康和人的生命，不可忽略一项不仅在修辞学上，而且事实上也强有力的论据，多少动物实验由此恰恰未得到合法化。

如果动物伦理学作为合法根据只拥有同情，则人们可以一种[同情]接受者的冲突来免责；在“人还是动物”竞争时，人们认为人更重要。就遭受痛苦的动物实验来说，却有两个因素是典型的，正义视角负责这些因素。

首先，痛苦不会自行出现，它们是被存心故意带来的。谁不造成各自的痛苦而仍救助，他的行为就是单方面地出于高尚和怜悯。而谁相反地既不带来痛苦，也不比别人做得更多，他参与了一种消极的交互关系、放弃相互损害。他虽然也可能是无意识地遵循了正义的理念，也就是他得到的不比他亏欠的更多。其次，可以回想到，在驯养中，人使动物依赖自己，就此而言，为它们承担直接责任。在动物实验中，这种依赖性在数量上提高了；一只驯化的动物通常能够自由遵循物种特有的、“内在的”冲动；在实验室实验中，这种自由很受限制。有谁只是为了自身利益而使用这种提高了的依赖性，就又损害了交互关系的戒律，而他如果不顾像忍受痛苦和恐惧能力这样的基本关切，损害就加剧了。

237

现在也有人体实验，既无危险亦无痛苦，而仍被视为在道义上是允许的。前提是，符合两个条件。其一，需要知情同意(informed consent)，就它自身而言，这原自基本的自决权。其次，为了使实验不随不公出现，要用益处来平衡害处，如通过提高治愈机会或者通过奖

励；而得益的人——它要求的是公正——正是自身承担害处的那个个体。这种正义标准以两种变体出现，根据较强的、分配性的“标准”，只有那种益处明显地有利于被试人本身的实验，才是允许的。这样，人体实验就属于依托科学的现代医学的条件。因此，引出了一个较弱的“集体性标准”：谁要享受这种医学的益处，也必须共同付出代价；谁不想成为道义上可鄙的搭免费车者，原则上不排除医学人体实验。

符合第二个正义标准的，只有那些人们为了动物的安康而采取的动物实验。无疑存在兽医实验，此外还有一些实验，它们虽然对人体医学负有责任，但它的贡献是改善动物诊断和动物疗法。不过，两组都只构成一小部分；而根据所列举的正义标准，只有对动物的积极附带后果很大而且很可能足够时，才允许第二组实验。

238 应用首项标准、知情同意，当然感觉到面对困境，即动物不具有所需的语言和决断能力。类似的困境也存在于人类领域，在婴儿和儿童身上，在精神病患者和以削弱的形式俘虏身上，人们要求得到受涉人的善意代表的同意。这位代表要考虑的是，他的被监护人如果能够权衡利弊，是否会同意实验。应用于动物实验，该尺度归结为正义标准；正如一名优秀的监护人，一名“动物权利的维护者”也完全为动物利益出力。这样，动物在所有人体医学实验上虽然有不受苦的利益，但从这些实验中却得不到益处。除非会得到足够的奖励，如通过特别良好的处置。然而，人们不能忘记环境，如果人们剥夺了实验动物的母亲的照料，那就给它们带来了痛苦，根据所列举的大鼠实验的情况，这种痛苦高于引起饥饿或者“性挫折”的痛苦。

无论如何，根据两个对人体实验有效的条件，服务于实验动物本身的那些实验才是合法的，无论是直接还是通过相应的补偿来中介。在第二项条件上，人们可能还引用较弱的集体性正义标准。许多实验动物——鼠、大鼠、猫……都陪伴着人类文明，完全可以从受益。如果这一条件确实符合实际，人们可以苛求动物成为实验的“牺牲品”，前提是，动物的安康只受到很少的影响。

迄今为止的考虑尚未顾及人和动物之间存在的“本体论差异”。人们可能自问，对动物和人中立的一名观察者是否会基于这种差异而赞成实验，动物在其中受苦，为的是人类能少受苦。对此处所需的利益权衡(Güterabwägung)，哲学家不能作出终结性的决断，不过，他可以阐述某些标准。 首项标准重复(物种)亲缘关系的论据；在帮助受苦者这项一般义务的框架内，人们对同类承担的责任大于对异类所承担的；帮助戒律的余地却还达不到此地步，即为了帮助其邻人，他允许损害关系较远者。

第二个视点说：鉴于同情能力有限，人们不应该把同情意愿浪费在非人类生物上；只要还有战争、饥饿、驱逐、压迫和剥削，谁注重动物的幸福，就犯有“错误的人道主义”。但只有当医学确实遵循此标准而将其资源的一大部分送往战区和第三世界各国，这一指责才有理。而一种服务于诸如人工授精这样“奢侈利益”的医学，或许在一个人口过多、控制出生和营养不良的世界上甚至不得不完全放弃。 239

这些只是残缺不全的考虑，我在此可以用一种提示打断：只要动物实验还在进行，就会带来高度的痛苦，它们必须保持例外性质，出于此原因服从于三重限制：只要有可能，就该避免实验；只要显得不可避免，就应减少实验动物的数量，而实验本身应精细到使动物的身心压力保持最小。

尤其是第三种限制、对痛苦界限的要求，并非源自一种“专业道德主义者的人道主义”，证明它的是安德鲁·赫胥黎(Andrew Huxley)、英国皇家学会(Royal Society)、不列颠自然科学促进学会会长。在只有很少痛苦的情况下，赫胥黎(1983, IV)认为在科学上富有希望的实验是允许的，在痛苦严重时，他要求仔细审核实验计划，他认为严重、短期的痛苦只能破例允许，但严重而持续的痛苦或者折磨性的痛苦就永远不允许。

第三编

**道德理性只在黄昏
时才起飞吗？**

从哲学上看，科学伦理和环境伦理是平庸的，只不过涉及“应用”而已。但是，“应用”这个术语，自然掩盖了许多原则性的困境。知识的兴趣就已经不是没有疑义的了，对先前占统治地位的经验—分析科学，解释学诸学科、最终甚至批判理论也做到了对它们的承认，但应用伦理学不在其中。相反，不仅在传统的学科，而且也在新近的一些学科中，它都遭到了怀疑。下面的思考，通向应用伦理学的一种方法论的基石，因而就辩护性地开始了。针对相关怀疑，为一种科学的和环境的伦理学作辩护，在此被实际应用的，是一种哲学的模型(modus philosophico)。

第十四章

一种新的能力

14.1 一门伦理学何时是批判性的？

244

在比较新近的哲学、尤其是社会哲学中，我们确立了强制力的一种趋向，尽管名称不一，在不同的领域内表现各异，然而却出自一个共同的核心，出自对强权的颠覆。这种颠覆的前提是，强权不应存在，因为它是坏的，甚至是恶的。在此前提下这种颠覆无疑是很有意义的。但是，由科学和技术所预备提供的强权不是如此卑劣的，要是如此卑劣，同样也没有多少正当性。科学技术各自的形象需要一种道德的评价，显然，新的认识正是关切此事。

由道德的理念激起的对实践的反思，在传统中毫无疑问叫做实践哲学。亚里士多德的伦理学可视为范例。不过康德抓住的也是这个纲领，黑格尔也是真正的同行，尽管他谈的是伦理性(Sittlichkeit)。所以，这证明，说实践哲学是新亚里士多德主义，并没有让这个纲领丧失名誉。尽管如此，这个纲领如今看起来有些陈旧了，按照所列举的趋势，服务于实践的反思宁可自称为“批判的”。有谁不要求科学和技术的伦理学，而要求对之进行批判，大概是引用了阿多诺(Adorno)所说的关于不受束缚的思想的很有诱惑力的话，他忽视了，他以为回答了事实上尚未解决的问题，这个前问题(Vorfrage)何时获得“批判的”或者也是“不受束缚的”标记，都是理所当然的。

自称为批判的理论，如此成功地占用了这个术语，让我们不再感知

到它的多义性。但是，批判性的不只是追随马克思求解放。在论文《论文学批评杂志的编排》中，黑格尔引用了第二个含义，所以它需要一种合格的补充。左派黑格尔信徒提出了否定的批判、让人丢脸的批判或解放的批判，而在上面所列举的黑格尔论文和右派黑格尔信徒那里则提出了一种肯定的批判、一种认同性的或辩护性的批判。

按照前者的自我理解，批判理论依照的是近代的自由和正义之意图，而在肯定的理论看来则相反，批判的理论只得置于未来，因而置于一个永远的不定时，实际上在当代就已经被揭示了。事实上存在的危险是，那些死死地盯着尚且缺乏解放的人，并没有看到对自由和正义所已作出的承认，而且，他们在相应的制度中只发现一种应该被制伏的强权。在肯定的理论那里即将发生相应的危险，即高估了已被实现了的自由，以至于接近克服现今主要的二难困境本身、肯定的或者解放的批判。

245

在科学和技术那里，肯定的理论强调机会，否定的理论则相反地强调危险和威胁。后者倾向于计算损失，而前者则作出一个依旧积极的总结。吕贝(Lübbe)在他的论文《论科技文明的道德状况》(1990)中坦率地承认工业发展的负担不断增加，但更重要的是，为生活带来的种种益处获得了“迷人的自明性”(151)。尽管由于负担不断增加，边际效用(Grenznutzen)减少了，但上级(Obertitel)宣布的东西、“工业社会的生活意义”，仍然得到保留。吕贝依据的是“平常福利的自明性”(152)：依据自由和自我实现的机会，依据现代日常文化的繁荣和公民自由的增加。这些证据无疑是无懈可击的，但对于现代文明，却只说出了普通的东西，而未专门说明科学技术的特征。值得注意的是，肯定性[的理论]没有说到点子上，因为不只是技术的进步，而且连真正的社会进步都对于增加自我实现的机会负有责任。并且，对于增强公民自由负有责任的，首当其冲的是法治的发展。

更有说服力的说不定还是另一个证明，它保留在吕贝务实(Pragmatik)的日常理智中，并向科学技术的反对者提出了一个考验其严峻处境的问题。有人问他，他究竟乐于躺在哪张手术台上(外科医生的、

246 牙医的等等)：巫医的，还是世纪之交的或者如今的手术台上？答案在这里可以如同几乎所有别的附加问题一样清楚。相应的进步是如此地压倒一切，以至于，谁否认它，谁就真正让自己显得荒唐可笑。人们必须深入一步。“科学技术是糟糕的事情，糟糕的事情也防止更糟糕的事情”，根据这句话，如今只有以不同的[科技]方式，在笼统地阻止科学技术毁灭世界。正像已经暗示的那样，只用前技术的手段，人们既不能克服环境问题，也解决不了人口问题。

尽管如此，片面性依然存在。肯定性的理论只看到科学技术的光明面，而反对者相对容易地提出阴暗、甚至令人惊恐的因素。在吕贝看来(213 以及随后几页)，虽然上面的话维持了道德，但由于他在更早的出版物(例如 1979 年的)中已经专注于一些次要的德性，并且只是附带地选取科学技术的肯定方面，他得出的结论听起来就已经是讽刺性的：随着事态的日益严重，义务演变成坚信。吕贝不无道理地说(224)：“正是在困境中，体现我们自己主体性的因素最终变成了决定性的因素”，但这并不使人有权在主体性上只突出信心。

从约纳斯那里，我们知道了作为相反选择的畏惧的威慑启迪作用，它从其自身方面取代布洛赫希望的乌托邦^[1]。赋予畏惧以特权的证明同样也是片面的，它再次证明了关于肯定和(否定的)批判之间的二难抉择是可疑的。现代科学的诸多发明原则上总是隐含着两方面：一些新的机会和一些新的危险。在此处境中如果确实只有或此或彼的话，即用吕贝的话说是有义务坚信或者用约纳斯的话说是不那么有义务、但怀疑或者惧怕，那么不禁让人想起一句经过平凡化改变的费希特的话：要选择一种什么样的批判，最终取决于他是一种什么样的人^[2]。

对两方面的开放性在实际上要更为合理一些，既对信心开放，同样也要在同等程度上对畏惧开放。不过，这“双重眼光”(5.3 节)要求的

[1] 约纳斯写作《责任原理——试论工业技术文明时代的伦理学》最初的动机，就是针对布洛赫的《希望原理》。——译者

[2] 费希特的原话是，选择哪一种哲学，取决于你是哪一种人。——译者

不仅仅是“既……又……”也不仅仅是一种中间道路或者妥协，它要求得更多。它需要一种新的权能，这种新的权能要从现今占统治地位的二难抉择中解脱出来，并发挥出“批判”这个词的本义所意指的一种区别和裁决的能力，简言之，一种裁决性的(richtliche)权能。我们把这种裁决性的权能称之为第三种批判形式，一种审断性的(judikative)批判。众所周知，这种批判很早就被哲学承认为它的一个课题。审断性批判的开端可以一直追溯到柏拉图和亚里士多德，在近代，不是小人物而是康德追踪它。 247

在有许多派性冲突的地方，审断性批判普遍受欢迎，其冲突不会按强权得到平息。在科学技术这里，这两个条件特别清晰地得到满足。与康德先验的理性批判相区别，法律冲突不只是在类似意义上存在。例如，当生命权与科学自由相冲突时，那么就不只是有争议的真理要求作出判断，而是有争执的权利作出判断。因此审判者为了不按强权裁决，他事实上必须满足两个附加条件。主观的条件、不偏不倚的中立态度，[这是]伦理学可以采用的；(而)客观的条件、对现有法规负有的责任，伦理学就不能采用。与通常的审判者相区别，伦理学不看实证的标准，而是看超实证的标准，看对所有实践都是内在的道德要求。

[满足]这种要求，肯定性的理论和批判性的理论无论以何种不同的方式都有一些困难。更详细地阐述这些困难，在这里不是地方。指出这一点就够了：像吕贝和马夸德(1973)这样的哲学家遵循的是黑格尔对康德的批判，从根本上不相信一种道德上的应该。他们弃之一旁的——应该这样补充——是黑格尔在《法哲学》中作出的实践、即用一种扩展为伦理的道德眼光去评判法和国家状况。解放性的理论相反，虽然承认了一种肯定性的应该，但其内容“应该解放”本质上是否定的；社会应该从诸多矛盾中解放出来。如何积极地看待其中自由的社会，从马克思以来，人们就以显而易见的审慎对待这个可能的询问。

支持这种新的审断性的批判，现在有一个完全道义的、但并非道德化的证据。无论是解放性的还是肯定性的批判，都必须放在(像兼听则 248

明 *audiatur et altera pars* 这样)一个基本的公正要求上加以衡量。在前者处,尽管解放尚且付诸阙如,但也必须承认已经作出的解放;在后者处,尽管解放已经成功,但也必须承认尚存的缺陷。总而言之,批判需要中立性。保持这种中立本身有困难,有谁同时借助尖锐和片面的看问题的艺术,或者只培养信心或者只培养怀疑,这种不偏不倚就更难。

但这种要求并不多于暂时的含义。关键是这个问题:究竟哪种批判形式是实际需要的。如果科学技术只需要在批判理性主义中叫做“条块工艺学”(Stückwerktechnologie)的东西,也就是只需要较小的改善,则一种基本肯定的批判就恰如其分了。相反,如果否定性的批判坚决主张一些明显深入的变革,主张真正告别我们所熟悉的科技,它就会是明智的。两个前提中是否有一个切合实际,实质的分析才显示出。出于这个理由,审断性批判的首要形式在任何情况下都是不可或缺的。它作为对象,无论是否定性的还是肯定性的批判都已经是一个前提,它使科技服从于道德评价。

按照前面所进行的那些考察,受欢迎的既非只是条块工艺学,也非激进地[向科技]告别,毋宁说是二难抉择的贬值。如何利用科学发现的方式,原则上、并且在现代条件下更需要从道德立场来评价。进一步说,这种评价要对所有三种可能性开放:对合法性(Legitimation),对合法性的限度(Limitation)以及对完整的戒律。

14.2 取代对它的畏惧(海德格尔)?

以道德眼光打量科学技术,现象学和解释学运动也有困难。最有影响力的贡献无疑源于马丁·海德格尔(Martin Heidegger)。因为他,正像在演讲稿《追问技术》中所写的那样,是想促成与科学技术的“一种自由的关系”,那么,也就是以近代道德基本特性而突出的一种关系,这种贡献对伦理学直接显得意义非凡。事实上,在这篇稿件中所

达到的自由(而我们引证这篇文章),妨碍了一种道德关系。

海德格尔开始是立足于“释义学的一hypoleptische”的立场,他提及两个流行的观点,[一个是]“工具的规定”,按照这一规定,技术可看作是“达到目的的一种手段”,[另一个是]“人类学的规定”,这种规定把技术作为“人的一种行为”。海德格尔说这两种说法都是正确的,其中一个甚至是“非常正确的”,他以此暗示,技术的浅显性(Vordergründigkeit)是令人可怕的,它肆无忌惮地——间或变得普遍——利用世界。作为对一种单纯利用性关系的回应,产生了否定性批判,据此,不能有此类关系。能够抵制它的,就是一种断念式的肯定。这篇文章说,两种反应“或者是容忍技术性的东西,或者逃避它”,到后来:或者“盲目地发展技术或者无助地反抗技术”。海德格尔以此论据排除了这两种反应:“我们到处都不自由地受制于技术。”(《追问技术》,5)只有认识到它的本质,严密区分“单纯的正确”的真实面目(Wahre),……我们才不再不自由。

海德格尔自从1938年(1950,69)作演讲以来,把近代技术的本质“与近代形而上学的本质”看作是同一回事。一种伦理学的方法论感兴趣的不是这种思想本身、他的“技术深层释义学”的原理,而是基础的问题意向。对它的疑虑却可能影响对技术本质的确定。尽管海德格尔引证的是形而上学,但他遵循的还是一种实践的意图。更令人惊异的是,他依然让道德视角淡出。原因在于领会海德格尔想法者所获得的那种自由的本性,这种自由既同海德格尔的早期研究也同《追问自由》的基本论题如此本质性地联系在一起,以至于绝不可把道德问题作为某种事后追加的补充——这种情况对最近把海德格尔的技术哲学融入技术伦理学的尝试表示怀疑。

谁洞见出[技术]与西方形而上学的关联,就将承认技术——海德格尔所说的“Ge-stell”^[1]——作为一种“命运的安排”(《追问技术》, 250)

[1] 这是海德格尔自造的一个词,表示“安排”,“设—置”。——译者

24), 也就是作为一种世界之网(Weltbezug), 其逐步的展开是无法避免的。从希腊人起, 尤其是自从因果性思想先行打上形而上学的烙印以来, 技术就成为这种形而上学的内在发展和完善的产物。海德格尔之所以认为所列举的人类学规定浅显, 是因为它还是把人看作是对技术负责的行为主体, 事实上, 这显示出与形而上学的关联, 人只是臆想的主体。

主体性理论在德国唯心论中达到高潮之后, 众所周知, 哲学的工作普遍地是在消解主体的强权。马克思削弱了人作为经济主体的潜能, 尼采通过弗洛伊德更得到延续, 取消了人作为道德的主体, 海德格尔鉴于理性的第三种形式、技术, 消解了人的强权。技术的那些强权, 在报告《泰然处之》(1959, 19)中说, “早已超出了人的意志力和决断能力”。照一句已经变成陈词滥调的话来说, 技术获得了自己的强权(Eigenmacht)。这种思想虽然在海德格尔那里也听得到, 但只是为了刻画出人所能克服的技术关系的特征。消解强权, 然后还保留着, 只是更加难以捉摸。《追问技术》用以说明它的是通过双重的对立: 厄运一天命和听差(Höriger)—倾听者(Hörender)。第一对概念总是表示不自由, 第二对概念表达有特征的自由。如果技术真的具有一种不可克服的自我强权的话, 那么人相对于技术也就只是一个听差, 因此也是不自由的了。事实上, 人应该变得自由, 但只是自由如此遥远, 可能就像听命于[命运的]人在命运面前一样。

奇怪的是, 一种将技术置入对自然的改造中的契机在海德格尔这里来得太短促。这种缺陷完全具有积极的后果, 海德格尔没有沉迷于启蒙的解放之梦, 即借助科技来解放。另一方面, 他忽略了从人类学上对技术作较深刻的确定, 以及由此而导致的存在史和存在命运视野的相对化。基于下列考虑, 它应被相对化: 如果足够坦率地确定西方技术, 作为有科学依托的对自然力的探究, 则它可以与形而上学历史相连, 不过仍没有严格的二难抉择。人类学洞见更深入一般技术的必然性, [至于]技术以何种形态表现自身的问题, 肯定不是无关紧要的。

不过，相对于这种情况它还只是一个次要的问题：人为了能够继续生存下去，需要依托理智对自然进行改造，这除了叫做技术而外不能叫做别的什么。一般地存在技术，这不依赖在某个时代有效的诸条件。如此看来，人甚至是“听差”。人类学的预先规定制造了一种强制处境，人听任这种强制处境的摆布就处在完全的不自由中。然而，人并非以通常的方式听凭摆布，它或许只是听凭于一种异己的东西。在技术中，人遇到的是自己本身。

不过，海德格尔还是过于迅速地忽略了对技术的通行规定，他没有给予这些规定以更深刻的基础，而是告别它们。正如人是自然所装备的一样，他需要手段(Mittel)，但这却为工具性规定恢复了名誉，即他必须自行发展它、对技术的人类学规定；就人不得不借助于技术发展自身而言，这需要恢复技术的人类学的名誉。不过，被恢复名誉的这些观点处在一种联系之中，这种联系是不能由它们自身而变成主题的：只有以人类学视角来看待工具性规定，也就是不再看作用于任意目的的中立手段，而看作自我保存的一种要素，这种工具性规定才不仅正确，而且也是符合实际的。

当海德格尔低估〔技术的〕人类学维度时(或许它为一种不可混淆的独特哲学探讨留下的空间过少)，他发现了作为新的维度的形而上学或存在史。在通常的“技术史”之外，它也带来了深化，技术史和人类学相比，它仍然只发展出一种中间层面。还有第三层面，海德格尔无论是对于第一层面还是第三层面都只是给予了不多的处理。对技术表态，不仅可以是笼统的，而且也是针对特定的形态，技术总是体现在这样的特定形态之中。进一步说，在这里，这个领域为作为审断性批判的道德理性打开了大门。

在海德格尔的后继者中存在着一一种倾向，将中间的层面、即技术的存在史的层面绝对化，但人们找不到对此的论据。与第一和第三层面相关的诸问题，海德格尔干脆将其隐藏起来了。他既谦逊又慷慨激昂地在《追问技术》的标题下提出关于技术的思想，所探究的问题虽然带

252

有一种不妥协的彻底性，但没有考虑这种可能性，即还有其他同样本质的问题。

因为我们对第一层面，即人类学的层面已经作了较为切近的处理（第7—8章），[现在]只提示一下第三层面就够了。为了驳回海德格尔暗含的对技术作道德评价的怀疑，我们进行一项思想实验：立法者首先取消相应的研究预算，然后撤消技术大学以及工程学院，并最终禁止所有的技术研究。这是[事先的]惩罚，对技术研究的惩罚就像对侵犯财产和杀人罪所规定的惩罚一样。立法者会找到所需赞同，这可能无把握。如果[有人]对技术的反感情绪真的十分激烈的话，那他会准备进入激进得令人惊异的转折阶段。此外，如果样板还起感染作用，很快就可能蔓延于全球的事情，无论如何至少也是区域性会发生的事情：不仅所谓的自我强权，而且存在的天命、技术也迅速毁于自身。

这个思想实验指出了三类情况。第一，科学和技术既非自行存在，也不形成命定般的形而上学发展的结果。它们都依靠赞同，在此意义上不过只是人的一种行为。赞同针对的是人们能够质问立法者，因此不是对一般技术的赞同，它反正已经存在了，而是对它各自的质与量的赞同。同时这也证实了，人在技术中不是被迫屈从于某种异己的东西，实际上遇到的是自己本身。无论他卷入技术有多深，[但]技术都不像一个从外部闯入到我们的社会或我们的思想中来的殖民力量，是我们自己的需要和利益将我们与技术捆在一起。

253 第二，这种赞同无疑也预先受到了一种技术—气质（Technik-Mentalität）的深刻影响。因为在近代，由于[技术]迄今为止所取得的成就，人们对所有的问题都寻求一种技术的而且仅仅是技术的解决方法，这就形成了一种具有技术烙印的生活方式和一种蔓延性的技术氛围。这些方式和氛围又再次催生了相应的科学机构和教育场所，它们之间的竞争加速了技术的进步。由于这些因素，不可相信技术气质的统治地位能被轻易消除，气质和生活方式一般在巨大的困难之下才能改变。

然而，丰富的技术经验和自由判断的能力允许人们不仅克服被海德格尔批评的二难抉择：或者“盲目地搞技术，或者使我们无助地反技术以及把技术作为恶魔来诅咒，后者与前者一样依然是盲目的”。人们也可以有所保留地承认海德格尔的新的选择权(Option)、对存在命运的选择权，尽管如此，仍然还可以表达出对技术特定的看法。在这方面，人们就提高了那些行为的品格和主体的品格，这个品格在海德格尔的选择权那里只是有限地存在的。

听从天命者的主体性归结为接受天命这种意愿。而且，即使这种接受，如海德格尔所言，具有一种“解放的”性质，它涉及的是一种被动的解放，一种有意的忍受：这将是需要的。根据这句 *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*（“命运引导愿者，驱逐不愿者”）格言，人们可以在自由赞同的情况下“享受”技术的优势，而在抗拒的情况下换来额外的烦恼，但人们不能改变技术。与之相反，评价技术的规定性的人，一方面承认在更高程度上是被动的东西，在人类学意义上依赖技术，但另一方面又承认，允许这种被动的东西有更多的主动性，更多的参与共同决断的方式方法的权力。听者的隐喻阻碍了这种扩展的主体性。

关于这个形而上学的隐喻是否完全令人信服，可以存而不论。但它确实适合于【人】与上帝的关系，所以，海德格尔从前的一个学生卡尔·拉纳(Karl Rahner)把这一关系合理地置于《话语的听者》这一标题下。因为对上帝，人只有在能够拒绝其要求的限度内才是自由的。只要他乐于接受要求，就将面临一种控制他的强权，他因此是不自由的。但不能据此模式来思考与技术的关系。人在技术这里拥有更大的自由，他能够——不过有限地——共同决定技术的方向和发展速度乃至技术的质量和数量。这尤其体现在历史的后期，因为那时无论是选择的经验还是选择的数量都更多。此外，共同决定早就得到践行，甚至形成了各种不同的规范性的践行方式。第一，对技术的技术评价寻求一些内在的改善；第二，对技术的经济评价一会儿赞成更物美价廉，一

会儿赞成更快，一会儿赞成节约材料；第三，实用的态度为了人的利益而要求时新异的技术。

哲学史的要素可用于一个更宽泛的评价，这些要素综合起来构成思想实验的第三要素，但它在海德格尔这里不起作用。进一步说，作者并非如某些“学生”相信的那样，采取的是一种相反的立场；他“沉默着”。海德格尔不怎么感兴趣的一个传统，是政治哲学的传统，在这个传统中形成了与技术相比更大的自由所许可的：追求特权的能力。法律伦理学发展了一些诸如基本权利和人权的原理，法治国家和宪政国家要使这些权利成为现实。与此相应地进一步发展，即使在技术那里，两方面也都赢得了“特权”所意味的：强权之上的强权。如同所说的，人们有限度地预先规定了[技术的]方向，规定了发展的速度，尤其是撤消了禁令或相反地办理了许可证。

把技术过于紧密地与形而上学历史捆绑在一起的人，远远超过了只是在雄辩的范围内才完全允许的夸张，他容忍了一个盲点。海德格尔恳切地将我们时代的一个标记、科技理性形成主题，但这个时代的主导问题只有与另一个标记法律道德联系起来才能看得到。仅仅关注科学技术的人，忽视的是，科学技术被纳入了社会实践中，因此本身总是已经处于外部控制之下。并且，这种外部的控制拥有一种趋向于普遍的强权，在这里它与科学技术的强权是势均力敌的，法律规范几乎能够影响任何社会实践。

所以，关键的问题是，法律规范能够并且愿意在科学之外防止科技内在地节制道德理性吗？这种纠正措施不必完全外在并委托给国家有关当局。仅出于自身利益，科学家就该重新发现其行为是社会实践，自动发展一种合适的道德并关心其有效性。于是变得关键的道德保留着“法律道德”这个术语在哲学意义上所包含的东西：一种责任，这决不是人们慷慨地奉献给社会，毋宁说是亏欠于社会的东西。以此标记的任务，海德格尔甚至无法表述。

在为何他的技术哲学如此吸引人的理由中，根本不是这个理由：人

们依然停留于第一哲学的传统概念，从事着一种——当然是改变了的——形而上学，尽管如此，仍对其有助于当前的伦理学具有满足感，而不必深入到实践哲学中去。在这种满足感中有一种错觉，被界定为存在命运的技术不可能使自己从属于一种道德评价，[因为]这种评价在可能的情况下要求作针对性的改变。海德格尔阐明的这种自由的潜力，大得足以去对抗上帝。代替法律道德的是敬畏的态度。

14.3 新的跨学科性

一个好的法官不仅乐于保持中立的立场，也不仅具有法律的知识，他在每次争议中都必须重新熟悉其特点。在一种基础反思的形式中，科学伦理学虽然也只在单数中存在，但在实质的实施过程中——这要忽略一种宏大的理论姿态——占优势的是复数，甚至是多方面的复数。

第一个主题上的复数遵循哲学所熟悉的准则 *Maxime* (最大限度), *sozein ta phainomena* (说明现象)，科学伦理学是哲学既不熟悉亦无利可图的事业。不熟悉，是因为人们在必须精通的主题上缺乏预备性的专业知识；无利可图，是因为人们在其所熟悉的知识上几乎无法扩展专业能力。需求虽然很大，不懂得大而化之地谈论“科学与责任”的人，只能通过有选择地说“不”的艺术来摆脱多得令人窒息的邀请。需求可能使人得意，但它只在很小部分上求助于哲学的专业能力。 256

在这种情况下目前已有第二个复数，一种新的跨学科性。“人的跨学科性”这种通常的理解，满足于简单的叠加。方法上和主题上互不相同的论文组合为会议地点和会议论文集的统一，在晚期阶段融会为一个研究机构的官僚化的统一。但是，真正的和较苛求的课题在于“个人内的跨学科性” (*Intrapersonen-Interdisziplinarität*)：同一个人超越了自己一些与生俱来的能力，已经自己单独作跨学科的思考。

通常，科学伦理学的境遇无异于任何所谓的应用伦理学，它一贯让

人失望。让“实际工作者”失望，是因为他们认为专业知识起作用太少，另外还得不到现成的药方；它让哲学家们失望，是因为人们不接受他们莫立最终基础的兴趣。两方面都对真正的课题产生了误识，要寻找的某种第三方面，不是药方和莫立最终基础之间的妥协，而是一种中介化的成就。在一种本来的、先于专业化的意义上，甚至牵涉到一项哲学的课题。无论是由专业哲学家还是法学家，或者无论是由神学家、自然科学家还是医务工作者来探究此项课题，都无关紧要。关键在于要让自己精通那些陌生的研究领域，要感觉到这种精通不是负担、而是乐趣：作为对一个自身变化着的并改变我们的生活世界具有好奇心。

257 如果好奇心只是相加行事，它就达不到其目的。给单项科学知识补充伦理学的知识并以此方式给普遍教育的理想提供一种局部复兴的契机，科学伦理学不会由此变得有哲学意味，相反人们不得不把起初异质的两种因素（其中有第二种哲学契机）、一种事态和一种规范及一种价值联系起来。重要的是，“显明地”并“根据”道德标准解释一种详细规定的研究实践，绝非一种含糊的“基因工程”（参见彼佩尔，1991）。

因为既不存在专业上的榜样，也没有为此进行的专业培训，因此不得已而求其次(*faute de mieux*)，从事科学伦理学者来自传统学科。以自由主义的乐观主义可以希望，特殊的缺陷在缺陷之竞争中大大抵消，对此有个旁注：在专业培训中学习把事态与规范性视点联系起来的科学家觉得新任务容易些。法学家们只要学会了判决的能力，也属于此列。而道德神学家和(神学的)社会伦理学家只有接受忏悔实践的训练，或者接受相当的事件评判实践培训，才算入此列。旧约和新约伦理学的知识还不够。

此外还有一种危险，人们用以进行论证的不是法律伦理学、而是基督教的爱的伦理学。因为一种普遍有效的道德受欢迎，对此负责的专业代表、哲学家感到时机来临，但他们高兴得太早。虽然他们 *ex professione*(从专业中)精通道德的基本概念和理论并能够脱离某些智力

时尚，前提是，他们要有哲学史的教养。但他们即使在实践哲学中学习也并非常规之事：涉及生活世界地反思应用伦理学，他们才具备一种专业能力，用于把道德视点与实际问题的课题。最后，对于自然科学家和那些有充足理由遵循价值中立原则的社会科学家来说，与规范的东西的关系不只是不同寻常，在方法上，禁止他们与规范的东西有关。尽管如此，如果他们仍然坚持，他们与其要感谢专业能力，还不如感谢那个属于人的存在和公民存在的东西：dem Common sense(共通感)。

14.4 论辩性的法律伦理学

法官通常从成文法、偶尔从未成文法中提取标准，但在任何情况下 258
都是从实证法中取得。连对科学伦理学、不过更多是狭义上的科学伦理学而非生态伦理学，实证法也提供了帮助。因为负责其论争的——这就有了第三个复数——是大量实证有效的法律原则，多数要由实证有效的诸法律原则来负责，除科学和研究的自由外，[这些原则包括]诸如人的尊严的不可侵犯性、对身体和生命的权利以及自我决定的权利，此外对婚姻和家庭的制度性保护、禁止损害人的名誉和数据保护。

第四个复数，更准确地是个二元(Dual)，存在着诸如此类双重标准。它们一方面属于法律秩序和国家秩序的合法性条件，另一方面，它们构成现行法受承认的组成部分。在前者处构成的是法律伦理学的存在，在后者处构成的是实证法学的存在。以此类推，存在两种形式的科学伦理学的争论。

一种实证法学的争论形式，以悖论的方式属于伦理学。尽管如此，它承认价值中立的原则，因为它从现行法来论证。只有超实证的争论才超越现行的法律。说句套话，它的形成分两个阶段。在第一阶段，对科学伦理学尚是非专属的争论阶段、[即属于]哲学内的争论，

人们规定道德的立场，还规定其最高准则和那些对法律普遍有效的实质性原则。因为对准则争执不断，人们获得的印象是，延续到第二个争论阶段、延续到应用伦理学，从 *ab ovo* (开始) 就是不可能的。但如果伦理学不受它的影响，过渡到为实质性原则辩护，它就会经常发现程度惊人的一致。人权 [问题] 提供了一个很好的例子，虽然对它的准确的基础性证明尚有争议，但它们作为对实证法的道德上的预先规定几乎无可争议。生态的正义援用搭免费车 (*Trittbrettfahren*) 的禁令也是无争议的。

只要有可能，法律伦理学争论的第二阶段应用伦理学，就与诸如此类的原则联系起来，它以此方式拥有哲学的外部争论。在此争论中，不仅允许，毋宁说甚至需要内部争论中禁止的东西。按照一个好法官的榜样，应用伦理学的判断不是根据一些私域的原理，而是根据已被认可的法律原则，因此削弱了熟悉的关于价值中立的科学与非科学的价值之间的对立。伦理学使用一种从亚里士多德以来就为人所知的方法，并尽可能援用无争议的道德原理。它因此是论辩性地 (*topisch*) 证明。对应用伦理学的成功并非微不足道的条件在于相应的能力，这种能力暂且放弃哲学内的争论，去洞见许多原则的无可争议性，借助于此探讨大部分待解的问题。

第十五章

恢复判断力的应有地位

科学伦理学完全不必拥有以大道德学家的姿态所要求的東西、一种新的道德，取而代之的是一种新的审断性的批判以及为达此目的所需的一种能力，这种能力在传统中叫做实践智慧(Phronesis)，更清楚地说叫做明智(Prudentia)或聪明(Klugheit)。但共同的东西不是虚伪阴险人的聪明，而是一种自始以来就服务于道德目的的理智能力，一种以达致道德为道义指向的判断力。为此判断力恢复地位排上了我们的议程。它同镇定、谨慎和公正这些态度一起构成了科学伦理和环境伦理所要求的基本德性的“四重奏”(Quartett)。 260

15.1 消解强权：马基雅弗利和康德

想要为判断力平反的人，首先必须正视眼前的一些困难。他必须知道，为什么判断力几百年之久具有基本德性的地位，而在近代又失去了这一地位。可把这种发展解读为西方精神史的一个复杂的篇章。对于我们的目的而言，放眼两位最重要的作者就够了。他们所从事的去蔽工作(Depotenzierung)，尽管指向不同的方向，但照流行的解释来说，它们有相同的结果：道德和聪明相互脱离。在马基雅弗利^[1]那里

[1] 马基雅弗利(Niccolo Machiavelli, 1469—1527)，出身于佛罗伦萨的一个没落贵族家庭，在逆境中自学成材。主要著作有《君主论》，《佛罗伦萨史》和《论提图斯李维的罗马史前十卷》等。作者在这一节讨论的一个主要观点就是马克思曾提到过的：“马基雅弗里使政治的观点摆脱了道德，而把权力作为法的基础。”（参见《马克思恩格斯全集》第3卷，第368页）——译者

是一种情况，聪明脱下了套在它身上的道德伪装，变成了虚伪阴险人的聪明，变成道德上无差别的甚至非道德的自私。在康德那里是另一种情况，道德脱离了聪明的任务，变成了一种自足的道德、信念，成为判断力的凯旋(吕贝，1987)。在两种情况下——人们都相信——发生了一种解放，这种解放可看作是现代化的表达。那么，为实践智慧——聪明恢复名誉导致一种反现代化吗？

261 马基雅弗利。行动的动力，德性 *Virtu*，在马基雅弗利那里事实上失去了道德品德的意义。基于这种意义的改变，与德性相关的判断力，聪明，也脱离了道德。不过这一过程的影响力却经常被高估了。既然人们宁可遵循他们自己的利益，那么，近代之新物，现代性，不可能存在于它之中，这便是理所当然的。即使把历史只看作是哲学史的人也知道，一种脱离道德规定的判断能力只服务于一些自私的目的。我们感谢亚里士多德对聪明作了决定性思考(《尼各马可伦理学》VI, kap. 5 和 8 以及随后几章)，在这个地方说的是 *Panurgia*，狡诈性(VI 13, 1144a 27ff.)。出于这种观察导致了第一个校正：不是把一种反道德化划到马基雅弗利的账户上，而是一种根本的重心推移。早已众所周知但在道德上作否定评价的狡诈性得到了一种肯定的地位。

第二个被高估的是反道德化的影响力。因为据说马基雅弗利建议过，更多地从事暴行而非宽厚(《君主论》或《霸术》II principe, kap. 17)，或者这样说也可：宁愿食言而非守信(Kap. 18)。因为他认为禁止几乎任何道德的东西甚至是必要的，他似乎代表那种纯粹的反道德(*Amoral*)，这作为“肆无忌惮的马基雅弗利主义”(rücksichtsloser Machiavellismus)已众所周知。但在与此相关的地方，马基雅弗利不探究总体政治，而只是探究执政的统治者的“道德”。就政治机构和立法者而言，谈不上类似的反道德。那么首先导致的是反抗一种目的的名义下的道德，这种目的在其自身方面具有一种道德的特征。

以统治者的利益为目的的宪制，自亚里士多德以来(《政治学》III, 1179a 17—21)就叫做专制的。如果马基雅弗利的理论真的是反道德的

话，那么它必定要为专制者辩护。确实，他的理论定位于使统治具备合法性资格这一目的，定位于公众福利。根据《罗马史论》还有另外两个国家目的，即自由和强大，于是形成自由、强盛和公共福利三架马车(die Trias liberta, grandezza und bene commune)。马基雅弗利并不是教唆君主反道德，而是使他为其真正的使命承担起义务，为共和国的存在和繁荣的责任、可见是为国家的福利承担起义务。因此出现的任务是，维护自身的强权并寻求名誉。而统治者的福利，马基雅弗利有些幼稚地相信，与国家的福利是相符的。在《君主论》或《霸术》(Il principe (26章)中他说：“onore a lui e bene alla università degli nomini di quella” (为了自己的名誉和整个意大利民族的福利)聪明并非就是反道德的，而是在康德的意义上实用主义的，在与国家福利挂钩时，它甚至是社会实用主义的，它以此得到一种道德地位。

262

马基雅弗利并不呼吁把政治和道德分离，相反，他注意到了由两种不同的道德交错构成的结构上复杂的可能性，这里是国家福利，那里是宽容和诚实。为了[解决]这种冲突，他倡导了一种优先规则。只要有可能，统治者不可偏离财富(Guten)，这可理解为不可偏离在个人生活中有效的道德(“non partirsi dal bene, potendo” : Il principe, Kap. 18)。只有在迫不得已时(necessitato)，统治者才可毫不妥协地不顾个人道德，赋予国家福利——我们说的政治道德——以优先地位。

我们没有发现将政治脱离所有道德的巨大解放，而只发现小的解放，即政治脱离个人道德。即使这种解放，马基雅弗利也只是在一种严格的至今有效的条件下才支持它。它令人想起囚徒困境：只有一个统治者不得不准备其对手食言时——例如因为缺乏统括性的法律权力——他才可抢先背信弃义，以便不被最终当成傻瓜。该论据并不真正使统治者可能违反的道德失效，他只是把实际承认与相互关系联系起来。否则，就像霍布斯说的那样，把自己当作牺牲品献给对手。我们从笛卡儿那里知道了一种应急的道德，而马基雅弗利在这里引入了一种应急的反道德，并可能引证一种良好的道德根据。个人可以把自己当

作食言的“牺牲品”献给对手，谁作为统治者、也就是为了别人这么做，那就损害了对他的集体所负有的责任。

263 为以道德为义务的判断力恢复名誉，自然既不受制于马基雅弗利的国家福利概念，也不受制于他的优先规则的框架条件，受制于缺乏的法律安全。在这两方面政治世界都发生了深远的改变。集体不再满足于对外的自我保存，对内的经济文化福利，今天它是对一种道德上更高的、而非单纯社会—实用主义之要求的法律原则和宪政原则负有义务。并且，至少在国家内部要为这些原则的实施提供本质上的保障。

康德 一种与马基雅弗利相反的消解强权工作归结到康德。他把聪明归属于实用主义命令的限度内，处在马基雅弗利的传统中。但对我们的论题更为重要的是直接对判断力的思考。然而，在自汉娜·阿兰德里(参阅，1982，演讲报告 2 und 10)以来人们为政治判断力理论寻求基本要素的著作中，在康德的《判断力批判》中，却无法查阅这些思考。在政治的和科学伦理学的判断中受欢迎的，虽然就是康德为审美的判断所证明的东西：共通感。但与法律伦理学诸原则相关连的特殊课题并未出现在第三批判中。谁想为康德的一种与实践挂钩的判断力恢复名誉，就得在他的伦理学著作内部为这一判断力找到位置。

由于[有人说]判断力在那里连一种附带作用都不曾有过，说[他]随意地蔑视个体性(Individualität)和经验的这一常用指责才似乎有道理。如果真的完全没有[探讨]这一主题的话，人们确实可以重温黑格尔对康德的批判并可借用马夸德(1986, 127)所批评的过分强调应该(Sollenshypertrophie);人们也可以与里克尔(1986, 243)一起惋惜将人的行为从先验方法加以“打磨”，或者也可以借用施韦默尔(1986, 154, 166)的话声称“当前个体性的逐渐消失”。

但在《道德形而上学基础》(全集, 4, 389)的“前言”中，康德已经谈到“因经验而变得敏锐的判断力”，因此“原则上”就已经存在着里克尔有充分理由所希望的东西：一种在先验与经验之间过渡和中介化

的意识。详而言之，判断力包含两个任务，它们都因亚里士多德的 *Prohairesis*(明智)学说，也就是因他的伦理学而众所周知，现今人们在这种伦理学中看出了同康德伦理学相反的立场。因为判断力应该区分，道德规律在何种情况下具有它们的应用，它产生出一种建构性的成就，在此方面，它与 *Bouleusis*(计谋)和实践智慧可相比较，它使普遍的东西与具体情况相调和。再者，因为它应该设法使道德规律“内化到人的意志中”并着重使其得到实施。另外，它还至少承担了那种意愿性任务的一部分，亚里士多德并不把它归入判断能力，不过却归入与它相联系的道德态度，德性伦理(*Arete ethike*)。判断力有助于使诸原则获得实际的承认。同时，康德证明自己是个较为忠实的亚里士多德主义者。而马夸德(1986, 122ff)则满足于一种道德中立的要素，流行性，而对康德和亚里士多德而言，重要的是一种道德规定。今天谁想要为亚里士多德平反，就得把他放在与新亚里士多德主义反道德化倾向相对立的[立场上]来为他辩护。

由于康德已经在“前言”中承认了判断力，越来越令人惊讶的是，他既非在《道德形而上学基础》本身中、也非在他的道德“体系”、《道德形而上学》中谈论它。所以，谁要是相信康德低估了判断力的作用范围，那就忽视了这个理由。因主题的特殊化特征，康德发展了一种纯粹的道德哲学。谁要在这种道德哲学中为饱含经验的判断力找到一种中心地位，就会败于一种与范畴错误类似的错误(*category mistake*)，因为它混淆了哲学学科之间的关系。在伦理学所突出的非经验部分，在道德的形而上学及其基础中，他寻求属于其相反的部分，这部分从属于实用人类学。

主题的特殊化自然只准备了关键的证明。至于具体的道德行为，康德完全明白，它是由非经验的因素和经验的因素共同作用形成的。但因为道德的东西不在这种共同活动中，而是仅仅存在于独立经验的意志决定这一环节，因此康德迫使自己把其他环节[的出于经验作用的]潜力压制下去了。判断力“因经验而敏锐”，自然就一同参与了消解

265 经验之强权的工作。尽管如此，并没有出现吕贝所担忧的“信念战胜判断力”。因为被贬值的不是那个使具体情况或特定类型的情况同道德规律相协调的经验，而是那些想把道德规律甚至协调的预定值从经验中推导出来的经验。被削弱的经验的强权，不是在其干预具体行为的限度内，而是在它规定根本意志的限度内。用康德的说法，在道德中是义务“战胜”自然嗜好^[1]。

但是，在这方面判断力本身并未完全贬值，被贬值的仅仅是它的敏锐化的经验形式。因为在普遍化的思想实验中，康德看到了一种不依赖于经验的判断力的作用，这是一种纯粹实践的判断力（《实践理性批判》，5，67及68）。在它之中，非但没有表现出主题缺乏，反而表现出主题范围的扩大。道德行为需要判断力，不仅是为了对照一种规则来解释个体的处境，而且另外还要从道德的角度、甚至优先地从道德的角度看问题，以便证明规则(Regeln)以至准则(Maximen)是道德的规则和准则。在同样的意义上，即在立法者的判断力优先于法官的判断力意义上，因而在一种效用理论的、但不是历史—实践的意义上，证明规则为道德的能力优先于相反地应用规则的能力。在前者，框架被界定，在后者框架被充满；在前者，判断力是规则的规定(regelbestimmend)，在后者判断力则是规则的应用(regelanwendend)。

一种规定规则的判断力，选择和确定道德准则的能力，亚里士多德并不知道。而实践智慧只是在它从属于道德目的的前提下才是道德的，由康德重新引入的判断力直接地、自在地具有道德特性。只有在这里才涉及到一种真正的道德判断力(全集，4，186)，相反，在亚里士多德那里，尽管涉及到一种以道德为义务的判断力，但自在地看，它本

[1] 这里的“义务”和“自然嗜好”分别是对“Pflicht”和“Neigung”的翻译，这两个概念，苗立田先生分别译为“责任”和“爱好”，参见他翻译的《道德形而上学原理》，上海人民出版社，1983年版。由于“责任”在德语中有个专有名词“Verantwortung”，我们在这里就只能按习惯把Pflicht译成“义务”。而为了突出康德强调Neigung是与纯粹道德义务相反的自然嗜好之意，我们把它译为“自然嗜好”，因为“爱好”不仅有自然性的，而且有精神性的。——译者

身只不过是一种实践的判断力。

道德判断力的标准、可普遍化，是否确实能够独立于经验发挥其功能，这个问题无须我们在这里进行讨论。不过回想起那种关于行动内部的与行动外部的考虑的区别是有意义的，它可以驳倒许多异议（参见：赫费，1990，第7章）。在康德看来，只要“行为的概念本身已经包含了一种为我的规律”（全集，4，402），那么一种准则就是可普遍化的。那么，这只是达到了行为内的考虑并在此意义上达到了独立于经验的考虑。相反，谁要是为行为外的考虑所规定，在帮助戒律的情况下，受制于一种对精神性或物质性的回报的期待，也即受制于对感激或金钱的期待，一方面从科学理论的角度看，他需要经验，另一方面从道德的角度看，需要把他的所作所为弱化为某些别的东西、外在原因的手段，这种外在原因将成为真正的规定根据。此外，那些只让自己受行为的观念所规定的人，正如康德所说的“出于义务”^[1]而行动的人，几乎无把握来完成帮助。在此范围内，一些人所希望、另一些人所担心之事，都不会发生。绝对命令的伦理学既不能也不愿对一种道德生活的具体指导，但人们完成帮助这个问题，是实践智慧的任务，道德判断力以准备帮助的意愿依旧排在该任务之前。

15.2 一种道德精神

在何种限度内科学伦理学不寻求新道德，而只是从已知的原则出发评价新的事态，其首要任务在于实践判断力。能在其中实际作出判断的框架，是由真正的道德判断力预先规定的。所以，重要的是知道，

[1] 康德认为，“出于义务”（aus Pflicht）而行动，就是让纯粹理性直接决定自己的意志，这种意志才是“善良意志”，只有这样的行动才具有真正的道德价值。与之相对，还有一种行为，由外在的经验的动机所决定，即使其行为的结果“符合义务”，也没有什么道德价值。——译者

是否这种道德判断力根本就没有触及新的事态。我们发现了不同的甚至结构上不同的悬而未决的地方，科学伦理学的典型问题均可归入这种悬而未决。所以，恢复判断力的应有地位有助于对我们时代的诊断。

从哈贝马斯那里(1973, II, 6)我们知道了合法性危机这个流行词目。吕贝(1980, 36 等等)与此条目相对提出了定向危机(Orientierungskrise)。维兰德(1989)诚然是笼统地谈论过“实践理性的困境”；拉莫尔(1985, 323)主张实践理性的他律性(Heterogenität)，图根德哈特(1990)抱怨过“哲学对于我们时代的道德挑战无所作为”。

267 在“实践判断力的任务”这个词目下，完全为了一个宽广的领域，我建议至少在局部[作出]一个可能的选择。我比吕贝更清楚地推荐了一种伦理的[诊断]；同拉莫尔对立，提出了一种伦理上同质的[诊断]，与哈贝马斯和维兰德相联系，提出了一种冷静的伦理学的[诊断]，特别是与图根德哈特相区别提出了一个更少悲观主义的诊断。这种原则伦理学的范式，康德仍然是参照点。

康德为实践判断力提出的任务，即是区分，在何种情况下道德规律有其应用(全集, iv, 389)。按照一种平庸的验证就可看出：在某人遭受困苦之处，帮助因而就是受欢迎的；在要求答疑之处，诚实性果然就是必须的，如此等等。但是，这种任务在科学伦理学中就丝毫也不平庸，我们拿动物保护作为实例。禁止折磨动物，实定的法律长久以来就已了解。在动物实验时，在大量饲养动物和大量运输动物的情况下，那么也就是在有科学和经济的利益这些新现象里，人们不要“忘记”完全传统的禁令，对此由实践判断力负责。

如果验证了道德的任务，那么就可思考详细的解决之道。在传统上评定为不完善的义务中，单纯的概念本身就有悬而未决、甚至多方面的悬而未决。首先涉及如何实现道德意愿、如救助的方式方法，这个主题多么具有现实性，在发展援助中犯下的许多错误就证明了这点。重要的依然是尺度问题，在与此相关的“决疑(kasuistischen)问题”上，康德合理地说，不可如此浪费地行善，“否则最终自身将会需要他人的善举”

(《德性论》第31节)。此外提出了优先性问题：对哪些人群以何顺序提供帮助？从基督教的亚里士多德传统我们知道了一个优先的规则，根据这个规则，人们对之负有义务的，第一是配偶，然后是子女和父母，然后依此顺序是兄弟姐妹、亲戚与朋友，只有最后才是行善者(Wohltäter)(托马斯·阿奎那，《神学大全》，II—II, quaest. 26, art. 6—13)。

诸如此类的优先规则只有在 Ceteris-paribus-Klausel(附带条款)之下才是有效的。不适合这一条款，它会——第四个悬而未决——引起冲突，引起受助人冲突(Adressatenkonflikten)，这种冲突偶尔会升级为一种明显的决断困难。但在萨特(1946, 37)简要描绘的著名困境里，对于是否应该照顾有病而又寡居的母亲或者更应该从军打仗(Résistance)这个问题，并不存在原则之间的冲突。一种判断力的理论要清醒看到：在实际生活中事实上存在一种生存困境，而在判断理论中仅仅把它表达为一种特定的应用冲突。

在追问实现方式和实现的尺度、优先规则和受助人冲突这些问题时，也就是在第二项应用任务的不同部分里，后果评估(Folgenanschätzungen)起着重要的作用。按照流行的解释，它们在康德那里都是不允许的。基于行为内和行为外的考虑之间存在的差异，所有的后果评估都是完全地、但只是如同它们事实上在行为内的框架里作出的，不允许损害框架本身并为其他目的而将帮助意愿相对化。

显而易见，是不完善的义务引起了应用问题。连作为法律伦理学的科学伦理学至关重要的完善义务也仍为因经验而敏锐的判断力留下了空间吗？康德的例子，归还一项寄存物(Depositum)的戒律(例如，《实践理性批判》第四节注释^[1])，“如果寄存物是一件武器，现在它的体力

[1] 康德的这个例子是说“现在我手中有一项寄存物，它的所有者已经去世，且没有留下任何与此相关的字据。这当然是我的准则所想得到的。现在我想知道的只是，那条准则是否也可以被看作普遍的法则？”(参见邓晓芒译的《实践理性批判》相应的章节)用这个例子，康德试图证明，像例子中的“占有欲”之类的欲望倾向作为决定意志的根据都不适用于外在的普遍立法，以快乐、幸福和自然嗜好为立法根据只能得到主观的准则，而不适用于客观的法则。——译者

不支的所有者要索回它”，还有效吗？借助于这个问题，维兰德说明了一种困境，他称之为应用困境(Applikationsaporie)：“即使有待调节的具体情境的一个特征符合规范中考虑到的每个特征，但人们还是不能完全肯定，是否允许应用这个规范”。在维兰德看来，出现了一个边际情况，在此情况下，宁可不应用规范是合符理性的。

269 从道德上看，维兰德的解答显得是可信的。因为不应用包含一种例外，但与作为一种完善义务的法律义务概念的东西相矛盾，突出了道德哲学的疑虑。因此显示出康德原则伦理学的第一个局限。它禁止一类评判问题，按一切道德常识应完全允许吗？维兰德所描述的处境允许一种其他解释。归还寄存物不是完全非理性的，而只是在完全符合于他所作的描述时才如此。不及时归还的人，等到武器的所有者又恢复了他的体力，他既未取得一种例外，也不能把自己的过失归咎为一种非理性的应用。相反，他看出，与处境相关的考虑，尽管只是行为内的考虑，也属于完善的义务。因此，维兰德的例子不仅说明了一种规范的边际情况，而且说明了这种规范实际上无效。即使完善的义务本身，如果如何履行它们的方式方法没有同时得到规定，也是不完善的。具体的行为始终发生在这些条件下，亚里士多德将它们概括在个体处境的概念中(《尼各马可伦理学》III 3, 1111a 2—6)。所以，谁要是省去了必须的一些评判，又不重视契机(Kairos)，不合时机地把武器交还出去了，那他的行为非但不道德，只能说是愚蠢的。

可以将一些道德原则的作用与一种语言的语法规则和语义规则进行比较。谁不重视后者，就不能正确地说话；谁虽然重视它们，但非要对之做机械的应用，那他就是一个迂腐的人，会将他自己的生活描写得枯燥乏味。只有在实际生活中能够敏感、有创造性并灵活地、简而言之聪明地说道德原则的语言，才拥有判断力。为此[对判断力]所要求的，不仅比单纯的概括(Subsumtion)更多，而且也远远超过了上下贯通(Kontextualisierung)[的能力]。普遍性的道德原则，都不像是完成了的电影脚本。它们只意味着一种基本理念，一种生活形式，拍摄

期间——这也就是说：终生——还为这种生活形式撰写脚本。

由于每种道德义务都会内含悬而未决的空白，需要一种 *Esprit de finesse* (熟巧的计谋^[1])，这是帕斯卡为反对几何学精神的独霸地位而要求的。它需要一种熟练运用道德原则的精神 (*Esprit d'un principe moral*)，简言之，道德精神。在寄存物上，这种精神在于有能力承认欺骗和盗窃的戒律是毫不妥协地有效的，尽管如此，当情势要求时，不急于归还寄存物。

在科学伦理学中，需要对人体实验时受欢迎的一种原则“知情同意”，(*informed consent*) 相似的判断能力。与之相反，医学的新的可能性对延长人的生命或者让人的生命开始需要一种更高级的能力。在前者处，一名法官的判断力就足够了，而在后者处，由于质量上有更大的不确定性，需要更大程度的创造性和冒险意愿，这正是优秀立法者的出众所在。同时，人们为自己生活所写的脚本成了对科学文明的伦理性持续反思： 270

“始”和“终”的概念听起来是瞬间性的。然而，自然研究消除了这个瞬间性，部分地是由于一些新的工具(显微镜等等)而展现出它的清晰发展过程。因为涉及到探究生物学的事实，人们可以相信，这不取决于道德精神而是取决于自然科学的知识。无疑，它们都是必不可少的。一种科学文明的道德精神需要(自然)科学的教导。但是，在法律伦理学意义上称作“生命”的东西，不能仅仅从科学中推导出来。

我们只把一种目光投向生命的开始。因为随着受精开始一个生命，一个个体的特性在其中得到预先设定。人们不可从这一刻起把有机体看作是可由父母和科学家一起随意操纵的单纯的事情。另一方面，由于有机体只在发展的进程中才达到现实的个体性和人格性，人们才会在早期对它进行利益权衡(*Güterabwägung*)。然而，从法律道德的角度，只有在物品等级相同时才允许利益权衡。同生命保护相关，

[1] 从否定的意义上，这也可译为“狡诈的精神”，与实践理性的“聪明”意义相同。——译者

对胚胎学研究的兴趣，无论其自由度有多大，也几乎不具有相同的等级。只有在寻求克服不孕的某些形式时，研究才接近同等地位。然而，总还留有重大的差异，也就是地位不平等；在胚胎上存在现实的个体的生命，而发明一种治疗不孕的疗法，只能服务于一个潜在的生命。

271 这个例子示范性地表明，一种完善的义务的应用本身如何引发出困难，由于这些困难，任何匆忙给出的答案都是不可靠的。总的说来，只有觉察到了迄今尚不知晓的复杂性并因此难于判断的人，才能指望具有判断力。所有的科学发现都对这些复杂性负有责任，因而又是现代化的动力。绝非因为道德松懈(Laxheit)，而基于自然科学知识才成为动力(Dynamisch)，“生命之始”的概念决不再回到一种单纯性的瞬时事件中去寻找。[它]对保护生命的要求绝非无效，但不准确。一种不可放弃的预先规定，不过不足以用于一种争论，这种争论在此与法律伦理学的显微镜可比，有助于寻找到所缺乏的精细规定。

谁认识到了单纯性的损失，就会谨慎地对待伴随着的近代道德的激情。道德因其无条件性并因其普世效用而理应得到激情。两者都切合于道德精神的规范的规定，切合于法律伦理学的诸原则，但并不切合于道德精神的具体决断。道德学家乐于忽略这一差别：他们为保护生命的原则去合理要求无条件的激情，却并不适合于每一种具体化的尝试。

15.3 原则的冲突

人们普遍担心一种原则伦理学，它失去了实践智慧的优点，通过经验教导来引导个体的生活。但是，按照迄今为止的一些思考，令人惊讶地为经验和个体性保留了许多空间。但是，竞争性原则在其中冲突的处境情况如何？一种原则伦理学也给原则竞争、甚至原则及义务间的对抗留下空间吗？

现今，较为麻烦的道德问题常常就具有这种性质：原则同样地是受

欢迎的，从其道德内涵指向不同方向的原则同样受欢迎。从生殖医学(Reproduktionsmedizin)中举个例子：妇女的自决权可以允许医学上的实际处置，[但]从未来孩子的健康利益来看，这种处置至少是令人担忧的。272

如何解决这类原则间的冲突，即使找不到一种理论，至少也要发展出一些理论的工具，这确实属于当今的一种现实的实践哲学的迫切任务。

在相关的主题上，什么助长了一种难堪的二难选择，缺乏这种问题意识已经并不罕见。一个人虽然原则上已经愿意作出一种道德的行为，但他只是拘执于一种重要的原则，那就陷入了一种拘泥条文的严格主义(Rigorismus)，而缺乏意愿者容易找到掩饰其缺乏意愿的托词。这种缺陷也就正好促进那种或道德主义或非道德化的二者择一，于是在两方面，在口才上释放论战的有效能量，却妨碍恰当的解决方案。

在理性概念自由化的进程中，近来持有这种看法，认为某些原则竞争如此剧烈，以至不得不放弃自身同质的实践理性理念，而承认异质性。在拉莫尔(1985)看来，道德上有三种同等可信的基本规范：先入之见或党派性(partiality)、后果论(consequentialism)以及某些不可触犯的义务论(deontology)。在这里，拉莫尔遵循的是近代早期国家发展的模式。在冲突不能调解的地方，人们相信这些冲突——当时是信仰，现今是基本规范——同样是真实的，诚然它们也是同样不真实的。近代的国家在信仰上是中立的。

在政治中，规范的伦理学可能行不通，政治也几乎不怎么把它当回事。近代国家确实也不是在所有方面都是多元的，相反，在宗教真理的衰落中，近代国家看出的是政治上次要的课题，人们愿意把它解释为私事，相对而言是无问题的，人们操心的首要课题是社会和平。对于规范伦理学而言，如今寻求基本规范，就不是次要的主题，而是核心任务本身。对这个问题：如何鉴于冲突性的选择确定现实的基本规范，是不能回避的。说三个不同方向的指路牌都好，那就等于没有指路牌(参阅：施佩曼，1989，10)。拉莫尔参照的这种现象，一种“悲剧273

的选择”，完全是存在的。但萨特的困境——为了有病的母亲或参军

打仗——表明，并不能由此而归结到实践理性的异质性，在同一个义务之内就已经可以作出一种悲剧的选择。

基本规范之一，党派性原则，只在一种弱化的意义上才具有一种道德的地位。拉莫尔想到的现象如友谊、团结互助和保持传统。对于古代的道德概念，对于一种成功的生活，它们都比仅仅提供丰富的帮助更多。但相比于一种既普遍又无条件的约束性，它们都不能达到近代的、比较极端要求的等级，道德的等级。在冲突的情况下道德理应优先地给出非本体论的原则。此外，冲突也并非那么频繁地存在，因为党派性原则的有些要求被一种非本体论的伦理学采用了。并且，在其采用时它主张其道德的优先地位。非本体论的伦理学既给党派性原则指定了合法地位，又规定了它的限度。例如，在资源短缺的情况下，先入为主(Voreingenommenheit)在帮助义务这里不仅是允许的，而且简直是必要的。因为如前人所说，对近邻要比对“完全的陌生者”承担更多的责任。这包含非本体论的道德，但在这里不得不顾绝对的法律原则。

第二个原则，后果论(Folgenorientierung)，如所简述的那样，超越行为内的后果概念被整合到一种非本体论的伦理学之中。尽管如此，如果仍有道德异质性，则它必定是其他性质的。遵循同一的基本规范、普遍化的基本规范的道德原则，仍然必定彼此冲突。鉴于这类冲突，需要更高级的判断能力。迄今就要求的能力敏锐性、灵活性和创造性以一种新的复杂方式都受欢迎。

274 伦理学的传统乐于把原则间的冲突作为说谎禁令和帮助戒律之间的冲突来讨论。在这方面康德代表了一种严格主义，即使是对一个谋杀犯也有义务诚实(《全集》，8，425)，它违反我们深思熟虑的道德信念，按照许多阐释者的观点可以归结为一种反直觉的(kontraintuitive)道德哲学。但我们的主题并不在于，康德认为说谎无论如何都是不允许的。关键是，一种普遍主义的原则伦理学在原则冲突的情况下是否也承认判断力有价值，或者是否从倾向出发、在某些程度上受制于体系而拒绝利益权衡。

康德的本意在《道德形而上学基础》(参阅:赫费,1990,7.3)中表现出来了,它是基于一种困境处理说谎禁令,但处在困境中的不是一个第三者,而是行动者本人,更清楚地说,是他的家庭。因此,康德不是讨论一种原则间的冲突,而是讨论义务和自然嗜好的对立。在此所代表的严格主义只是反对有利于自爱的一些例外,他禁止[于己]有益的谎言(Vorteilslüge),只有这种禁令出于康德的本意,出于不依赖经验的意志决定。这种禁令符合一种信念的严格主义、一种纯粹的道德严格主义,它迥异于那种拘泥于条文的严肃主义,后者本身有利于其他的道德义务,不允许有例外。我们明确了:从康德的本意得到的不是一种绝对的、而只是一种相对的说谎禁令(参阅《论格言》,《全集》8,287—288)。用于履行其他义务如拯救生命的一种不诚实性,不能不言而喻地(eo ipso)视为不道德的。

一种普遍主义的原则伦理学模式会比这个否定的断定提供更多吗?康德也准备了理论的工具,用这些工具即使解决不了原则间的冲突,至少也能开启一种理性的讨论吗?提供重要帮助的是区分履行义务的(geschuldete)道德和赢得赞美的(verdienstlich)道德,也即区分法律道德和德性道德,这是与履行义务的道德具有优先性相联系的。此外,康德采用了传统的更小的恶的学说,并承认了“道德实践理性的许可规律”,不过只以谨慎的提问的形式。因此,某种“本身虽然不被允许,但为防止更大的违规(仿佛是宽宥的)而得到允许”(TL vi, 426, 12—14)。

括号中的“仿佛是宽宥的”听起来像是一种限制,会更详细地制定“利益权衡理论”。因为允许只有是“宽宥的”才有效,违规的行为者必定始终意识到违法并放弃任何道德的自正义(Selbstgerechtigkeit)。目的尊手段为圣的观点是道德上过于草率的托词,为使违法意识仍然不是“空话”,还要求行事者力争改善状况,因为在其下一种许可规律有效的条件不久将失效。最后要说明这个问题,某些行为是不是绝对不道德的,例如,杀害无辜。

紧急法(Notrecht)概念提供了利益权衡的第三个工具。根据这个概

念，某些行为侵害他人的权利，不应被评价为无可指责的(*inculpabile*)，却可被判为不受惩罚(*impunibile*)(*RL vi, 235f*)。第四个要素回想到在保护生命的原则那里所说的观念，即待权衡的东西必须等级相同。康德把约束性和约束性的根据区分开来，并说明，在冲突的情况下，较强的约束性根据理应获得先于较强约束性的优先地位(*TL, vi, 224*)。

康德为原则间的冲突所准备的工具无疑都是有益的，但几乎是不充足的。因此，如今人所说，伦理学再亚里士多德化(*Rearistotelisierung*)是必需的吗？出于两个理由这是令人可疑的。一方面，我们生活在原则确定的法治社会，对于这些典型的冲突，亚里士多德的风俗—伦理学(*Ethos-Ethik*)少有帮助。现在人们当然想把他的那些理论工具运用到新的对象上。但现今所指的原则冲突，在亚里士多德那里大概就是目的冲突或者德性对立。为解决这类冲突的理论工具，人们在《尼各马可伦理学》中找不到。这里存在第二个可疑的理由，进一步说，德性的冲突对于《尼各马可伦理学》来说是陌生的。*Bouleusis*(计谋)的学说甚至实践智慧的学说只涉及具有中期目标性质的手段、道德乃至目标，也就是“上下贯通”(*Kontextualisierung*)的任务。同样，只对此负责的是“情景”(*kath'hekasta*)学说和合理性(*Billigkeit*)与衡平(*Epikie*)对于正义的优先地位；这也让我们不顾所提及的优先规则。

276

相关的只是另一种优先性，正义先于在中世纪亚里士多德传统中所支持的悲悯，但它并未超过康德的工具。相对于完善的义务，不完善的义务理应获得这种优先地位，这与先于德性义务的康德的法律义务相适应。

还可以在“科学理论的”命题那里找到支持，按照这些命题，伦理学满足于那些大多数有效、但并不总是有效的陈述：*hos epi to polu*（《尼各马可伦理学》II, 1094b, 16—22）^[1]。但是，这种纯粹一般的有

[1] 在这里，亚里士多德说：“那么，在这类题材和这类前提下，人们只能满足于粗略地，大致地指明真实情况，正如在那些只是大致而笼统地规定的对象上，在讨论中也只能得出与之对应的结论。”《尼各马可伦理学》，斯图加特，1969年。德文版，第7页。——译者

效性允许把只在道德原则之内作出的权衡排除在外：例外有利于自爱。对于利益权衡来说，需要更特殊的工具，其中一个是在义务和自爱的冲突中把义务表现为不容妥协地有效的，只允许在道德义务之间的冲突中进行一种权衡。

在反对马夸德将伦理学重新亚里士多德化的伦理学中，在对话伦理学中，我看不出有什么理论的工具，超越了康德为[解决]义务冲突的主题所作出的贡献。这一结果更提供了一个理由来废除“亚里士多德还是康德”这一二难选择，这在伦理学基础的争论中早就变得无效了。取代这种选择，着手建立一种具有普遍主义本性的原则的理论，尽管如此，这仍然为原则的冲突、可见是为判断力的任务保留空间。

15.4 无能为力的专家

道德本质上区别于生活的技巧。在技巧方面有一些专家，而在道德上两方面都缺乏专家：每个人都拥有不依赖于经验的、与生俱来的(genuine)道德判断力；对于依赖于经验的判断力虽然需要天才，也需要训练，但却不存在一种真正专业化的能力。专家存在于技巧那里，而在道德这里，每个人都是业余爱好者(Amateur)。

有人会提出异议说，正是康德以他给予道德判断力所辖的工具，以普遍化的检测，要求一种特殊的能力。哲学只管发现检测，而测验的实施由每个人决定。通过卢梭中介，康德跟随的是苏格拉底传统，按照这一传统人们早就了解了道德意识，哲学只能帮助它达到清楚明晰。此外，依康德之见，人们需要检测，不是为了发现以前未知的原则，而只是为了抵制极可谅解的倾向，即用广为人知的原则的严厉来开脱自己并无理要求轻松的特别情况。康德所反对的趋向是，从自利(Eigenwohl)来矫正道德。 277

此外，缺乏专家并非不寻常。在生活中永远重要的东西，虽然有

才干，还有经验，有时——如在政治中——加上职务，反正在所说的这些事情中专门人才都不重要。专门人才既不是为了促进或维护友谊或伙伴关系而存在，也不是为了好的政治和道德而存在。虽然为了促成在科学伦理学中受欢迎的判断力，如上文所说(14.3节)，某些职业提供了某种专业上的训练。此外，对于判断力，有些人才能小一些，有些人才能大一些。并且，有些人不同寻常地拥有道德精神，人们就将他们称作精明的人。尽管如此，对于道德精神或者原则间的冲突并不存在像手工业者、医生或精通法律这种类型的专家，这种情况具有深刻的结论。众所周知，即使专家的咨询都带有不可靠性，带有主观上的不可靠性，是因为没有谁完全懂得所有的专业知识；带有客观上的不可靠性，是因为完备的专业知识本身现在也是不完备的。尤其是，客观上的不可靠性还有第二级，因为即使一种完备的知识对未来也只能作出有限的陈述。专家咨询所表现出来的长处，越来越多地只适合于特殊的专门人才根本不存在的地方。

但是，科学伦理学对于判断力的不可靠性并非束手无策。通常我们对所采用的策略只是以非专业的眼光去打量一下，事实上合理的反应表现为：我们征求建议，反复地考虑这个事情并对作出的决断尽可能为复议留有广阔余地。与此类策略相应的态度，如谨慎，周到和慎重。当然不可把这些态度混同于举棋不定。优柔寡断不是什么优点，马基雅弗利已意识到这点。

现在，科学伦理学具有双重任务。一方面，它告诫过高地、其实是错误地期待有一个已经完成、随时可调用的锦囊妙计；另一方面它要继续发现符合事实的日常理智的策略。如何具体地看待这些策略问题，只能留给其他的研究去做(赫费 1975 年曾作过尝试)，除此之外，还有法律的和政治的经验问题。这里只满足于确定：科学伦理学对于所谓的不可靠性进行可靠的控制，但不是消除它。对于判断力，任何专家永远无能为力(fragil)。

第十六章

为了一种及时性的法律文化

16.1 原则上太晚吗？

[涉及] 科学伦理学方法论的第三章与所说的争论无关。承认审 279
断性的批判是一种新的能力，还是继续保留对传统的二难选择的忠诚，
同样：是从一个已知的道德还是从一个新的道德出发来评价新的事态，
无论如何都要面对这个问题：对科学技术的调整，道德理性能及时地发
现它们的任务吗？

如果把这个问题解释为一个经验的问题，就容易找到否定的答案的
证据。还在不断增长的环境压力提供了一种清晰的证据，《原子时代
科学的责任》这个报告提供了另一个证据。因为由于原子弹的爆炸，
该主题变得迫切了。而魏茨泽克只在 12 年后才作这场报告。然而，
公正的目光也看到了相反的证据，例如，早在广岛之前人们就在讨论原
子弹的道德合法性问题。反正很久以来，科学研究和伦理学是同步
的，希波克拉底的行医道德宣言(Eid des Hippokrates)就说明了这一
点，至少说明了对医学来说伦理学是及时的。公正的目光也看到大量
由科学伦理学或环境伦理学所推动的学术研讨会、系列讲座，研究所和
杂志本身。相应的辩论经历了其间长得惊人的繁荣。

然而，不可忽视一个区别，道德争论和道德本身的区别，这一区别
助长了一种担忧：即人们不去研究惟一、彻底的行动策略而宁愿举行无
休止的辩论；也就是：不要一项政策而宁愿要千次磋商。根据另外一

种更大的担忧，伦理学不仅是一种无罪辩护的练习(Alibiübung)，而且也是一块遮羞布(Feigenblatt)，在这块遮羞布背后，一种无关道德的研究越来越不受干扰地发展。有些人甚至想到了讽刺挖苦，因为争辩引起的无非就是新的争辩，那就送给“喜欢争辩的团体”一个“欢迎拖延”[的称号]。据说真正的研究是进入新领域的过程，第三个担忧说，伦理学必然来得太晚。不断更新的发现持续地创造出新的事实，只有面对这些新的事实，随后的思想才有可能：一种也许值得尊重、但由于事后(post festum)作出，[所以]总是无效的评论。

诸如此类的担忧并非不合理，但它们根据的是一种片面的诊断。而变化的酵素，公众的意识，并非保持不受争辩的影响。此外，争辩不只是单纯的争辩，它们早就深入到政治咨询、医疗和职业联盟之中，深入到所辖学科的研究进程中，尤其是深入到延期偿还的债务和安全措施中，研究者，例如分子生物学家，在70年代就主动服从这些安全预防措施。

从经验上看，这种境况并不是清晰的，而且这种不清晰性、矛盾性来自于具有道德特征的生存方式。尽管对于道德究竟存在于哪里是有争议的，但在两个基本要素之上还是统一性占主导，共同的东西既是对实践作出判断的一种特定方式，也是相应地安排实践的前期准备。

无论对智力能力还是对道德意愿而言，反映在人身上的这两种因素特征，就是在传统中叫做“有限性”的东西。尽管人们能够巩固道德理性，在个人这里作为性格特征，作为德性，在社会范围内大概可以通过一种有约束力的法律道德来巩固。但决不能阻止自己，时而缺乏意愿，时而缺乏能力，经常两者还同时缺乏。这种缺乏就意味着有限性，它虽然不以必然性存在，但以可能的方式存在。

对于这种有限性，康德还是有明晰的概念，现今却已缺失了，也许这是黑格尔的康德批判带来的一个结果，要为此承担共同责任的是，这些诊断有时太极端。灾难的势力(Katastrophenpoesie)从一种道德缺陷的可能性中几乎构成一种必然性。另一个极端，一种天真的信任，推

导出道德理性的在场，这幸好足够频繁、但不总是如此。确实，人有能力达到道德理性，尽管如此还是一再地让它空缺着。道德理性既不自行及时显露，也非坚持地太晚、只有无法再阻止灾难时才登场。所以，要追问的不是，“道德理性事实上何时开始起飞？”而是：“人们让它及时地起飞了吗？”

这个问题包含了一项科学伦理学和一般伦理学尚太少关心的课题，它需要及时地参与讨论常新的问题的意愿。这又再次表明，基本任务“应用”一种已知的道德，只是乍看上去简单得令人失望。事实上提出了相对新型的任务：还有为了审断性批判和复兴判断力需要一种及时性的文化。

16.2 悲剧的样板

通常的任务都是已知的，主管的系统，即科学，技术，尤其是政治，必须变成反思性的、有弹性的和可商议的。较少被注意的是一种典型的危险：有人不愿正视处境的复杂性，特别是原则间冲突的存在，所以同样总是反应太晚。鉴于这种危险，需要在道德上有所作为，当然这种道德上的作为在这样一个时代，主张善和恶的二分法，其根源是在意志自由中确定的，因而在近代，要被认可为道德的是有困难的。但是，对于一种及时的伦理学而言，人们可以、但不是从根本上放弃意志自由的激情，满足于行为自由。这种理论的基石我们在古代，即在亚里士多德那里就已找到了。像他在《尼各马可伦理学》(1—7节)的第三章已讨论了行为自由，但所暗示的问题未能进入这一视线。在即使通晓历史的伦理学家容易忽略的文本里，情况看起来不同。我想到了悲剧，这里有这样一个文本，它还经历了所有关于文学典范的辩论：这就是索福克勒斯的《安提戈涅》(Antigone)。

这部悲剧具有一种完全“现代性”特征，它表现了冲突中的道德理

282 性。如果试着建立近代的冲突模式，则有一种清晰的非此即彼，义务还是自然嗜好，两种可能性都有一个主角(Protagonisten)：正面的主人公安提戈涅，她遵循的是神律，意味着道德的戒律，安葬她的兄弟波吕涅克斯，为此她牺牲自然嗜好：生活的乐趣和与未婚夫结婚的愿望。而在克瑞翁反面主角那里，遵从的是自然嗜好、要求无限的权力，而不顾道德的戒律。

囿于近代思想，我们喜爱这种“英雄式的”、同时是道德化的阅读方式：道德高尚的兄弟与没有良知的统治者的对立。我们把《安提戈涅》作为专制的暴君和道德的反抗之戏剧来读。在科学家损害了法律道德的基本原则的地方，人们该想到安乐死程序，想到纳粹所进行的人体实验，其次该想到日本人用战俘做实验和苏联滥用精神病学，还有美国用犯人和黑人做实验，在所有这些巨大的错误里，被丧失良知的研究者说成是有意义的。但对于如今的现实问题，这句话通常包含着一种错误的激情。一种及时性的文化适应较为人性的过错，过于简单的对立景象起着减责的作用，不适应蓄意犯下的罪行，而是适应人人在其中重新认识自我的危害。也就是适应人性的危害。前提是，它们符合一个附加条件：不及时性具有令人不安、甚至惊人的后果。

在这种意义上，索福克勒斯把一种道德上较单纯同时也较复杂的处境作为主题。较单纯是因为存在履行义务的个人兴趣，说得极端一点，义务恰好与自然嗜好相符合；复杂的是两个主要人物都缠绕在他们之间的冲突中，首先人们注意到的虽然只是发生在两个人之间的冲突，同时又发现在背后存在着法则之间冲突：古老的社会形式的法律、血亲宗法同新的社会形式、城邦的法律之间的冲突，特别是神律与人律之间的矛盾。但在悲剧的进展中，人们却注意到一种附加的、不再是人际的、而是人内心的冲突。

283 由于义务和自然嗜好之间的巧合，人们既可把这种冲突看作是义务间的冲突，也可看作是自然嗜好间的冲突。与反面人物的不可思议角色相差太远，克瑞翁不是一个“肆无忌惮的马基雅弗利主义者”，相反

是法律和正义的化身。波吕涅克斯反对故乡，为 Theben(底比斯、忒拜)赎罪是罪有应得，那么，他也是为了公益而受到统治者所施加的惩罚。尽管如此，安提戈涅安葬了她的兄弟，她虽然遵循神律，但她的行为同时还是违背了一种合法的戒律，她的义务冲突正在这里。由于克瑞翁的儿子与安提戈涅订了婚，如果安提戈涅不无道理地受罚，则必定连累他、海蒙(Haimon)。而他会受牵连，海蒙说得够清楚了，他威胁说，他要自杀。正是由于这个原因，在安提戈涅身上有两种倾向发生了对抗，即对兄弟的爱和对未婚夫的爱。而克瑞翁则相反，起先他只是想履行他的统治者的使命，但事与愿违，他陷入另一种义务冲突中，这种冲突同时也证明为自然嗜好间的冲突。一方面对 Theben(底比斯、忒拜)的责任与对家庭的责任相冲突，另一方面对权力的爱好与对儿子和妻子这种亲情的冲突。

在同等义务冲突之处，道德表现得是不一样的，甚至根本不同于一种义务与一种自然嗜好的冲突。这里存在的是非此即彼，道德首先表现在克服自我利益上。而在前者处需要利益权衡的既此又彼来取代，而只有既愿意又能够实利权衡者，才证明事情处在恰当的道德理性支配下。

因为克瑞翁对波吕涅克斯没有给予不公正的处罚，其妹妹的不顺从就没有我们乐于归于它的那种分量。对暴君恶行的一种道德反抗并未出现。虽然我们乐于大段地引用“未成文的神的律令，万古不变，并非源于今天或昨天”(《安提戈涅》，诗行 471—473)，但是，在安提戈涅被活埋之前，她本人就收回了这句圣言。而且她和不仅克瑞翁遵循的都是错误的决定模式，不是按照既此又彼，而是按照非此即彼。谁如今如此明显错误地解释那些待作的决断，以致他看不到所要求的任务类型是利益权衡，那么就像悲剧显示的那样，他不仅损害了别的义务，自己也要落入不幸。这里出现了一种巧合，近代的解释者们对此已变得陌生了：道德的过失同时证明自己是一种实用主义的[过失]，是一种蠢事(对于克瑞翁：诗行 1327)；错误的行动者惩罚的是自己本身。

由于这种巧合不禁使人想到了紧接着的问题，为何义务受到了损害，因为它毕竟是与自然嗜好相合的。回答是：无论在克瑞翁那里还是在安提戈涅那里都同样是自然嗜好占主导地位，并且这种优先地位还由于他们都确信自己在道德上行为正当而得到加强。从自正义出发，片面的目光越来越盛，蒙蔽了自己。安提戈涅充满自豪地说：“完成我的圣事之后死去，多么美好。”（诗行 74—77）克瑞翁也同样自豪地说：“或许在别人心中有比他的祖国更伟大者，在我心中，至爱者完全别无其他。”（诗行 189—190）克瑞翁为了城邦的福祉，安提戈涅为兄弟操心，两人心之所系，各有拘执，等他们看见其他的自然嗜好，总是原则上太晚（参阅：诗行 1328）。在克瑞翁摆脱这种蒙蔽之前，先是其子不得不自杀，随后其妻也不得不自尽。开始克瑞翁相信，对他而言，城邦更为重要，现在他才真正明白过来，他意识到，他是多么依恋他的家庭。

如果《安提戈涅》真的是一出关于暴君专制和道德反抗的戏剧的话，那它将把科学伦理学引导到一种英雄的道德主义轨道上，不过这多半是条错误的轨道。这个文本实际上表现为另一方面，作为关于原则冲突中不能正视真正的欲望的悲剧，并且，由此得出的结论是，作为道德理性起飞得太晚的悲剧。只要这个悲剧最后也没有回头，那么道德理性才登场出现在惊恐的黑夜中。

索福克勒斯把他对安提戈涅至少暗示过的东西对克瑞翁作了毫不含糊的说明：不仅有被超凡力量所蒙蔽的命运，使人无法摆脱它的操纵。两位“英雄”遇到了一个错误的抉择，这种错误抉择是由亚里士多德在他的悲剧“理论”中称之为 hamartia（罪孽）的东西（《诗学》13, 1453 a9f）产生的，即从一种过错中产生的。不过，正如亚里士多德的解释一样，这种过错不在于坏或粗俗。克瑞翁之所以遭遇不幸，不是因为他遵循一个道德上卑鄙的目的，而是他不认同在同等义务冲突情况下所要求的道德理性，不作利益权衡。

这种利益权衡表达了一种智力的任务，所以，人们可以相信，缺少

利益权衡就是一种前道德的缺陷，从智力的更高要求看，克瑞翁和安提戈涅都是缺乏判断力的，从道德的角度看则相反地可减轻负担。不过，这种阐释是反着说的，都受到警告：安提戈涅受到伊斯美妮的警告，克瑞翁受到提瑞西阿斯的警告并同样受到伊斯美妮的警告，也就是指出了通向洞见的道路。但后来两人都责备自己有过失（安提戈涅，诗行 875，克瑞翁，诗行 1261 之后），进而言之，都说自己不单纯有智力的缺陷。

悲剧所暗示的责任是不同寻常的，所以经常被忽视。正确的抉择虽然与洞见的在场有关，错误的抉择与洞见的缺位有关，但是洞见的临场和不临场却不再取决于一种洞见，而是取决于一种本身非智力的、却促成智力的契机。只是因为缺乏这一契机，命运才登场，并畅通无阻。在这里，无论是科学伦理学还是一般伦理学都可以向索福克勒斯学习：责任始于它经常尚未被履行的地方、在真正的前提处，在趋向洞见的意愿上。

就安提戈涅和克瑞翁没有取道利益权衡而言，其原因在于错误的态度。一项本来正当的任务以排他性的方式来实现，就不再正当了。错误的态度具有一种盲目的特征，心系于一项惟一的任務，克瑞翁和安提戈涅都看不到所处处境的整体。他们不是事先作出一个错误的利益权衡，而是根本没有权衡，甚至他们首先就认为利益权衡的任务在道德上是错误的。盲目是与自正义连在一起的。

克服了自正义和盲目的人，决不会颠倒优先秩序。既不会为了对家庭的爱牺牲城邦的福利，也不会为了生活的乐趣和对未婚夫的爱情而牺牲对兄弟的义务。其实不应该使一种倾向或另一种倾向加剧为一种激情，它把自己设定为绝对的并因此而剥夺另一方的权力。如果力量温和一些，在克瑞翁身上就可把操心城邦的福祉和操心家庭协调起来，而在安提戈涅身上就可把对兄弟的责任与赎兄弟反城邦罪的任务相协调。 286

现在人们将乐于知道，怎么样按索福克勒斯的意思，近距离地看这

种调和以及利益权衡。我们在科学伦理学中提出同样类型的问题，在基因研究、生殖医学、动物保护等等这里，人们如何能够对相互冲突的目的进行权衡。我们举行道德—政治的对话，也许成立伦理学理事会，期待对利益权衡有明确的方针。这些活动都是正确的和重要的，科学不得不计算它们为其近代转型所付出的代价，这些活动无疑属于此。

尽管如此，索福克勒斯并没有深入到这个课题。可以认为这是一种缺陷，我在这种缺陷里看到了一种正面的说法：阻碍利益权衡的是一种激情，必须克服它，才可解决这一课题。在能开始利益权衡之前，须克服一道障碍，一道深藏的感情羁绊。这同样适合于科学伦理学：道德的课题，是能够附着于道德—政治的对话中加以解决的，系统地看，这项课题的解决以这些对话为前提。在我们所熟悉的伦理学家中，从亚里士多德，经过康德到对话伦理学，诚然并没有讨论这个问题。不过，日常语言在这里区别于哲学，有自己的表达方式，但它几乎只在涉及儿童时使用这种术语。利益权衡太晚地被承认，是受到了想拥有完善的道德地位的人的阻碍。有必要对结构上错综复杂的情境开放，这首先允许人放眼实利权衡的任务，它需要一种倾听的意愿。

16.3 惊恐和同情

287

按照近代的冲突模式，道德理性让人等待了如此之久，以至于让自然嗜好主宰了义务，局部利益统治了普遍利益。但是，科学伦理学的冲突从道德上看“被激化”时不多，也不更为复杂。例如，在动物实验那里，拥护者的许多论据是可以相信的，即以医学—药物学的效用为依据，但人们并没有充足理由认真地对待相反的论据，甚至许多实验根本不采用新的药物或新的治疗方法。只有当人们既不顾支持的论据也不管反对的论据时，才认识到问题的核心：合理的利益之间的冲突。

在此类情形之中，人们不能放弃道德—政治的对话，对道德的承认而言，这种对话才形成了第二步。首先取决于克服自身的片面性并从事实利权衡。

一门及时性的伦理学考虑的是，是否有理由妨碍此项任务。无疑有一些平常的原因，如单纯的疏忽；不那么平常的理由是竞争的压力和对名誉、权力或者对金钱的追求，再加上从科学的自律性中产生的后果。人们不仅首先按他所属的特殊系统来行事，也就是科学家只作为科学家，那就不顾及纠正措施、道德。与竞争的压力相连，系统的自治甚至也与道德相抵触；在手段与途径上不听别人的人，就减少了自己成功的机会。对道德的承认也就构成一种发展劣势，而道德顾忌较少则意味着一种竞争优势。这种情况确认了法律伦理学的必要性：在道德与一种强迫权限相联系的地方，它——通过反抗抵抗——抗拒扭曲的竞争。

道德的敏感性由于一种与悲剧类似的自正义的危险而变得困难。有意服务于人道的目的，只要不是以他的特殊研究项目，无论如何还是作为现代科学的一部分，那么就是基于一些事实上合法的意图，人们把不再合法的东西看作是总体上可以作为合法的加以辩护的。缺乏一种使自己经受道德怀疑的动因，对于自正义的一个明确的证据是：关于动物实验的讨论和许多其他话题常常都是由外部推动的。

288

哲学伦理学也有自我批判的理由。近代的道德概念，意志自由，把目光锁定在一个二难选择上，这是关于局部私利和道德公利的二者择一，由此掩盖了经常是主导性的困局，掩盖了不同的还是合法的、因此未进行权衡的利益间的竞争。在实施过程中对一些结构上的困难缺乏重视，也是有共同责任的。这些困难在于，它是对某些道德哲学家尚不熟悉的概念，像“公共财富”（*öffentliches Gut*）和“囚徒困境”这些概念，来让人们了解的（参见上文第2章）。

一门及时性的伦理学也提出反问：哪些条件方便道德理性及早去适应新的问题域、尤其适应此时产生的义务冲突？为了回答，人们可以再

次求助于悲剧，现在与哲学相连。按照亚里士多德《诗学》中的有影响的理论，悲剧试图把观众引到对剧中人物的同情，同情被提得如此之高，以至最终出现了一种解脱和放松、一种充满快乐的轻松、净化（Katharsis），通过情感的加剧，缓解了一种情感紧张。

只有在特定种类的过错上，诸如此类的同情才是可能的。人们对恶意或者粗俗、对卑鄙还有权力欲和利欲的反应是厌恶和鄙视。再说一遍：谁把《安提戈涅》作为一出关于暴君专制和道德反抗的教育剧来导演，就迎合了一种道德主义倾向，他产生不了悲剧的典型作用。只有在过错较为微妙时，人们才被“感动和悲伤”所压倒；毕竟为克瑞翁和安提戈涅所遵循的利益、国家福祉以及对兄弟之爱，在道德的意义上都具有特别令人尊敬的价值。过错仅仅在于，无论如何也只在于：自正义的绝对化。

另一种感情、惊恐，同样受制于较为错综复杂的情境。在暴君碰到的不幸面前，我们自己不用害怕，但在愿意按道德行事并为此甚至作出牺牲者所遭遇的不幸面前，我们也许需要担心。只有在这里，人才会被一种不仅是病理学上的、被一种“生存的畏惧”所压倒，并设想，或许自身也会犯这类过错，成为这类过错的令人怜悯的牺牲品。

被当作科学伦理学的范式，在悲剧中，关键不是人们在近代意义中的道德上变得更好，重要的可能是因为相反的如此惊人的后果而让人及时注意到主题化的过错。应清除的是一种道德的傲慢，它还可能在两方面发生，在前者处以自正义的形式，在后者处以粗暴批评的形式。应替代之的是愿意倾听的谦逊：愿意承认对方的权利并寻求平衡，当然并非政治妥协、而是道德平衡。

不言而喻的是，即将发生的危险并非总像悲剧中那样大；尤其是，就狭义的科学伦理学而言，世界末日规模的灾难之说无法预测。关键在于，对一种较为错综复杂的情境要敏感，悲剧所寻求的那些感觉有助于达到这种敏感性。没有畏惧和惊恐感，人们就看不出科学伦理学思考的动机。就一方面而言，复兴研究自由足够了；就另一方面而言，

毫不妥协地拒绝所有科学技术革新足够了。

由于我们已习惯了畏惧，可以相信，较大的困难在于悲剧的另一种情感、在于同情。其间所熟悉的畏惧感却具有迥异的性质，例如，由约纳斯代表的畏惧的威慑启迪作用就是回应科学文明的风险；由于一直存在着有威胁的危险，技术的进程，单个的或累积的，脱离我们的监控，所以有必要提高小心谨慎的程度，作为至少一种缜密的风险分析事实上是必要的。但是，《安提戈涅》的主要人物却败于一种与技术发展状况无关的危险，因此，同样需要独立的危险防范。重要的不在于，今天把什么叫做风险预防，需要的是觉察利益冲突的意愿和谅解的意愿。对于我们的主题而言，缺乏意愿就会阻碍进入一种科学伦理学的辩论。 290

通常，人们在社会、尤其是经济的边界条件下寻求阻止此类辩论的社会力量。悲剧使人关注其他的、蕴含于人本身的阻力。为了克服可能的准入障碍，一方面需要对产生于缺乏愿意和解的后果的惊恐，另一方面必须在设想的威胁中重新认识自己，亦即具有一种同情心，这种同情心在最终的主管机关中是同情自己，即同情因片面的目光而不承认真正错综复杂性中冲突情境的这种危险。缺乏同情心的人，不只是败于一种过度的简单化、一种朋友—敌人—思想，这种思想认为自己是道德的、但敌人是非道德的，对疑难的感知不足也是适得其反。

我们停留在这个例子上：谁把动物实验员视为没有良知的人，那就不单是故意挑起反击，他还给反击免除了过于简单的反论据，如对人道医学和药物学的提示，因此他阻碍了某种本该支持他的东西。进入对话反而不容易了，他的作为阻碍了对话，助长了自正义。某些科学批评者惯于类似的自以为义。所以，我的推测是，具有生存意义的两种感情的相互影响、畏惧与同情的联系，有助于达到一种及时性的文化。

第十七章

作为回顾：关于科学和责任的十个命题

291 值得重视的是，研究伦理学的对象：道德，就像研究金钱一样。人们对此厌倦时，在银行里，对于金钱，人们要求的是谨慎；对于道德，在道德的行为者身上，人们要求的是谦虚。只有在紧缺时，事情才陷入公开争论的漩涡。这种比较虽然听起来不怎么顺耳，但事实上它却解释了科学伦理学享有的确实令人羡慕的稳定繁荣。科学伦理学探讨的不是道德的榜样，而是道德的缺陷。占主导的是抱怨，至少是合法性压力，自然科学连同由它们造就的文明受到指责。对方说追求真理，说对应用大有裨益，也许也说经济的竞争力，在每种情况下采取的都是防御。

命题 1：不应把责任的论战构成为法庭(Tribunal)，而要构成对话。

对话之能被激发，是通过人类学经验、通过沉淀在充满想象力的图景中的基本经验：科学作为提升人类力量的普罗米修斯，诚然也将人类力量不正常地引向傲慢；科学作为潘多拉的匣子，只给我们带来弊端，禁锢希望；一种科学的批判，它的言论很少像卡山德拉(Kassandra)的占卜那样送来信心；或者关于责任的争论，像雅典娜的猫头鹰只在黄昏时才起飞。相同的图景激发出想象力，它是激发反思的动力，但不能代替反思本身。

命题 2：一种对话完全由幻觉激发，但它本身由概念、证据和对证据的斟酌组成。

智力的时尚靠某种模糊获得生命。所以，一种自身就是负责任的责任对话，要学会区分：人所承担的责任和被连带到的责任。前者，首要责任或者涉及对作用、功能和职务的专管，或者涉及行为的后果和附带后果，因此，或者涉及一种特殊的职务责任，或者涉及一种普遍的行为责任。后者，次要责任要对嫌疑、甚至责备——说他没有履行他的首要责任——进行辩护。在辩护责任这里，人事实上是站在法庭前面，这个法庭或者是法律的，或者是政治的，或者是道德的。安布罗斯·比尔斯偏爱的辩护策略(Ambrose Bierce)以让人感到耳目一新的调侃表述这个概念：“责任：一种可以去掉的重负，它把自己的负担可以轻松地推给上帝、命运、偶然或周围的人承担。”如果辩护失败了，并证明在次要责任的特征中的某人[出现了]首要责任的过错或疏忽，那么就轮到了第三种责任：(或者法律的、或者政治的、或者道德的)处罚。

命题 3：对于法庭，即对于追究责任而言，职务责任和行为责任都是要首先审理的，并且这种审理通过四方面的问题来规定：(1)谁，(2)为什么事，(3)在谁的面前，(4)按照哪些标准，承担责任。

简单的陈述可以预先并在一本简单的义务册中确定。此外，为了履行义务，认真足够了，而且责任承担者需要得到明确界定。无论我们考虑父母、企业领导、政治家还是其他所谓负责人，他们的职责在结构上都是比较复杂的。如下之事也切合于科学：(a)除了他们明确承担的权限外，还有历史性地落到他们身上的其他权限。(b)管辖权不仅由明确界定的规范构成，而且也是由一般的主导原则构成的，这些主导原则应一再重新“转化”成明确界定的管辖权。(c)除此之外，还有不同

的主导原则，它们是相互冲突的，所以要能相互权衡。(d)对于必需的“创造性的”和“权衡的”责任，除通行的因素、认真和高度的认知能力外，还既需要增加道德的敏感性也需要准备承认原则间的冲突的存在。(e)对于有些任务，还不得不形成新的责任承担者。(f)与之相反，几乎不需要这一个担心什么，另一个要求什么：科学将既不从属于一种新的道德类型，也不从属于从前所不知的责任尺度，通常法律道德的一些被认可的以及具有认可价值的原则就足够了。

命题 4：缺乏认真，责任之说总是一句干巴巴的保证；对于新的任务缺乏敏感，责任永远是跛行于后的；一方面没有一种较高级的判断力，另一方面没有形成新的责任承担者，责任永远只是一个虔诚的愿望。

第一个任务听起来是常规的，但确是基本的，它是从科学的理念推导出来的。人追求知识，的确总有不同的理由；一些人单纯出于理论好奇而研究，其他人追求自然的和社会技艺的目的，又有其他人深受解释学、治疗学或者所谓批判性兴趣的影响，方法同样是各不相同的。尽管如此，仍有一种共同性。科学负责的是，从一种所谓的知识构成一种事实性的知识，从一种基本的(rudimentären)知识形成一种扩展性的知识。科学是防止不清晰和不准确，防止迷误和错觉的权威。在此方面，提供扭曲诱因的不仅有感官，而且还有思维和语言习惯，甚至某些认识旨趣和研究方法，如果这些认识旨趣和研究方法被绝对化。但科学不仅具有方法的和反独断的方面，作为研究它们也要求[具有]实验的乐趣和创造性的思想。

命题 5：在一个按功能划分的社会中，科学负责知识文化：负责标准、主题范围，还负责主导性认识旨趣。同时，科学也为一种生活提供榜样，在这种生活中，经济的和政治的力量不算数，算数的是可以审

核的认识以及理智的创造性。

在其他方面，科学还提供了一个榜样和摹本(Vor-und Gegenbild)。它们反抗把世界仅仅构造成为普遍的功利网络(Utilitätennetz)的趋势。应该承认：科学作为培训场所决定着职业的和社会的机遇。同样，它方便生活，此外服务于经济竞争力或者还有政治咨询。但是，无论是它的任务还是它的机会都未因此越出规定范围。知识也能围绕自己的意愿来追求，以例证表示，什么叫做“自由的和充满意义的生活”，“什么叫做人性的生活”。进而言之，责任不是人们宁可推卸的重负，而将成为一种无人能剥夺的乐趣。

命题 6：作为职业的科学家，大学生(至少一段时间)在科学本身中寻求一种充满意义的生活。为达此目的，他们既不可沉迷于科学的一些附属物(Accessoires)，亦不可沉醉于科学的副业。

自从讨论科学在原子时代承担责任以来，“科学和责任”这个主题走俏。当然，说到对客观认识有责任的人，不无道理，但还是作了省略，因为他没有探究现代的和最现代科学的条件。在古代，科学的榜样在于理论思辨，在于对不变的宇宙结构的静观。近代科学消解了作为主导性榜样的观审理想，并在这方面服从道德要求。例如，作为自然科学和工程科学，它们承担的任务是缓解物质匮乏、医治疾病、减轻劳累；作为社会科学，它追求的是减轻社会的和政治的困顿；而精神科学，当然不仅只有它们，想向人澄清自身及其文化。在所有这些任务上，科学都证明自己极其成功。但是，尽管如此，科学仍然并非始终有助于人们对它们的期待，有助于“人类的进步”。第一个两面性[是]：科学提供了巨大的潜力，正如任何力量都不仅能够救助，而且也会滥用和摧毁。第二个矛盾性[是]：科学不只是有助于定向(Orientierung)，它们也消解[人们所]熟悉的定位模式。而某些方向

使人的自由和责任原则上成问题。还有，科学属于推动文明的最强动力。但是，科学采取的方向，无人〔能〕操纵，它驶向何处，〔也〕没人知道。

命题 7：一个聪明的建议，而且诚实的戒律是，科学展示出一种新的自明性。即使不放弃人文的主导目标，科学也应承认它们的实际成就是有矛盾的，此外，应尝试将文明进程纳入为人所愿的方向，尽管这种可能只是有限的。

真正的研究是通向新领域的过程，这是不言而喻的。尽管如此，还是可以问，是否允许在有迷雾时进入新领域，尤其是否允许不经询问就让他人参与。因为另一方面，现代科学减弱了道德中立性。通过实验，科学脱离了一种“思想中的行动”，成为一种“在世界中和世界边的行动”。如果起先只是小规模、加之借助无生命的物质发生，如今却是大规模地发生（原子弹实验），或者包含先前不知的运行危险（基因生物学的实验室）。它涉及人的生命的基石、起始阶段和终结，实验借助于有痛感的动物或者部分在自然科学、部分在社会科学上延伸至人自身。

296

命题 8：防范高风险本身只不过是一个聪明的建议；而一个正义的戒律是，让他人遭受风险只有得到别人的同意。

有些科学家以这个提示免受“科学和责任”这个题目的影响，说他们只从事基础研究。不错：科学家只是求知，他们通常既不想以此改变世界，也不想去启动一些可能的改变。但是，通过他们所求得的知识，却形成了新的行动可能性或者新的观照方式，毕竟受重视的正是他们。没有哪个外交部长或国防部长像谢米克·哈恩（Chemiker Hahn）和斯特拉斯曼（Strassmann）这样持久地影响了国际关系。新近正是分

子生物学和计算机科学胜过任何科学和教育官员。一个原因〔是〕：基础研究、应用科学和工业的利益之间的界限并不总是可以决然分开的。有些研究本来就具有应用的模式，另一些从一开始就以商业化为目的，还有一些则是以推动政治影响为目标。

命题 9：连此处也急需诚实，去修正科学的自我理解。此外去履行那种责任，这种责任部分得之于基础研究的实践意义，部分得之于对应用缺乏显著区别力度。

“说到底”，应专业对口并且以个案方式承担责任。单数的责任对话必须有别于一种跨学科尤其还是国际性的复数对话。进一步说，在从事科学时，对话既不可单纯地构成餐前小食(Hors d'oeuvre)，也不可仅仅是“马后炮辩论”，作为“儿童在温泉浴场中的争吵”(Kind-im-Brunnen-Debatte)。

命题 10：研究不总是滞后的，它也可以与责任的讨论同步、甚至可以前瞻性地进行：既然雅典娜的猫头鹰只在傍晚才起飞，那为什么不在傍晚之前起飞呢？

文献索引

297 文中以作者姓和出版年号加注的注释，省略了书名和出版社，读者可在下面找到包括书名、出版地、出版社和出版时间等的详细内容，为了便于读者查阅相应的外文书目，遵照编者的意见，我们照德文版原样写出，不翻译成中文，特此说明。

- Adams, R. M., u. a., 1990, »Global climate change and US agriculture«, in: *Nature* 345, 219-224.
- Agricola, G., (1556), *Georgii Agricolae de re metallica libri XII*; dt. *Zwölf Bücher vom Berg- und Hüttenwesen*, hg. von der Agricola-Gesellschaft beim Deutschen Museum zur Förderung der Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik, Düsseldorf: VDI-Verlag '1978.
- Alembert, J. le Rond d', 1751, *Einleitung in die französische Enzyklopädie von 1751 (Discours préliminaire)*, hg. von E. Hirschberg, Leipzig: Meiner 1912.
- Altner, G., 1991, *Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Amery, C., 1972, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg: Rowohlt.
- Ammon, C. V., 1843, *Das sittliche Verhältniß der Menschen zu den Thieren*, Dresden/Leipzig: Arnoldische Buchhandlung.
- Arendt, H., 1958, *The Human Condition. A Study of the Central Dilemmas Facing Modern Man*, Chicago: University of Chicago Press (dt.: *Vita Activa oder Vom Tätigen Leben*, Stuttgart: Kohlhammer 1969).
- , 1982, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, hg. von R. Beiner, Chicago: Chicago University Press.
- Aristoteles, *Analytica Priora et Posteriora*, hg. von W. D. Ross und L. Minio-Paluello, Oxford: Oxford University Press 1964; dt.: *Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik*, übersetzt von E. Rolfes, Hamburg: Mei-

- ner 1976 (Nachdruck von 1922).
- , *De Arte Poetica Liber*, hg. von R. Kassel, Oxford: Oxford University Press 1964; dt.: *Poetik*, übersetzt von O. Gigon, Stuttgart: Reclam 1961.
- , *Ethica Nicomachea*, hg. von I. Bywater, Oxford: Oxford University Press 1890; dt. *Nikomachische Ethik*, übersetzt von O. Gigon, Zürich: Artemis 1951, München: dtv 1972.
- , *Metaphysica*, hg. von W. Jaeger, Oxford: Oxford University Press 1957; dt.: *Metaphysik*, übersetzt von F. Bassenge, Berlin: Aufbau 1960.
- , *Politica*, hg. von W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press 1957; dt.: *Politik*, übersetzt von E. Rolfes 1912, Hamburg: Meiner ³1965.
- Augustinus, *Confessiones. Bekenntnisse*, lat. und dt., übersetzt von J. Bernhart, München: Kösel 1955.
- Bacon, F., *Valerius Terminus* (ca. 1603), in: *The Works of Francis Bacon*, hg. von J. Spedding u. a., London 1857–1874, Bd. III, 199–252; Nachdruck Stuttgart: Frommann 1963.
- , *Instauratio Magna* (1620), in: *The Works*, a.a.O., Bd. I, 119–149.
- , *Novum Organum* (1620) (*NO*), in: *The Works*, a.a.O., Bd. I, 149–365; dt.: *Neues Organ der Wissenschaften*, Leipzig 1830; Nachdruck: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981.
- , »Preface«, in: *The Great Instauration*, in: *The Works*, a.a.O., Bd. IV, 13–21.
- , »Natural and Experimental History«, in: *The Works*, a.a.O., Bd. V, 127–417.
- , »De Dignitate et Augmentis Scientiarum« (1623), in: *The Works*, a.a.O., Bd. I, 421–837; dt.: *Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaften*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft ²1966.
- , *New Atlantis* (1627), in: *The Works*, a.a.O., Bd. III, 119–168; dt.: *New-Atlantis*, Stuttgart: Reclam 1982.
- , *The Essays* (1985), hg. von J. Pitcher, London: Penguin Classics (dt.: *Essays*, hg. von L. L. Schücking, Stuttgart: Reclam 1970).
- Bätzing, W., 1984, *Die Alpen. Naturbearbeitung und Umweltzerstörung. Ein ökologisch-geographischer Essay*, Frankfurt am Main: Siedler.
- Beck, U., 1986, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 1988, *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), in: *The Collected Works*, hg. von J. H. Burns und H. L. A. Hart, London: Athlone Press 1970.
- Bierce, A., 1966, *The Devil's Dictionary*, in: *Collected Writings of Ambrose Bierce*, Bd. 7, New York: Citadel Press; dt.: *Des Teufels Wörterbuch*, Werkausgabe, Bd. 1, Zürich: Haffmans 1986.

- Birnbacher, D., 1988, Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart: Reclam.
- Blanke, F., 1959, »Unsere Verantwortlichkeit gegenüber der Schöpfung«, in: P. Vogelsanger (Hg.), Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festgabe zum 70. Geburtstag von E. Brunner, Zürich/Stuttgart: Zwingli Verlag, 193-198.
- Bloch, E., 1918, Geist der Utopie, Gesamtausgabe, Bd. 16, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.
- , 1959, Das Prinzip Hoffnung, 3 Bde., Gesamtausgabe, Bd. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, H., 1973, Der Prozeß der theoretischen Neugierde. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von Die Legitimität der Neuzeit, 1966, 3. Teil, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhme, G., 1992, Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Boutron, C. F. u. a., 1991, »Decrease in anthropogenic lead, cadmium and zinc in Greenland snows since the late 1960s«, in: Nature 353, 1-153.
- Bregenzler, J., 1894, Thier-Ethik. Darstellung der sittlichen und rechtlichen Beziehungen zwischen Mensch und Tier, Bamberg: C. C. Buchner.
- Bretschneider, H., 1962, Der Streit um die Vivisektion im 19. Jahrhundert. Verlauf, Argumente, Ergebnisse, Stuttgart: G. Fischer.
- Canetti, E., 1960, Masse und Macht, Hamburg: Claasen.
- Chargaff, E., 1989, »Erforschung der Natur und Denaturierung des Menschen«, in: H.-P. Dürr/W. Ch. Zimmerli (Hg.), Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung, München: Scherz, 355-368.
- Clark, S. R. L., 1977, The Moral Status of Animals, Oxford: Clarendon Press.
- Darwin, C., 1868, The Variation of Animals and Plants under Domestication, 2 Bde., London: J. Murray.
- , 1872, The Expression of the Emotions in Man and Animals, London: J. Murray 1965 (dt.: Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren, Stuttgart: J. V. Carus 1872; Nachdruck: Nördlingen: Greno 1986).
- Dawkins, R., 1976, The Selfish Gene, Oxford: Oxford University Press (dt.: Das egoistische Gen, Berlin/Heidelberg/New York: Springer 1978).
- Delitzsch, F., 1852, Die Genesis (3. Auflage als: Commentar über die Genesis, 1860), Leipzig: Dörffling und Franke.
- Descartes, R., *Discours de la méthode* (1637), hg. von E. Gilson, Paris: Vrin 1964 (dt.: Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs, Stuttgart: Reclam 1961).
- , *Principia philosophiae* (1644), in: *Œuvres de Descartes*, hg. von

- C. Adam und P. Tannery, Bd. VIII, 1, Paris: Vrin 1973 (dt.: Die Prinzipien der Philosophie, Hamburg: Meiner 1965).
- Dierauer, U., 1977, Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik, Amsterdam: Grüner.
- Dingler, H., 1928, Das Experiment. Sein Wesen und seine Geschichte, München: Reinhardt.
- Douglas, M. und A. Wildavsky, 1983, Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers, Berkeley: University of California Press.
- Drewermann, E., 1981, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg: Pustet.
- Duhem, P., 1908, La théorie physique. Son objet, sa structure, Paris: Vrin² 1981 (dt.: Ziel und Struktur der physikalischen Theorien, Leipzig 1908; Nachdruck, hg. von L. Schäfer, Hamburg: Meiner 1978).
- Eckhardt, K. A. (Hg.), 1966, Sachsenspiegel. Landrecht, in hochdeutscher Übersetzung, Bd. 1, Hannover: Hahn.
- Emerson, R. W., 1950, »Thoreau«, in: Selected Writings of Emerson, New York: Modern Library College Editions.
- Epikur/Epicurus, The Extant Remains, hg. von C. Bailey (2. Nachdruck Oxford 1926), Hildesheim/Zürich/New York: Olms 1989.
- , Von der Überwindung der Furcht, übersetzt von O. Gigon (1949), Zürich/Stuttgart: Artemis³ 1983.
- Evelyn, J., 1664, Sylva: or, a Discourse of a Forest-Trees and the Propagation of Timber in his Majesty's Dominions, 2 Bde., London: Henry Colburn⁵ 1825.
- Franklin, A., 1986, The Neglect of Experiment, Cambridge: Cambridge University Press.
- Freud, S., 1953, Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt am Main/Hamburg: Fischer.
- Gese, H., 1977, Zur biblischen Theologie, Alttestamentliche Vorträge, München: Kaiser, 3. verbesserte Auflage, Tübingen: Mohr 1989.
- Glacken, C. J., 1967, Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the 18th Century, Berkeley: University of California Press⁵ 1990.
- Godlovitch, S., R. Godlovitch und J. Harris (Hg.), 1971, Animals, Men and Morals. An Inquiry into the Maltreatment of Non-Humans, New York: Grove Press.
- Habermas, J., 1968, »Erkenntnis und Interesse«, in: ders., Technik und Wissenschaft als »Ideologie«, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 48-103.
- , 1973, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 1991, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main: Suhr-

- kamp.
- Hacking, I., 1983, *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Haeckel, E., 1866, *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Descendenz-Theorie*, 2 Bde., Berlin: G. Reimer.
- Hardegg, W. und G. Preiser (Hg.), 1986, *Tierversuche und medizinische Ethik. Beiträge zu einem Heidelberger Symposium*, Hildesheim: Olms.
- Hardin, G., 1968, »The Tragedy of the Commons«, in: *Science* 162, 1243-1248.
- Hegel, G. W. F., »Über die Einrichtung einer kritischen Zeitschrift der Literatur« (1819/20), in: *Berliner Schriften 1818-1831*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 11, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- , *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837), in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 12, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970.
- Heidegger, M., 1927, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer ¹⁴1977.
- , 1950, »Die Zeit des Weltbildes«, in: ders., *Holzwege*, Frankfurt am Main: Klostermann, 69-104.
- , 1954, »Die Frage nach der Technik«, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, 13-44 (auch in: *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen: Neske 1962).
- , 1954a, »Wissenschaft und Besinnung«, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, 37-62.
- , 1959, *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske.
- Hirschman, A. O., 1977, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton: Princeton University Press (dt.: *Leidenschaften und Interessen, Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980).
- Hobbes, Th., *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil* (1651), hg. von C. B. Mcpherson u. a., Pelican Books 1968 (dt.: *Leviathan oder Stoff, Form und Gestalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, hg. von I. Fetscher, Neuwied/Berlin: Luchterhand 1966; Nachdruck: Frankfurt am Main 1984).
- Höffe, O., 1975, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Freiburg/München: Alber; Frankfurt am Main: Suhrkamp ²1985.
- , 1984, »Der wissenschaftliche Tierversuch: eine bioethische Fallstudie«, in: E. Ströker (Hg.), *Ethik der Wissenschaften?*, München u. a.: Fink/Schöning, 117-150.

- , 1987, Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 1989, »Wann ist eine Forschungsethik kritisch? Plädoyer für eine judikative Kritik«, in: Merkur 4, 305-316.
- , 1989a, »Die Ethik der Natur im Streit um die Moderne«, in: Scheide-
wege 19, 57-74.
- , 1990, Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne,
Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 1990a, »Universalistische Ethik und Urteilskraft«, in: Zeitschrift für
philosophische Forschung 44, 537-563.
- Hoffmann, H., 1988, »Natur und Naturschutz im Spiegel des Verfas-
sungsrechts«, in: Juristenzeitung 43, 265-278.
- Hösle, V., 1991, Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge,
München: Beck.
- Home Office, 1881, Experiments on Living Animals [...] Return the
Number of Experiments on Living Animals; Issued in the Series of
Reports and Papers of the House of Commons of Parliament,
H. M. Stationery Office, 298, 28 June 1881, 1-10.
- Humboldt, A. v., 1807-1825, Voyage aux régions équinoxiales du nouveau
continent fait en 1799-1804 (dt.: Reise in die Äquinoktial-Gegenden des
neuen Kontinents, hg. von O. Ette, 2 Bde., Frankfurt am Main: Insel
1991).
- Hume, D., Enquiries Concerning the Human Understanding and Con-
cerning the Principles of Morals (1777), Oxford: Clarendon Press 1902.
- Huxley, A., 1983, »Anniversary Address by the President«, in: Supple-
ment to Royal Society News 2 (6), November 1983, i-vii.
- Imboden, C., 1990, »Massnahmen zur Erhaltung der globalen biologi-
schen Vielfalt«, in: Schweizerischer Wissenschaftsrat (Hg.), Technolo-
gien zur Erhaltung der biologischen Vielfalt, Bern: Schweizerischer
Wissenschaftsrat, 13-45.
- Jonas, H., 1979, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die
technologische Zivilisation, Frankfurt am Main: Insel.
- Jungk, R. und H. J. Mundt (Hg.), 1966, Das umstrittene Experiment: der
Mensch. Siebenundzwanzig Wissenschaftler diskutieren die Elemente
einer biologischen Revolution, München/Wien/Basel: Desch.
- Kant, I., *Anthropologie* in pragmatischer Hinsicht (1798), in: Kant's
Werke, Akademie Textausgabe (Akad. Ausg.), Bd. VII, Berlin: de Gruy-
ter 1968, 117-334.
- , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) (1785), Akad. Ausg.,
Bd. IV, 385-464.
- , *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) (1788), Akad. Ausg., Bd. V, 1-164.
- , *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) (1781), Akad. Ausg., Bd. IV, 1-252.

- , Kritik der Urteilskraft (*KU*) (1790), Akad. Ausg., Bd. v, 165-486.
- , Metaphysische Anfangsgründe der *Rechtslehre* (*RL*) (1797), in: *Metaphysik der Sitten*, 1. Teil, Akad. Ausg., Bd. vi, 203-372.
- , Metaphysische Anfangsgründe der *Tugendlehre* (*TL*) (1797), in: *Metaphysik der Sitten*, 2. Teil, Akad. Ausg., Bd. vi, 373-493.
- , »Die *Religion* innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft«, (1793), Akad. Ausg., Bd. vi, 1-202.
- , »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis« (1793), Akad. Ausg., Bd. viii, 273-314.
- , »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen« (1781), in: Akad. Ausg., Bd. viii, 423-430.
- , »Zum ewigen Frieden« (1795), Akad. Ausg., Bd. viii, 341-386.
- Kaufmann, A., 1992, Gibt es Rechte der Natur?, in: Festschrift für G. Spindel zum 70. Geburtstag am 11. Juli 1992, hg. von M. Seebode, Berlin/New York: de Gruyter.
- Kaufmann, F. X., 1993, Der Ruf nach Verantwortung, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Keel, O., 1987, »Anthropozentrik? Die Stellung des Menschen in der Bibel«, in: *Orientierung* 51, Nr. 20, 221 f.
- Knigge, A. Freiherr von, 1788, Über den Umgang mit Menschen, ausgewählt und eingeleitet von I. Fetscher, Frankfurt am Main: Fischer ³1970.
- Kotter, L., 1966, Vom Recht des Tieres. Münchener Universitätsreden, N.F.H. 39, München: Hueber.
- Kuhn, T. S., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press (dt.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp ²1976).
- Langenbach, W. und E. Heintel, 1971, »Besonnenheit«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart: Schwabe, 848-850.
- Langley, G. (Hg.), 1989, *Animal Experimentation. The Consensus Changes*, London: Macmillan.
- Larmore, Ch., 1985, »The Heterogeneity of Practical Reason«, in: K. Gloy und E. Rudolph (Hg.), *Einheit als Grundfrage der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 322-337.
- Laufs, A., 1986, »Rechtshistorische Analekten«, in: Hardegg/Preiser (Hg.), 1986, a.a.O., 104-114.
- Leimbacherer, J., 1990, »Rechte der Natur«, in: L. Vischer (Hg.), *Rechte künftiger Generationen – Rechte der Natur. Vorschlag zu einer Erweiterung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Texte der Evangelischen Arbeitsstelle Ökumene*, Schweiz, Nr. 9, Bern, 34-47.
- Link, C., 1991, Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, in: ders., *Schöpfung*, 2. Halbband, Gütersloh:

- Mohn.
- Lorenz, K., 1980, »Tiere sind Gefühlsmenschen«. Konrad Lorenz über Triebstau und moderne Massentierhaltung«, in: *Der Spiegel*, Nr. 47, 17. November, 251-264.
- Lübbe, H., 1979, »Holzwege der Kulturrevolution«, in: *Mut zur Erziehung. Beiträge zu einem Forum am 9./10. Januar 1978 im Wissenschaftszentrum Bonn-Bad Godesberg*, Stuttgart: Klett-Cotta, 107-120.
- , 1980, *Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, Düsseldorf/Wien: Econ.
- , 1987, *Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft*, Berlin: Siedler.
- , 1990, *Der Lebensinn der Industriegesellschaft. Über die moralische Verfassung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation*, Berlin u. a.: Springer.
- Lübbe, H. und E. Ströker (Hg.), 1986, *Ökologische Probleme im kulturellen Wandel*, München: Fink/Schöningh.
- Luhmann, N., 1984, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 1990, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Machiavelli, N., *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio (1543)*, in: *Tutte le Opere*, hg. von M. Martelli, Florenz: Sansoni 1971, 73-254 (dt.: *Die Erörterungen über die erste Dekade von Titus Livius*, Stuttgart: Kröner ²1977).
- , *Il Principe (1539)*; in: *Tutte le Opere*, a.a.O., 255-258 (dt.: *Der Fürst*, Stuttgart: Kröner ⁶1978).
- Magel, C. R., 1989, *Keyguide to Information Sources in Animal Rights*, London: Mansell.
- Malebranche, *De la recherche de la vérité (1678-1712)*, in: *Œuvres complètes*, Bd. II, Buch IV-VI, hg. von G. Rodis-Lewis, Paris: Vrin ²1974.
- Markl, H. (Hg.), 1983, *Natur und Geschichte. Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung*, Bd. 7, München/Wien: Oldenbourg.
- , 1986, *Natur als Kulturaufgabe. Über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur*, Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
- Marquard, O., 1973, »Hegel und das Sollen«, in: *ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 37-51.
- , 1984, »Neugier als Wissenschaftsantrieb oder die Entlastung von der Unfehlbarkeitspflicht«, in: E. Ströker (Hg.), *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen*, München u. a.: Fink/Schöningh, 15-26.
- , 1986, *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam.
- Marshall, W., 1985, »Tiere in Mythen und Riten«, in: Svilar (Hg.), 1985,

- 55-74.
- Marx, K., *Das Kapital* (1867-1894), in: K. Marx/F. Engels, *Werke*, Bd. 23-25, Berlin: Dietz 1964.
- , »Thesen über Feuerbach« (1845), in: K. Marx/F. Engels, *Werke*, Bd. 3, Berlin: Dietz 1969, 5-7.
- Meyer-Abich, K. M. (Hg.), 1979, *Frieden mit der Natur*, Freiburg im Breisgau: Herder.
- , 1984, *Wege zum Frieden mit der Natur: praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München/Wien: Hanser.
- Mill, J. S., *Utilitarianism* (1861), London: Parker, Son and Bourn (dt.: *Der Utilitarismus*, hg. von D. Birnbacher, Stuttgart: Reclam 1991).
- , »Nature«, in: *Three Essays on Religion* (1874), London: Longmans, Green, Reader and Dyer (dt.: »Natur«, in: *Drei Essays über Religion*, hg. von D. Birnbacher, Stuttgart: Reclam 1984, 9-62).
- Moltmann, J., 1985, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München: C. Kaiser.
- Montaigne, M. de, *Essais* (1595), in: *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard 1980 (dt.: *Essais*, 3 Bde., Zürich: Diogenes).
- Mumford, L., 1934, *Technics and Civilization*, New York: Harcourt; Neudruck: New York: Harcourt, Brace & World 1963.
- Narveson, J., 1967, *Morality and Utility*, Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Nietzsche, F., *Die Fröhliche Wissenschaft* (1882), in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, hg. von G. Colli und M. Montinari, München: de Gruyter/dtv 1980, Bd. 3, 343-651.
- , *Zur Genealogie der Moral* (1886/87), in: *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 5, 245-412.
- Ornstein, M., 1938, *The Role of Scientific Societies in the Seventeenth Century*, Hamdon, London: Archon Books 1963.
- Parfit, D., 1984, *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- Partridge, E. (Hg.), 1980, *Responsibilities to Future Generations. Environmental Ethics*, Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.
- Pascal, B., *Pensées et Opuscules* (1670), hg. von L. Brunschvicg, Paris: Hachette 1946 (dt.: *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées)*, übersetzt und hg. von E. Wasmuth, Heidelberg: Schneider 1963).
- Patzig, G., 1983, *Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pieper, A., 1991, *Praktische Urteilskraft. Zur Frage der Anwendung moralischer Normen*, in: T. M. Seebohm (Hg.), *Prinzip und Applikation der praktischen Philosophie*, Mainz, 153-167.
- Platon, *Apologia*, Bd. 1, in: *Platonis Opera*, 5 Bde., hg. von J. Burnet, Oxford 1899-1906 (zahlreiche Nachdrucke) (dt.: *Apologie des Sokrates und Kriton*, übersetzt von O. Apelt, Hamburg: Meiner 1955).

- , Kritias, in: *Platonis Opera*, a.a.O., Bd. IV (dt. in: *Kritias und Timaios*, übersetzt von O. Apelt, Hamburg: Meiner 1922).
- , Politeia, in: *Platonis Opera*, a.a.O., Bd. IV (dt.: *Der Staat*, übersetzt von O. Apelt, Hamburg: Meiner ⁸1961).
- Popper, K. R., 1935, *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, Wien: Julius Springer; Tübingen: Mohr (Siebeck) ⁷1982.
- Prinzinger, R., 1991, »Lebensalter und physiologische Zeit. Messung der Lebensdauer in biologischen Systemen«, in: *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 30, 6. Februar, 67.
- Pufendorf, S., *De jure naturae et gentium libri octo* (1672), Lund (dt.: *Acht Bücher vom Natur- und Völkerrecht*, Frankfurt am Main: 1711; lateinisch-englische Ausgabe von 1688 in: *The Classics of International Law*, hg. von J. B. Scott, Bd. 17/1,2, Oxford: Clarendon Press; London: Humphrey Milford 1934).
- Rad, G. v., ¹⁰1976, *Das erste Buch Mose (Genesis)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Radkau, J., 1986, »Warum wurde die Gefährdung der Natur durch den Menschen nicht rechtzeitig erkannt? Naturkult und Angst vor Holznot um 1800«, in: Lübbe/Ströker (Hg.), 1986, 47-78.
- Rahner, K., 1941, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München: Kösel ²1963.
- Rawls, J., 1972, *A Theory of Justice*, Oxford Clarendon Press (dt.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975).
- Regan, T., 1984, *The Case for Animal Rights*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Reinhardt, C. A. (Hg.), 1990, *Sind Tierversuche vertretbar? Beiträge zum Verantwortungsbewußtsein in den biomedizinischen Wissenschaften*, Zürich: Verlag der Fachvereine.
- Remmert, H., 1978, *Ökologie. Ein Lehrbuch*, Berlin/Heidelberg: Springer ⁵1992.
- Ricken, F., 1987, »Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik«, in: *Theologie und Philosophie* 62, 1-21.
- Ricœur, P., 1986, »Du texte à l'action«, in: ders., *Essais d'herméneutique*, Bd. II, Paris: Seuil.
- Rossi, P., 1957, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bari: Laterza ²1974 (englisch: *Francis Bacon. From Magic to Science*, Chicago: Chicago University Press 1968).
- Rousseau, J.-J., *Discours sur les sciences et les arts* (1750), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (1755), in: *Œuvres complètes*, hg. von B. Gagnebin und M. Raymond. Bd. III, Paris: Gallimard 1964

- (dt.: Die zwei Diskurse, französisch/deutsch, übersetzt von K. Weigand, Hamburg: Meiner 1983).
- , »Fragments préparatoires«, in: Discours sur l'origine, (1755), in: Œuvres complètes, Bd. III, a.a.O.
- Ryder, R. D., 1975, Victims of Science. The Use of Animals in Research, London: Davis-Poynter.
- Salt, H., 1892, Animal Rights Considered in Relation to Social Progress, Clarks Summits/Penns.: Society for Animal Rights, Inc. 1980 (dt.: Die Rechte der Tiere, Berlin: M. Schwantje 1907).
- Sartre, J.-P., 1946, L'existentialisme est-il un humanisme? Paris: Nagel (dt.: Ist der Existentialismus ein Humanismus?, in: ders., Drei Essays, Frankfurt/Berlin/Wien: Ullstein 1975).
- Schelsky, H., 1970, »Zur soziologischen Theorie der Institutionen«, in: ders. (Hg.), Zur Theorie der Institution, Düsseldorf: Bertelsmann, 9-26.
- Schild, W., 1980, Alte Gerichtsbarkeit. Vom Gottesurteil bis zum Beginn der modernen Rechtsprechung, München: Callwey.
- Schmitt, C., 1932, Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin: Dunker & Humblot 1963.
- Schneider, I., 1988, Isaac Newton, München: Beck.
- Schopenhauer, A., Die Welt als Wille und Vorstellung, 2 Bde. (1818/1845), in: ders., Sämtliche Werke, 7 Bde., Wiesbaden: Brockhaus 1966.
- Schweitzer, A., 1972, Kultur und Ethik. Sonderausgabe mit Einschluß von »Verfall und Wiederaufbau der Kultur«, München: Beck 1960.
- Schwemmer, O., 1986, Ethische Untersuchungen. Rückfragen zu einigen Grundbegriffen, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Seel, M., 1991, Eine Ästhetik der Natur, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Serres, M., 1990, Le contrat naturel, Paris: Bouxin (dt.: Der Naturvertrag, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991).
- Shnirelman, V. A., 1988, »Großvater Bär«, in: Unesco Kurier 29, Nr. 2, 9-10.
- Singer, P., 1975, Animal Liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals, New York: Random House (dt.: Befreiung der Tiere, München: F. Hirthammer 1982).
- Sophokles, Antigone, griechisch/deutsch, übersetzt von N. Zink, Stuttgart: Reclam 1981.
- Spaemann, R., 1980, »Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik«, in: D. Birnbacher (Hg.), Ökologie und Ethik, Stuttgart: Reclam, 180-206.
- , 1989, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart: Klett – Cotta.
- Spinoza, B. de, Ethica (1677), in: ders., Opera. Werke, hg. von K. Blumenstock, Bd. II, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967, 84-

- 557.
- Steck, O. H., 1975, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift: Studien zur literaturkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1-2, 4a*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²1982.
- Stephens, J., 1975, *Francis Bacon and the Style of Science*, Chicago: University of Chicago Press.
- Stone, C. D., 1988, *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, New York: Tioga Publishing Co. (dt.: *Umwelt vor Gericht. Die Eigenrechte der Natur*, München: Trickster).
- Teutsch, G. M., 1983, *Tierversuche und Tierschutz*, München: Beck.
- Tévoédjré, A., 1978, *La pauvreté, richesse des peuples*, Paris: Les Editions Ouvrières (dt.: *Armut, Reichtum der Völker*, Wuppertal: Jugenddienst-Verlag 1980).
- Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, 5 Bde., Madrid: La Editorial Catolica 1957; dt.: *Summa Theologica. Die Deutsche Thomas-Ausgabe*, hg. vom katholischen Akademikerverband, Salzburg: Pustet 1933 ff.
- , *Summa contra gentiles libri quatuor. Summe gegen die Heiden*, hg. von K. Allgaier und L. Gerken, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990, Buch III, 3. Bd., Teil 1.
- Tiedemann, K., 1988, »Umweltstrafrecht«, in: *Handwörterbuch des Umweltrechts*, hg. von O. Kimminich u. a., Bd. II, Berlin: Schmidt, 842-862.
- Tugendhat, E., 1990, »Die Hilflosigkeit der Philosophie angesichts der moralischen Herausforderungen unserer Zeit«, in: *Information Philosophie*, Nr. 2, 5-15.
- Unsel, G., 1992, *Maschinenintelligenz oder Menschenphantasie? Ein Plädoyer für den Ausstieg aus unserer technisch-wissenschaftlichen Kultur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Vattel, E. de, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, 2 Bde. (1758), Leide: Aux Dépens de la Compagnie (dt.: *Das Völkerrecht oder Grundsätze des Naturrechts, angewandt auf das Verhalten und die Angelegenheiten der Staaten und Staatsoberhäupter*, Nürnberg 1758; Tübingen: Mohr/Siebeck 1959).
- Weber, M., 1921, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr (Siebeck) ¹1976.
- Weizsäcker, C. F. von, 1957, *Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁴1963.
- Westermann, C., 1974, *Genesis 1-11*, Neukirchen-Vluyn: Verlag des Erziehungsvereins.
- Wetzel, M., 1990, »Kann in O. Höffes Ethik der politischen Gerechtigkeit eine ökologische Ethik aufgehoben werden?«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44, 603-618.

- White, Jr., L., 1967, »The Historical Roots of Our Ecologic Crisis«, in: *Science* 155, 1203-1207.
- Whitney, C., 1986, *Francis Bacon and Modernity*, New York: Yale University Press (dt.: *Francis Bacon. Die Begründung der Moderne*, Frankfurt am Main: Fischer 1989).
- Wickler, W. und U. Seibt, 1977, *Das Prinzip Eigennutz*, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Wieland, W., 1989, *Aporien der praktischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Williams, B., 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana.
- Wilson, F. O., 1989, »Threats to Biodiversity«, in: *Scientific American*, 260, 60-66.
- Wittgenstein, L., 1921, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1963.
- Wolf, J. C., 1992, *Tierethik. Neue Perspektiven für Menschen und Tiere*, Freiburg/Schweiz: Paulus.
- Wolf, U., 1990, *Das Tier in der Moral*, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Wolstenholme, G. E. W. (Hg.), 1963, *Man and his Future*, London: Churchill; Boston: Little, Brown 1963 (dt. in: Jungk und Mundt (Hg.) a.a.O., 1966).
- Zbinden, G. und M. Flury-Roversi, 1981, »Significance of the LD₅₀-Test for the Toxicological Evaluation of Chemical Substances«, in: *Archiv für Toxicologie* 47, 77-99.
- Zoller, H., 1991, »Zur Entwicklung der Biosphäre, speziell der Pflanzen im Wechsel von Entfaltung, Bewahrung und Aussterben«, in: *Mitteilungsblatt der Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften und der Schweizerischen Akademie der Naturwissenschaften*, Bern, XVI, Beiheft 1, 23-39.

人名索引

(人名后的数字为德文版页码, f 代表随后一页)

- Adams, R. M. 亚当斯, 175
Adler, A. 阿德勒, 13
Adorno, Th. W. 阿多诺, 244
Agricola, G. 阿格里科拉, 112
Alembert, J. R. d'. 达朗伯, 49, 71
Altner, G. 阿尔特内尔, 123, 227
Amery, C. 阿梅里, 198
Ammon, C. V. 阿蒙, 218
Anselm von Canterbury (坎特伯雷的)安塞姆, 205
Arendt, H. 阿兰德, 59, 263
Aristoteles 亚里士多德, 34f., 36f., 40ff., 49f., 52ff., 56f., 60, 64, 70, 81f., 106, 120, 132, 137f., 142ff., 151, 173, 190, 205, 230f., 244, 247, 259, 261, 263ff., 267, 269, 275f., 281, 284ff., 288
Augustinus 奥古斯丁, 52ff., 63, 65, 205
Bacon, F. 培根, 19, 49 - 71, 73f., 88, 93, 123ff., 128f., 151f., 197, 205, 206, 216
Bätzing, W. 贝青, 113
Beck, U. 贝克, 75, 99, 159
Bentham, J. 边沁, 69, 205, 213, 224
Bierce, A. 比尔斯, 29, 292
Birnbacher, D. 比恩巴赫, 179
Blanke, F. 布兰克, 222
Bloch, E. 布洛赫, 86, 111, 246
Blumenberg, H. 布卢门贝格, 49, 64
Böhme, G. 伯梅, 106
Boutron, C. F. 布特龙, 115
Bregenzer, J. 布雷根策, 218
Bretschneider, H. 布雷特施奈德, 233
Camus, A. 加缪, 140
Canetti, E. 卡内蒂, 11
Char, R. 夏尔, 130
Chargaff, E. 查尔高夫, 130
Cioran, E. M. 乔兰, 87f.
Clark, S. R. L. 克拉克, 218
Conrad, J. 康拉德, 145
Crick, F. 克里克, 84
Dante, Alighieri 阿利吉耶里·但丁, 71
Darwin, C. 达尔文, 49, 221

作为现代化之代价的道德

- Dawkings, R. 道金斯, 208
- Delitzsch, F. 德利奇, 198
- Descartes, R. 笛卡儿, 49, 52, 56, 57, 123ff., 129, 151, 160, 185, 197f., 203, 205f., 216, 223, 262
- Dierauer, U. 笛奥尔, 207
- Dingler, H. 丁勒, 59
- Douglas, M. 道格拉斯, 78
- Drewermann, E. 德雷韦曼, 198
- Duhem, P. 迪昂, 59
- Echnaton 埃赫那通, 202
- Emerson, Ralph 拉尔夫·爱默生, 166
- Epikur 伊壁鸠鲁, 215
- Evelyn, J. 伊夫林, 113
- Fichte, J.G. 费希特, 246
- Fleury-Roversi, M. 弗勒里-罗费西, 236
- Foucault, M. 傅科, 52
- Franklin, A. 富兰克林, 59
- Franz von Assisi 弗兰茨, 198, 206
- Freud, S. 弗洛伊德, 13, 52, 142, 153, 250
- Galen 加伦, 234
- Galilei, G. 加利列伊, 49, 57f., 75, 203
- Gese, H. 格泽, 201
- Glacken, C.J. 格拉肯, 113
- Godlovitch, S. 戈德洛维奇, 218
- Guericke, O. von 居里克, 57
- Habermas, J. 哈贝马斯, 34, 222, 266f.
- Hacking, I. 哈金, 59
- Haeckel, E. 海克尔, 105
- Hahn, O. 哈恩, 75, 83f., 296
- Haldane, J. B. S. 霍尔丹, 90
- Haller, A. von 哈勒, 90
- Hardegg 哈尔德格, 235
- Hardin, G. 哈丁, 169
- Harvey, W. 哈维, 127
- Hegel, G. W. F. 黑格尔, 35, 49, 56, 109, 221, 244, 247, 263, 280
- Heidegger, M. 海德格尔, 39f., 52, 56, 64, 74, 86, 248 - 255
- Heintel, E. 海因特尔, 163
- Heinroth 海因罗特, 221
- Hippokrates 希波克拉底, 80, 234, 279
- Hirschman, A. O. 希尔施曼, 164
- Hobbes, Th. 霍布斯, 72, 137, 145, 147, 205, 262
- Höffe, O. 赫费, 16, 96f., 171, 227
- Hoffmann, H. 霍夫曼, 227
- Homer 荷马, 120
- Hook, R. 胡克, 10, 66
- Hösle, V. 赫斯勒, 123, 125, 137, 223
- Humboldt, A. von 洪堡, 113, 180
- Hume, D. 休谟, 205, 207, 228
- Husserl, E. 胡塞尔, 35, 56
- Huxley, A. 赫胥黎, 239
- Huygens, Ch. 惠更斯, 57
- Imboden, C. 英博登, 111
- Jonas, H. 约纳斯, 15, 30, 49, 65, 86ff., 96, 113, 161, 172, 182, 203, 246, 289

- Jung, C. C. 容格, 13
- Jungk, R. 容克, 90
- Kant, I. 康德, 15, 22, 26, 39, 49, 51f., 55f., 65, 96, 104, 107, 137ff., 144, 180ff., 195, 205f., 213f., 216, 223, 225f., 244, 247, 260, 262f., 264ff., 273ff., 280, 286
- Karl V. 卡尔五世, 55
- Kaufmann, F. K. 考夫曼, 25, 227
- Keel, O. 克尔, 199
- Kepler, J. 开普勒, 57
- Kierkegaard, S. 克尔恺郭尔, 196f.
- Kleist, H. von 克莱斯特, 140
- Knigge, A. von 克尼格, 218
- Kotter, L. 科特, 220
- Kues, N. von 库萨尼古拉, 205
- Kuhn, T. S. 库恩, 59
- Langenbach, W. 郎根巴赫, 163
- Langley, G. 郎格莱, 234
- Larmore, Ch. 拉莫尔, 266f., 272f.
- Laufs, A. 劳夫斯, 228
- Leibniz, G. W. 莱布尼兹, 13, 56
- Leimbacherer, J. 莱姆巴赫勒尔, 227
- Leonardo da Vinci 莱奥纳多·达·芬奇, 234
- Link, C. 林克, 123, 198
- Locke, J. 洛克, 205
- Lorenz, K. 洛伦茨, 221
- Lübbe, H. 吕贝, 113, 245ff., 260, 264, 266f.
- Luhmann, N. 卢曼, 10, 30, 97f., 109
- Luther, M. 路德, 28
- Machiavelli, N. 马基雅弗利, 192, 194, 260ff.
- Magel, C. R. 马格尔, 227
- Malebranche 马勒伯朗士, 223f.
- Mandeville, B. de 曼德维尔, 169
- Markl, H. 马克尔, 113, 209
- Marquard, O. 马夸德, 10, 30f., 143, 247, 263f., 276
- Marshall, W. 马歇尔, 200, 228
- Marx, K. 马克思, 49, 52, 58, 185, 205, 244, 247, 250
- Mendel, M. 门德尔, 83
- Meyer-Abich, K. M. 迈尔-阿比希, 15, 196, 209
- Mill, J. St. 穆勒, 69, 108, 205
- Moltman, J. 莫尔特曼, 198
- Moreau de Jonnes 莫罗·德琼斯, S. 113
- Montaigne, M. de 蒙田, 205, 207, 223
- Montesquieu, ch. de, 孟德斯鸠, 205, 207, 223
- Mumford 芒福德, S. 113
- Mundt, H. J. 蒙特, 90
- Narveson, J. 纳维森, 179
- Newton, I. 牛顿, 13, 203
- Nietsche, F. 尼采, 49, 52, 56, 137, 140, 150, 197, 205, 250
- Ockm, W. von 奥克姆, 205
- Paracelsus 帕拉切尔苏斯, 58
- Parfit, D. 帕菲特, 179

作为现代化之代价的道德

- Partridge, E. 帕特里奇, 179
- Pascal 帕斯卡, 26f., 59, 149, 205, 269
- Patzig, G. 帕齐希, 222
- Petrarca 彼得拉尔卡, 106
- Pieper, A. 彼佩尔, 59
- Plato 柏拉图, 35, 39, 70, 81, 119, 137, 141, 144, 148, 160, 166, 205, 230, 247
- Plutarch 普卢塔克, 207
- Polyklet 鄯里克里特, 120
- Popper, K. 波普尔, 59
- Porphyrios 波菲利, 207
- Prinzinger, R. 普林青格, 92
- Pufendorf, S. 普芬道夫, 185, 205
- Rad, G. von 拉德, 198
- Radkau, J. 拉德考, 113
- Rahner, K. 拉纳, 253
- Rauch, F. M. 劳赫, S. 113
- Rawls, J. 罗尔斯, 15, 213
- Regan, T. 里甘, 233
- Reinhardt, C. A. 莱因哈特, 234
- Remmert, H. 雷默特, 114
- Ricken, F. 里肯, 206, 224
- Ricoeur, P. 里克尔, 263
- Rockefeller, J. D. 洛克菲勒, 190
- Rossi, P. 罗西, 49
- Rousseau, J.-J. 卢梭, 49, 71, 91, 95, 108f., 121, 225, 231, 276
- Ryder, R. D. 赖德, 233
- Salt, H. 莎尔特, 218
- Sartre, J.-P. 萨特, 268
- Schelling, F. W. J. 谢林, 104
- Schelsky, H. 舍尔斯基, 32
- Schild, W. 希尔德, 220
- Schmitt, C. 施密特, 10, 130, 229
- Schneider, I. 施奈德, 13
- Schopenhauer, A. 叔本华, 140, 205f., 206, 222
- Schweitzer, A. 施韦策, 15, 206, 218
- Schwemmer, O. 施韦默尔, 263
- Seel, M. 泽尔, 106
- Seibt, U. 赛布特, 208
- Serres, M. 塞雷斯, 110, 208, 212
- Shelley, M. 雪莱, 77
- Shnirelman, V. A. 施尼雷尔曼, 228
- Singer, P. 辛格, 218
- Sokrates 苏格拉底, 166
- Sophokles 索福克勒斯, 281f., 284ff.
- Spaemann, R. 施佩曼, 188, 225, 272
- Spinoza, B. de 斯宾诺莎, 205, 216
- Steck, O. H. 斯特克, 198, 201
- Stephens, J. 斯蒂芬斯, 49
- Stone, C. D. 斯通, 219
- Strassmann, F. 斯特拉斯曼, 75, 83f., 296
- Ströker, E. 施特勒克, 113
- Teutsch, G. M. 托伊奇, 218
- Tévoédjré, A. 特沃杰雷, 166
- Thomas von Aquin 托马斯·阿奎那, 53, 205, 216, 267
- Thoreau, H. D. 梭罗, 166
- Tiedemann, K. 蒂德曼, 57f.
- Torricelli, E. 托里拆利, 57f.

- Tugendhat, E. 图根德哈特, 267f.
- Ulpian, 乌尔比安, 226
- Unsel, G. 翁泽尔德, 156
- Valéry, P. 瓦莱里, 136
- Vattel, E. de 瓦泰勒, 189
- Watson, L. 沃森, 84
- Weber, M. 韦伯, 10, 145f.
- Weizsäcker, C. F. von 魏茨泽克, 74
- Westermann, C. 韦斯特曼, 198
- Wetzel, M. 韦策尔, 174, 185
- White Jr., L. 怀特(小)
- Whitney, C. 怀特尼, 49
- Wickler, W. 威克勒, 208
- Wieland, W. 维兰德, 266ff.
- Wildavsky, D. 维尔达弗斯基, 78
- Williams, B. 威廉斯, 16
- Wilson, F. O. 威尔逊, 111
- Wittgenstein, L. 维特根斯坦, 111
- Wolf, J. C. 沃尔夫, 218
- Wolf, U. 沃尔夫, 218
- Wolstenholme, G. E. W. 沃斯藤霍姆, 90, 151
- Zbinden, G. 斯宾登, 236
- Zoller, H. 措勒, 111

译后记

2001年初，当我从“网上”浏览德文图书时，被这本书的书名所吸引，随后就与作者赫费教授取得了联系，教授很快通知出版社给我寄来了该书。大致浏览了该书的内容后，我就萌发了翻译的愿望，这一愿望得到了上海译文出版社赵月瑟和戴虹两位出版人的支持，顺利地列为出版计划。但由于我在该年的6月份获得德国洪堡基金会的赞助去了柏林，而我的研究课题却不是应用伦理学，所以，到了该交稿的2002年10月，我的翻译还只刚开了一个头。幸亏得到戴虹老师的谅解，延迟了交稿时间。2003年回国后，又由于忙于工作调动，没有整块的时间投入翻译中。在此情况下，请友人帮助，推荐了浙江大学德国学研究中心专门从事德语翻译和教学的朱更生先生承担一部分译事。朱先生不仅德语好，原先还翻译出版了Karl Jaspers的哲学文集，而且工作极其认真负责，这样，我不仅有了一个好的合作伙伴，而且从合作中学到了不少东西。

我们的分工是：朱更生承担第二编的翻译，其余由笔者承担。在各自译出初稿后，分别交给对方进行了认真校对，最后由笔者统一定稿。

本书尽管是一部应用伦理学著作，但作者出于其思辨的文化传统，加上可以自如运用的外文(英文，法文，拉丁文等)较多，而且到处可见生僻的、现在基本不用的旧词，尤其是文中还有许多诸如“折磨自然”(die Natur auf die Folter spannen——把自然架上老虎凳)，“餐前小

食” (Hors d'oeuvre), “建造家园” (Oikopoiese) 这样一些习语, 的确增添了译事的难度。因此, 尽管我们作出了最大努力, 但由于水平有限, 不妥乃至错误之处, 实恐难免, 衷心希望各位专家和热心的读者批评指正。本人的邮箱是 aqdeng@sina.com 或 aqdeng@yahoo.de (德文)。

最后, 谨向认真负责的戴虹编辑和朱更生先生再次表达我的谢意。

邓安庆

2004年初春于上海凉城