

# 时代之思

[挪] G·希尔贝克 著

哲学的转向：语言与实践 译丛

海译文出版社

53  
8.1

# Timely Thoughts

Gunnar Skirbekk

Turning of Philosophy: Language and Practice

责任编辑 / 马 胜 装帧设计 / 张志全工作室  
上海译文出版社 / [www.yiwen.com.cn](http://www.yiwen.com.cn)

世纪出版

ISBN 978-7-5327-4259-2



9 787532 742592 >

定价：15.00 元

易文网：[www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)

B-53  
X118.1

# 时 代 之 思

[挪] G·希尔贝克 著 童世骏 郁振华 译

## 图书在版编目(CIP)数据

时代之思 / (挪) 希尔贝克 (Skirbekk, G.) 著; 童世骏, 郁振华译. — 上海: 上海译文出版社, 2007. 5

(哲学的转向: 语言与实践译丛)

书名原文: Timely Thoughts

ISBN 978 - 7 - 5327 - 4259 - 2

I. 时… II. ①希…②童…③郁… III. 哲学-文集 IV. B - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 041035 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

### 时代之思

[挪] G·希尔贝克 著

童世骏 郁振华 译

上海世纪出版股份有限公司

译文出版社出版、发行

网址: [www.yiwen.com.cn](http://www.yiwen.com.cn)

200001 上海福建中路 193 号 [www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)

全国新华书店经销

商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 6 插页 2 字数 126,000

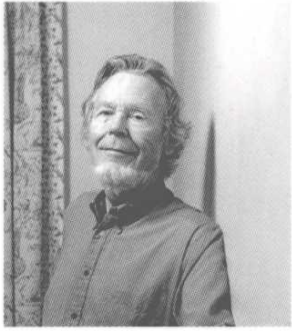
2007 年 5 月第 1 版 2007 年 5 月第 1 次印刷

印数: 0,001—5,100 册

ISBN 978 - 7 - 5327 - 4259 - 2/B · 261

定价: 15.00 元

如有质量问题,请与承印厂质量科联系。T: 021-56628900



G·希尔贝克 (Gunnar Skirbekk, 1937—), 当代北欧最重要的哲学家之一。从1958年的《虚无主义?》到2002年的《现代性的实践学》, 希尔贝克教授已经用挪威语、德语、英语和法语出版十多本著作。希尔贝克教授20世纪60年代曾担任著名哲学家赫尔伯特·马尔库塞的助教, 现担任挪威卑尔根大学哲学教授、挪威科学院院士、德国柏林大学和中国华东师范大学的客座教授。

### 内容简介：

本书是挪威著名哲学家G·希尔贝克的论文自选集，分别讨论了与合理性之争有关的现代性概念，人文科学在现代社会中的危机，科学时代关于生态危机的伦理问题，以及单边主义对人类的影响等问题。作者在本书中强调多元主义合理性概念，关注不同理论风格、不同学科的结合，体现了作者把纯粹的学院派哲学和对公共及社会问题的密切关怀相结合的特点，反映了作者对生命科学、自然科学以及哲学以外的其他科学的广泛兴趣，以及将这种兴趣转化为其哲学的内在要素的独特研究风格。

### 译者简介：

童世骏，哲学博士、上海社科院研究员、华东师范大学哲学系教授。

郁振华，哲学博士、华东师范大学哲学系教授。

童世骏曾译有哈贝马斯的《在事实与规范之间》等著作，并与郁振华等共同翻译出版了希尔贝克等著的《跨越边界的哲学》和《西方哲学史》。

# Timely Thoughts

Gunnar Skirbekk

Turning of Philosophy: Language and Practice

哲学的转向：语言与实践 译丛  
Turning of Philosophy: Language and Practice

主 编 庞学铨

副 主 编 应 奇

学术委员 (按姓氏笔画排序)

江 怡 孙周兴 倪梁康 钱 捷

徐向东 韩水法 童世骏 翟振明



# 总 序

全部哲学都是语言批判。

——路德维希·维特根斯坦

实践哲学的伟大传统继续存活于一种对其哲学内涵有所了解的解释学之中。

——汉斯-格奥尔格·加达默尔

哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界。

——卡尔·马克思

20世纪70年代以来,当代西方哲学中出现了一种引人注目的新动向,我们把它称作“实践理性转向”。所谓“实践理性转向”,主要是指西方主流哲学界在经历了逻辑实证主义的元伦理学阶段和后实证主义的自然主义阶段之后,恢复了对于价值的理性基础、规范的根源和辩护,以及伦理学与本体论的关系这些实践理性的传统主题的兴趣。无论是在研究的主题、范式、方法方面,还是在取得的成就和产生的影响方面,“实践理性转向”都可以说是继“语言学转向”之后西方哲学发展中的又一次重大转折。这一转向理所当然地引起了国内外学术界的高度重视。

“语言学转向”是相对于古代的“存在论转向”和近代的“认识论转向”而提出来的,它被公认为20世纪最有代表性的哲学

范式转变。只要我们观察一下“语言学转向”兴起之前的两次哲学转向,就会发现,一种哲学范式的真正确立最终依赖于自身规范基础的阐明和辩护。古代哲学的理念,即善的存在论学说,是其目的论伦理学的背景和前提,而这种目的论的伦理学则是古代存在论的规范内涵;以自我意识为核心的近代认识论是道德自主性学说的背景和前提,而这种道德自主性则是近代主体性哲学的规范内涵。按照这样的提问方式,我们很有理由追问,“语言学转向”的规范内涵是什么?相应地,所谓“实践理性转向”——如果这种“转向”名符其实的话——的哲学前提和基础又是什么?正是在这样的语境中,我们遭遇了“语言学转向”与“实践理性转向”之间的关系这一贯串 20 世纪西方哲学的重大问题。

首先,“语言学转向”对 20 世纪前半叶的西方实践哲学产生了消极的影响。逻辑实证主义提出命题或陈述的三分法,把价值判断放逐到无意义的领域,而元伦理学则把自己的任务局限在对价值词汇用法的琐碎研究上,放弃了理性地探讨价值分歧和规范基础的重要使命。50 年代以后的“后实证主义”革命冲破了逻辑经验主义的樊篱,对价值问题的探讨持更为宽容的态度,为实践哲学的复兴奠定了初步的基础,是实践理性转折的前奏,但其物理主义倾向以及此后继语言哲学而起的心智哲学研究取向,又引发了在规范问题、价值属性和价值判断问题上的新一轮的自然主义与反自然主义、实在论与反实在论以及认知主义与非认知主义之争。直到 20 世纪末,“语言学转向”的规范内涵依然是一个聚讼纷纭、莫衷一是的问题。例如,在分析哲学的匹兹堡新黑格尔学派内部,是像罗伯特·布兰登(Robert Brandom)那样继续坚持“语言学转向”,承认拥有信念和意愿仅仅是玩一种运用这些词汇的语言游戏,因而哲学的职责只是阐

明我们语言的和非语言的实践,而不是根据外在于这些实践的规范判断这些实践;还是像约翰·麦克道尔(John McDowell)那样,在坚持不具有概念结构的东西无法证明信念的合理性的同时,也坚持非判断的心理事件能够证明信念的合理性,从而得出“除非知觉现象不同于判断,否则我们就会失去我们的康德意义上的自由”的结论,这已经成了一场震撼盎格鲁-撒克逊哲学界并且波及德语学圈的大争论。而在新法兰克福学派的语用学的“真理共识论”,与美国实用主义和法国后现代主义相结合所产生的新实用主义倡导的“语境论”之间的辩论中,又出现了对于民主的规范含义的不同理解:对于真理共识论者来说,民主是基于普遍的交往理性的包容性共识;对于彻底的语境论者来说,民主只是受文化和地域限制的一种排他性的团结。诸如此类的重大分歧不免使人对“语言学转向”究竟要转向何处心存疑虑。

其次,尽管实践理性是西方哲学的固有传统,但当代的“实践理性转向”和“实践哲学复兴”又有它独特的背景和前提。实际上,从“语言学转向”到“实践理性转向”的演变昭示我们,这两种转向之间不但具有时间上的连续性,而且具有逻辑上的相关性。一方面,“语言学转向”是绵延整个 20 世纪,横跨英美与大陆两大传统(新法兰克福学派中有把实用主义独立出来,与分析传统和现象学传统鼎足而三者)的基本范式,就此而言,它不但构成了“实践理性转向”的背景,而且为后一种转向创造了条件,或者说为更好地阐明自身的规范内涵创造了条件,这尤其表现在滥觞于日常语言哲学并经与美国实用主义互释后产生的所谓“语用学转向”中。另一方面,作为“实践理性转向”之重要一环的道德心理学研究的勃兴则不但在智识氛围上呼应了心智哲学在 20 世纪晚期哲学中日渐上升的地位,而且从智识效能上对语

言哲学和分析哲学提出了前所未有的挑战,甚至于宣告分析哲学已死,“语言学转向”这一范式也已经走到了尽头;更为重要的是,语言哲学中的(与语言含义相关的)内在论与外在论之争,心智哲学中的(与心智内容相关的)个体主义与反个体主义之争,以及实践哲学中的(与规范辩护相关的)特殊主义与普遍主义之争,这三者之间的纠结和紧张将引领人们重新审视分别由分析学派和现象学派在20世纪初以反对心理主义和自然主义之名发起的哲学革命的潜能是否已经消耗殆尽,而这不但关乎自古希腊以来即已奠基的作为理性守护者的哲学事业的命运,而且与人类对于自身以及我们置身其中的共同体的自我理解密不可分。

上海译文出版社历来重视当代西方哲学重要著作之译介,所创设之“二十世纪西方哲学译丛”更是在学术界享有良好的声誉,深受读书界的喜爱。“哲学的转向:语言与实践”译丛踵武前贤之事业,尝试以更为主题化同时也更富时代感的方式系统地译介20世纪晚期西方哲学的代表性成果。一方面旨在围绕关于遵守规则和私人语言、自然主义与反自然主义的争论,集中展示语言分析传统对于价值与规范的理性和形而上学基础的探讨,同时关注当代欧陆哲学中重视把分析传统与现象学传统结合在一起的哲学家的著作;另一方面试图较为全面地呈现“实践哲学复兴”中道德哲学(包括元伦理学、规范伦理学和道德心理学)方面的优秀成果,同时关注当代欧陆哲学中对古典哲学的根本问题和现代性的根本内涵、理论理性与实践理性的统一性的探讨,还涉及当代政治哲学的一些有影响的作品。

我们期望并且相信,根据对于西方哲学发展趋势的上述理解和把握,按照问题性和前沿性相结合的原则,通过哲学同仁们

艰苦、扎实、细致的工作,本译丛必定能够把中国哲学界和出版界的西学译介工程真正推向深入,促进学术界对于 20 世纪西方哲学建设性成果的全面总结,并最终为当代中国的哲学事业提供有益的借鉴和滋养。

本译丛得到浙江大学基督教与跨文化研究中心研究项目的支持。

庞学铨 应奇

2007 年 1 月于杭州

# 致 谢

我想向我的朋友和同事童世骏、郁振华和陈嘉映表示真诚的感谢,感谢他们与本文集相关的慷慨合作。没有他们的宝贵帮助,本书是不可能成为现实的。

居纳尔·希尔贝克

卑尔根大学

2006年7月

# 目 录

001	致谢
001	引言
008	第一章 现代性之争：合理性——普遍的和多元的？
037	第二章 人文学科的危机？
055	第三章 科学化时代和生态危机时代的专门技术知识和全局伦理
075	第四章 伦理的逐级主义——超越人类中心主义和生物中心主义？
110	第五章 论对普遍约束原则作哲学辩护的可能性——在一国独霸而国际机构不断萎缩的时代
143	第六章 后记：思想概述
166	居纳尔·希尔贝克著作要目
170	译后记
174	人名汉西对照表

# 引 言

编选这本论文集是为了向与我合作了 15 年以上的中国同事们致意。自 1994 年以来,这种合作在一个名为“马可·波罗”的欧洲和东亚文化现代化比较研究的项目框架中进行。这个合作包括一个位于上海的华东师范大学和卑尔根大学的学者之间的交流计划——学者个人之间的交流,出版物的交流,以及文化间的讨论班和研讨会。

在这个引言中我将先简单提及挪威哲学的一些特征,以便把这个文集放在其哲学全貌之中,然后勾勒所选论文中的主要观点。

---

挪威哲学家,作为西北欧小国之一的公民,习惯于把自己与不同的民族传统和不同思维方式相联系。在一个幅员狭小的开放社会里,我们必须与所有人进行“交易”,这也包括思想上的。我们必须熟悉其他语言和其他思维方式。我们必须学会如何出入于不同传统,因此而能通过别人的眼光来看自己。

## (1) 在分析哲学和大陆哲学之间

说得更具体一些:从地缘文化上说,挪威处于欧洲大陆和



英语世界之间。因此挪威哲学既受到所谓大陆哲学的影响,也受到所谓分析哲学的影响——广义地说,受到作为反思的哲学和作为概念分析的哲学的影响,受到职业哲学的两种基本活动的影响。为了在这些哲学传统之间获得一种创造性的沟通而进行的种种努力,是 20 世纪后半期挪威哲学的特征趋势。

## (2) 政治哲学和科学哲学

这里还可以提到另外两个特征:

在第二次世界大战(以及纳粹德国对挪威的占领)以后,挪威哲学家对政治哲学发生了真诚的兴趣。

在同一时期,当挪威在重建之际,福利国家被建立起来,科学被广泛运用,挪威哲学家们开始对科学在现代社会中的作用甚感兴趣,对哲学和科学——包括社会科学和人文科学——之间的相互关系甚感兴趣。

## (3) 学科间合作和公共领域

进一步说,这些兴趣导致了一种支持公共领域中公开自由的讨论和意志构成,以及促进与科学家和学者们有效的批判性的学科间合作。因此,哲学家们被认为不应该仅仅在自己的专业领域从事工作;他们也应该支持开明的公共讨论和跨学科讨论,既通过参与这些活动,也通过支持这些活动的文化条件和建制条件。

## (4) 大学新生哲学必修课

最后,出于建制上的理由——由于所有第一学期的大学新生的哲学必修课程(*the examen philosophicum*)的缘故——挪威哲学家作为这些课程的教师,必须在西方思想史方面受过广泛

教育,他们必须用能够为那些不是职业哲学家的人们所理解的方式表达自己的思想。

## 二

第一篇论文《现代性之争:合理性——普遍的和多元的?》讨论与合理性之争有关的现代性概念。它支持一种普遍主义的合理性观点,反对内在于“现代性规划”之中的怀疑论趋势。这种观点重视怀疑论论证,可以说是一种“后后现代主义的理性主义”。正面地说,它的基础是对分析哲学中的那种论辩之德和大陆哲学中的反思洞见的批判性掌握。

此论文包含了对我自己发展中一些关键阶段的重构性叙事。之所以选择这个程序,是因为哲学洞见实际上并不是通过指向并且比较不同哲学立场——简单地说通过“查找答案书”——而获得的,而是通过个人的、耗费时日的学习过程获得的。

本文中捍卫的普遍主义的合理性概念因此是一个特别的概念,受怀疑论的触动,承认根深蒂固的多元主义和语境主义,但仍然借助于自我反思的不可避免的有效性主张和论辩程序,强烈地捍卫一个关于有普遍约束力的合理性的语用学概念。

对反思的程序的合理性概念的这种捍卫,并不局限于给定的概念框架之内的论辩。它包含着对这些前提的批判性反思。进一步说,它准备着接受有关更好地理解人和世界的新观念的创造性建议——比方说,面对神经科学和生物技术的发展,如何理解一个人的概念,如何理解现代世界中文化和人文学科的作用。这些是前面几篇文章的讨论主题。

总的来说,这些是我们时代的“时代之思”,尽管这个时代在

文化相对主义和各种类型的宗教原教旨主义之间可以说无所适从。

第二篇论文《人文学科的危机?》涉及的是文化在现代社会中的作用,这里的文化被理解为社会学意义上的一种建制,也称作“生活世界”,与国家 and 市场相对立。

这篇论文着手讨论人文学科,亦即研究人和文化的那些学术科目,它的研究方式无法被转化为作为因果地确立的有关目的一手段关系的知识的目的性准则,因而它无法被看作是工具意义上有用的科目。但是,人文学科与我们的自我诠释有关,因此与生活世界意义上的文化有关。如果它们是自我批判的、精心研究的话,人文学科就可以是对现代社会中的文化高度重要的,进而在此意义上它们是“有用的”。

但是随着生活世界领域的缩小,人文学科也将遭受“地盘的丧失”。一方面是现代社会中一些主要建制的重新定位,另一方面是一些进行因果说明的科学的形成发展,人文学科受到两面压力。然而,为了更恰当地理解自己,理解作为个人并作为现代世界中的行动者的我们自己,人文学科,做得好的人文学科,是很需要的;但与此同时,我们也需要考虑进行因果说明的科学的贡献,以及宏观层面上建制系统的力量和运用。

另一方面,我们基本的自我理解,把我们作为世界上行动者的自我理解,是不能消除的。但改善我们的自我理解和我们世界的理解,总是有可能的,或至少,始终有必要对错误和不恰当的观念提出批评。

因此,作为行动者和生活世界中的社会化的个人,在我们的常识与各门人文学科之间,也包括与各门从事因果说明的科学之间,有一种动态的交互作用。哲学,作为一种敏感于语境多样

性和概念丰富性、能够处理有效性主张的工作方式,在这方面有用武之地。

第三篇论文《科学化时代和生态危机时代的专门技术知识和全局伦理》讨论技术和工具合理性这一方面与民主和一个更宽的合理性概念这另一方面之间的批判性界面,这个问题涉及一些重大项目,比如在政治层面启动的能源供应项目,这些项目具有可能的负面后果,比方说具有生态性质的负面后果。

这个讨论包含两个步骤。

(1) 第一步从规范性决策理论和若干自然科学(代表着技术项目的基础性的工具合理性)开始,是一种“内部扬弃”,其办法是表明把其他学科——人的研究和社会研究——包括进来,在评估不同学科以及它们之间的相互关系的时候把解释学的能力、反思的能力包括进来,是一种内在的需要,是一种有合理动机的需求,而这意味着规范的决策理论的受束缚的合理性被一种不受束缚的商谈的合理性“扬弃”了。

(2) 这种反思的商谈的合理性的动力因此是那种进行改善、“扬弃”被表明是不够合理的东西的内在需要。因此它指向这样一种必要性,即把所有相关的视角和学科,所有相关的信息和诠释,以及所有相关的人们、所有在评价有些可能后果方面有话要说的人们包括进来。因此有必要形成一种成熟的政治文化。这是第二步。

简言之,这个孪生论证,可以说是“自下而上”的论证,指向在第一篇论文中提出和捍卫的那种商谈的和反思的合理性。但是,在指向公共讨论和政治决策的时候,明确强调了 this 合理性观念的实践的、改善主义的方面。

第四篇论文《伦理的逐级主义——超越人类中心主义和生物中心主义?》主要提出两个观点。

首先,并且是最重要的,它讨论了在人和其他有知觉生物之间,是否能有说服力地划出一条截然的伦理界限出来。文章在与像大猩猩这样的高级灵长类的联系中讨论了来自生物医学伦理学的一些“疑难个案”,涉及一些现实的、潜在的、其潜在性也是潜在着的属性,也涉及一个文化上或政治上获得的伦理地位的可能性。总体的结论是一个支持伦理逐级主义的结论,它承认人类存在的独一无二的道德地位,但它在逐级的意义上包括非人类的有知觉生物,因此以一种具有高度的生态政治重要性的方式扩大了伦理天地。

该文章还进一步论证道,我们的生物躯体的存在哲学的意义上是参与道德讨论和伦理讨论的前提条件。人类躯体的脆弱性是这些“实践”讨论的前提条件。这种人类学的主张是在第一篇论文提出的那个反思的程序的合理性概念的框架内提出和捍卫的。

第五篇论文《论对普遍约束原则作哲学辩护的可能性——在一国独霸而国际机构不断萎缩的时代》提到了单边主义并进行了批评,就它作为对国际政治和军事干预的规范性辩护进行了批评。提出这种批评的基础是在第一篇论文中涉及的一个有普遍约束力的合理性的概念。它明确地针对美国的单边主义,但也针对其他形式的单边主义,包括不同信仰中的宗教原教旨主义。

该文还针对基于某些学科和视角的短视的军事行动——尤其是明确以在外国领土上建立一个正义的可持续的民主社会作为目标的那种军事干预。

最后,该文还论证了这样一种观点,即也要考虑所有那些绝无可能参与任何可能对他们及其后裔来说生死攸关的问题的多边讨论的人类或非人类,因而是对第四篇论文讨论的继续。

第六篇论文《后记:思想概述》描述了我所认为的我作为一名哲学家的思考方式的主要特征,强调(1) 敏感于多样性和情境性的多元主义合理性概念,(2) 关注创造性(“重述”),而不仅仅是辩护和论辩,(3) 因此也关注不同的风格和文体,(4) 但也关注对主要经验的改进了的概念重构,(5) 最后,关注与其他学科相关、与政治和公共讨论相关,因而与各种种类的紧迫问题相关的学习过程(“运用”)。

我的有些著作已经用中文发表。在这方面我想提请注意中文版文集《跨越边界的哲学》<sup>①</sup>,以及教科书《西方哲学史》<sup>②</sup>。

---

① 《跨越边界的哲学——挪威哲学文集》,希尔贝克、童世骏等编,童世骏、郁振华等译,浙江人民出版社 1999 年版。

② 《西方哲学史——从古希腊到二十世纪》,希尔贝克、伊耶著,童世骏、郁振华、刘进译,上海译文出版社 2004 年版。

# 第一章

## 现代性之争：合理性 ——普遍的和多元的？

——对普遍主义的现代主义者和情境主义的后现代主义者之争的一个实践学考察<sup>①</sup>

我们的主题是现代性之争。在这方面的一个视角可称为对现代性的理智的合理化，它会导向一种后形而上学的怀疑论，这种怀疑论针对的是为任何关于基本普遍规范的思想作辩护的可能性。<sup>②</sup>这是一种现代的洞见和挑战，它并不是一种在经验的意义上为当代社会每个人都认识到了的东西，而是一种应该认真对待的潜在不安，它会以某种方式影响我们的现代(潜)意识，因而影响我们的现代认同。当然，这些都是些微妙的问题，而在文章的开头，我不拟对它们作进一步的阐述，而是建议把它们看作是理所当然的：现代性是多元主义和怀疑主义的混合，是一种需要加以辩护的东西。这也就是何以宗教原教旨主义者无论在理智上还是在政治上都难以适应现代境况的原因。最后，现代性对我们所有人——不管是有宗教信仰的人还是世俗主义者，不管是基督徒还是穆斯林，也不管是中国人还是欧洲人——都是一个挑战。<sup>③</sup>

首先我将对关于现代性的公共论争的一些方面作一番评论(A),然后,我将从哲学语用学的角度,集中探讨一下有关合理性的讨论(B)。

## 一、对关于现代性的公共论争的一些评论

关于我们该如何最好地理解和说明现代性的问题,有着广泛的讨论,特别是在哲学和社会学中。近来,在一些国家,这个术语也常常被用于媒体和政治话语之中,不仅被后现代主义的

---

① 本文是论文集《论语用学》中的一章的修订版。参见 *On Pragmatics*, ed. Gunnar Skirbekk, Skriftserien nr. 20, Department of Philosophy, University of Bergen, 2002 (ISSN 0802 - 4065, ISBN 82 - 90809 - 39 - 5), p. 217 - 235。德文版发表于 *Philosophieren aus dem Diskurs*, eds. Holger Burckhart and Horst Gronke, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, p. 89 - 104。法文版发表于 *Noesis - revue de philosophie*, 1(5) 2003, p. 25 - 58。俄文版发表于 *Scepisis*, 3 - 4, 2005 (ISSN 1683 - 5573), p. 130 - 139。

② 从哲学上说,这种危机意识是一种尼采式的观点;从政治和个体存在上说,它典型地根源于纳粹统治时期的生活经验。这种深层危机的经验,不只是一种德国式的经验,也是一种现代性危机的经验。因此,必须认真对待它。就此而言,以“我是一个北美人”来作回应是不够的(参见 Rorty)。应该把这种危机当作现代性的一种理智的和政治的困境来认真对待,这恰恰是 Apel 和 Habermas 的深层动机:他们的普遍语用学,就试图在理论上和在现实中克服深层的怀疑主义和虚无主义。看不到这一挑战,就看不到对基本的普遍规范和交往合理性作普遍一语用的辩护的真正意义所在。

③ 要实现针对所有人(不管是有宗教信仰的人还是世俗之辈)的平等的正义,要在多元的现代社会中,在不同信仰体系(“整全学说”)之间进行对话,有一些法律和理智的要求, Habermas 的近作对此作了讨论。参见, Habermas 2005。在 Habermas 看来,必要的“宗教意识的现代化”包括三项要求:人们必须自我反思地了解其他的宗教信仰和竞争性学说;人们必须认识到在世俗知识方面现代科学的体制化垄断;人们必须认识到,在法律事务上,世俗理性具有优先性。(Habermas 2005, p. 143)



批判者在消极的意义上使用,也被欧洲新自由主义者和社会民主党人在积极的意义上使用。后者要求对体制和价值加以“现代化”,<sup>①</sup>但是,他们从不界定这一术语,也不把他们对该术语的使用和大量的专业讨论联系起来。在阅读这类由这些政客出版的支持现代主义的论著时,人们会有这样一种印象,即现代化在此基本上被理解为撤销管制和私有化,也就是被理解为市场建制及其社会机制的进一步扩张以及国家建制和公共部门的削弱,以求(比方说)降低竞争上的高社会成本。如果说,对现代性的哲学的、社会学的讨论,以在多维的学术视野中得到了阐述的丰富的概念为特点,那么,很显然,这些现代化的政党政治的拥护者所使用的概念基本上来自一门学科,即经济学。需要补充的是,这门学科的概念模式与我们通常所说的社会历史世界(比方说人类动机和行为在经验上的多样性)的关系,是成问题的。

现如今,这些新的现代化话语似乎加强了一种一般趋势,即人们往往隐含地认为,一种基本上是来自新自由主义的学术视角,对于理解现代社会的主要特征来说已是充分的。随着苏联的衰落,主导的政治语言在很大程度上是一种关于人权、市场经济、多党民主的语言:在建制的层面上说,历史已经终结!意识形态死了,不管是作为乌托邦的渴望,还是作为对这个终点站的基本批评(按此解释,这个终点即现代性)。文化讨论在继续(比如在后现代主义的争论中,在认同政治中,在科学大战中),受IT 和市场力量驱使的全球化进程意味着持久的、强劲的发展,

---

<sup>①</sup> 比方说,在 Blair 和 Schröder 签署的一份公文中,除了频繁使用“新”这个词及其派生形式外,“现代”这个词及其派生的语言形式在 17 页中被用了 25 次(这里指的是此文的德文版)。

但是,所有这一切,都是在同样的现代建制和同样的现代合理性之内发生的。古今之争<sup>①</sup>显然已尘埃落定,(在此意义上)现代性胜出。

这一现代主义的语言和世界观已获得了巨大的力量:人们怎么可能认真地反对这个不可避免地走向现代化的发展趋势?反对必要的现代建制?反对现代合理性?简言之:马克思主义对资本主义建制的批判,存在主义对物化的批判,亲法的后现代主义者破灭幻想的批判,文化、宗教的传统主义者的强烈抗议,基本上都被边缘化了。这套新的话语在很大程度上已成为我们的第二天性:这一新话语是充满诱惑的、全面详尽的、简明扼要的,因此是难以反对、难以抗拒的。“真的,在很多方面,很多东西不是变得更好了吗?所以,问题在哪里呢?”

当然是这样,但这一批评的很多内容还未丧失其有效性:建制不平衡的问题,社会网络和存在的意义的失落,自然和社会文化再生产的可持续性问题,匮乏和贫困问题,倒退和致命危机的风险,以及对于公共理想和商议民主的需求。和以往一样,这些关键点的确还是那么重要和紧迫。

可见,关于现代性的争论不仅仅在理论上是有意义的。因此,来自不同学科、具有不同生活经验的知识分子,在他们作为专业人士在各自学科中探讨这些问题的同时,应该有一种特别的责任,来关注媒体和政治中的关于现代性的公共话语。

为了应对现代性,我们需要一种反思的多学科的话语。单单哲学不行,单单社会学也不行。在一种被反思所启蒙的理智文化中——这种反思源自关于自然科学和人文科学的哲学——需要不同的学科。只有这样,我们才有希望避免对现代性的一

---

<sup>①</sup> 参见,古今之争(1688—1697)。

种过于狭隘和肤浅的理解。只有这样,我们才有希望同时应对建制的分化和不同形式的有效性——包括基本道德问题的有效性——的问题。

说到这里,我发现自己已处于关于现代性和现代合理性的本性的实质性的争论之中了,不管这种现代合理性是单一的还是多样的、工具性的或策略性的还是交往性的或论证性的,也不管它是情境性的,还是普遍性的。在此,我发现自己处于关于现代性的诸多争论之一(即那个聚焦于合理性的争论)之中。然而,一个人不能一下子说尽一切,跨学科研究是一个费时的集体项目。所以,我在此只想从一个特定的视角,就合理性谈一些看法。

我采取一种哲学语用学的进路,<sup>①</sup>它是通过对情境主义的实践学和普遍语用学的讨论来阐明的。<sup>②</sup>我将通过给出一个叙事,而不是讨论具体的论证,来阐明这一进路。这是我对关于现代性和道德认同讨论的贡献:一个语用的合理性概念,以及它对我们理解现代性和道德认同的意义。

在语用—语言学转向之后,有些思想家认为,<sup>③</sup>理性是限于给定的语言的或实践的语境的,而其他人则认为,<sup>④</sup>商谈理性与普遍的有效性认定有内在的联系,与隐含的“兑现”思想有内在

① 20世纪50年代末,我的第一本著作,以《虚无主义》为题,提出了意义和人类生活的规范基础的问题。该书的历史背景是对危机(用哲学的话来说,是恶的问题)的当代体验;在风格上,它采取了二战以后的存在主义的形式;它所关注的认知问题,是现代的自我反思的怀疑主义。(根据Apel、Habermas所诠释的柯尔贝格的发展图式:它属于阶段4,5——即某种接近于尼采式立场的东西。)简言之,我的出发点是认识论的危机和规范的危机。分析的进路是后来的事情。

② 参见,Skirbekk 1993。关于“praxeology”这个术语,还可参见,*Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge 1998。

③ 比如Wittgenstein和Rorty。

④ 比如Apel和Habermas。

的联系,这种“兑现”是通过在“理想语言情景中”的讨论所得到的“理想共识”来实现的。作为进一步的支持,存在着各种关于社会化、交往和现代性以及现代法律的理论。<sup>①</sup>在本文中,我将从语用—语言学转向的一个版本的视角出发,来讨论普遍性和情境性对峙的问题,这个版本是通过普遍语用学(阿佩尔、哈贝马斯)和情境性的实践学(后期维特根斯坦)的相互批评而获得的:概念澄清是通过事例分析来实现的,在很大程度上是通过思想试验来进行的,它通常采取“归谬论证”(argument from absurdity)的形式,包括诉诸各种源自施为性自我矛盾的荒谬性。我从普遍语用学中选取了一些先验论证,联系它们来讨论这种事例导向的归谬论证。<sup>②</sup>在此,我主张一种修正过的普遍语用学,它包括一种有关认知多元主义的“改进主义的逐级主义”。我支持这样一种思想,即认为我们有追求更好的论证,因而追求真理的义务,这些义务有其语用的根源。因此,我支持一种认知的普遍主义。但我不依赖于那种最强的反事实主张,把真理看作是有语用根源的不可避免的理想,看作是在理想的交往情境中达成最终的意见一致。<sup>③</sup>简言之,我支持关于内在于言语行动的理性的思想,它们蕴涵了追求更好的论证(或理由)的义务,也就是说,我支持情境化的理性,它超越情境性的限制而具有一种普遍的力量。在此意义上,在普遍主义的现代主义者和情境主义的后现代主义者之间的第三种立场得到了辩护,这就是一个现代的商谈式理性的观念,它既普遍有效并具有约束力,又情境性地、多元主义地得到了落实。

---

① 比如 Habermas。

② 比如在 Apel 那里。

③ 参见本文后面将讨论的 Apel 的主张。关于我的批判性意见,参见, Skirbekk 1993。还可参见 Wellmer (e. g. 2004)。

但在进入本文的主体部分之前,作以下引言也许是值得的:在某种程度上,不仅理论是情境性的,我们自己也是历史地、文化地、建制地以及存在地情境化了的。因此,在知识分子之间,在专业的哲学家和社会学家之间,反思一下各种形式的个人境遇是有用的。比方说,不仅中国不同于西方,美国不同于欧盟,而且德国也不同于法国,瑞典不同于芬兰。这里是一个提醒:在他的早年,阿恩·内斯,一个哲学怀疑论者,常常四处走动,询问各色人等,什么是他们认为确定无疑的。答案远不是一些鸡毛蒜皮的东西。有人提到了生活世界的确定性或者感觉经验,有人则提到了边界性的经验和深层的危机。这就是他们认为真正确定无疑的东西:比方说,一场失败的战争。奇怪吗?不奇怪。比方说,对于瑞典和芬兰、德国和法国、美国和欧洲来说,失败的战争体验,或胜利的战争体验,或者缺乏战争体验,确实很不一样。概括是危险的,但忽视也是危险的。历史是硬货色,对于知识分子来说也是一样,它意味着:直接的经验、文化的影响、制度的变迁。因此,我们之间不只存在着学术的、学科的差异。历史,带着各种建制的、文化的情境性,也很要紧。所以,论证的说服力和论证的意义并不总是理所当然的东西(比方说,就哈贝马斯和罗蒂而言:一个有战争体验和一个没有战争体验;一个经历过一场失败的战争,一个却提出“何以需要道德辩护”的问题)。所以,论证式理性是一种精致的东西:合理的交往和相互理解是珍贵的目标。这种情境性是我们的可误性和视角性的一部分,不应被忽视。

我们也不能忽视恶的问题,因为恶不应只被看作是他者的一个修饰性特征,如“邪恶的他者”所示。<sup>①</sup> 恶还意味着更多的东西。

---

<sup>①</sup> 不管他们是塞族人、法西斯、资本家、男性沙文主义者,还是穆斯林恐怖主义者。

但是,尽管我们是被置于特定的情境中的,还是存在着一种语用学上的普遍合理性;尽管道德的“现实主义”代表我们的缺陷和恶的力量,但只要我们是社会的、文明的人,仍然存在着有语用根源的道德直觉和认同。

这些关于我们的情境性和有限性的开场白,可以被看作是“一个后怀疑主义的理性主义者的忏悔”(套用卢梭的话来说)。

## 二、一项叙事：走向一种现代 合理性观念的诸阶段

首先要作一个预备性的方法论说明。

有各种研究哲学的方式。有各种立论的方式,有各种办法使自己被某特定的受众正确理解,或者试图说服他们改变主意。我们重新描述,我们指出,我们给出理由。而为了给出有说服力的理由,我们必须考虑反方的论证,这样,我们至少在实质上已经进入了一种讨论情境,面对讨论伙伴和他们的观点。

为了确保自己的观点被很好地理解,我们会描述自己的立场以及由此观点所看到的哲学景域。然而,描写我们立场的一种方式,是告诉人们我们是如何到达那里的——我们从哪里来以及为什么。这种叙事的优点,是不仅阐明了我们实际的立场,而且阐明了我们思考的方向。

当然,研究哲学包括各种活动,比如读、写、听、说。<sup>①</sup>存在着真正的哲学的学习过程和体验。然而,获得这样一种体验,经历这些学习过程,得花时间。要熟悉一些(比如生命—医学伦理学

---

<sup>①</sup> 它也意味着旅行。在哲学的意义上,这种旅行会让我们与来自其他哲学传统、拥有不同训练的思想家创造性地相遇。

中的)哲学区分得花时间,而要掌握围绕着这些区分的批判性讨论也需要时间。这是一些塑造养成的过程,它们会提高我们对这些概念和事例的敏感性,但是,这样的学习过程是费时的。

在本文中,通过给出一种关于哲学体验的叙事,我将阐明我对现代合理性方面的一些看法,是这种哲学体验把我引向了那里。这是一个简短的、简化了的版本,是一个在回顾中重构出来的版本。至多,我希望使人们能更好地理解我。要获得更深的理解,需要围绕着关键概念和事例展开费时的相互学习过程。我的叙事代表了这个问题讨论过程的开始几步,仅此而已。

### (1) 第一阶段

这一重构的叙事始自经典的分析哲学。因为,基于以下理由,我认为用分析方法来从事哲学研究是有用的:<sup>①</sup>

a) 关于范畴错误(比如“7 是绿色的”)和语境的不一致性(比如“法国国王是秃头”)的讨论表明,在经验的真或假和形式的(积极的或消极的)分析性之外,还存在着第三个认识论范畴。

b) 这第三个范畴指向必要的意义条件,更精确地说,指向认知意义的概念的、语用的前提条件,而认知意义就体现为真或假的陈述。忽视或违反这些前提条件,像范畴错误和语境的或语用的不一致性那样,结果是无意义或荒谬性。<sup>②</sup>这就为采取非形式的归谬论证<sup>③</sup>形式的“先验论证”开启了大门:忽视或者违反这类前提条件会导致荒谬性,通过反思这种荒谬性,我们会意

---

① 事实上,我的哲学之路始于存在主义。以下是一个简化的、重构的叙事,可看作是打开 Skirbekk 1993 的一把“钥匙”。

② 比如上述各种事例。

③ 关于对“*reductio ad absurdum*”(归谬法)这个术语的这种哲学的使用,参见 Ryle 1945。

识到被忽视或被违反的前提条件的作用，即它对于意义的必要性。这不是一种传统的康德意义上的先验论证。这是一些在语言哲学、语用哲学范围内而不是在意识哲学范围内的概念论证。从某种特定的东西（或者毋宁，从对某种特定的东西的描述）出发，这些论证所揭示的构成性的必要性，还是相对于这一出发点的。从语义的角度看，这一点开启了有关“框架和内容”的讨论，这些前提条件的构成性特性，就被认为依赖于对某种特定的框架—内容关系的看法，因而在哲学的意义上是偶然的。

c) 不管如何解释这些前提条件的整体认知地位，分析地阐明它们让我们意识到“解体”的多样性。比方说，“我的狗能数到10”这句话可能是真的，也可能是假的。但是，在我们所知的世界中，“我的狗能数到1011”这句话肯定在经验上是假的。同样，在我们所知的世界中，“我的狗（生来）就是绿的”在经验上是假的，而“我的狗能读报”也许更会被视为是没有意义的，而不仅仅在经验是假的，而“我的狗有一个哲学博士学位”这句话就更是如此了：为了查证而在经验上对它加以考察，是没有意义的。这句话在经验上是如此地不合情理，以至于我们极可能把它看作是荒谬的。但它不是在如下的意义上是荒谬的，即我们不能制作一部关于一条狗的卡通片，其中这条狗能做各种事情，不仅能读报，而且正当地获得了它的博士学位。在迪斯尼式的电影中，人们一直在做这类事情。如果这类事情被认为是荒谬的，那么，至少应当补充说，这类事情在上述意义上是可以思议的。然而，有些话之荒谬是完全不可思议的，比方说，“我的狗是五月的第一天”。在这种情况下，根本无法制作卡通片，甚至对迪斯尼电影来说，也不行。

这些例子揭示了“错误”的多样性，以及从经验性的虚假到完全的荒谬性的逐级性：从一种能够在经验上加以检验的经验性错误，到一种如此地不合情理以至于作经验检验毫无意义的



经验性错误,再到一种可以设想的荒谬性,最后是严格地没有意义的话。这是我们从第一阶段得到的试探性的结论。

## (2) 第二阶段

随着语用学转向的发生,框架和内容的语义二分法被克服了,可以说,人们更注重对构成行动的各种特征加以分析。人们进行言语行动的分析。在此,值得注意的是后期维特根斯坦的追随者,比如雅可比·梅里奥的实践学。<sup>①</sup>他研究哲学的特点,是对所选简单行动事例的构成性特征作细致谨慎的分析。在这里,构成性的含义是指,如果没有这些特征,某特定的行动将是不可能的。

比方说,对于某一项活动来说是构成性的,不是行动者实际的整个身体,而是那样一些部分和能力,它们对于行动者完成该项特定行动(比如打一个马掌)来说是必需的。这些部分和能力代表了身体,后者对于这一特定的行动来说是必要的;没有它们,这类行动将是不可能的。<sup>②</sup>同样,行动者的行动所需的洞见,是构成行动的洞见。<sup>③</sup>这一行动所需的对象,是构成行动的对象。<sup>④</sup>

① 参见 Meløe:《行动者及其世界》,载 Skirbekk 1983, p. 13 - 29。

② 用 Meløe 的术语来说:它们是(这类活动的)“同语”身体。

③ 为了完成他/她的工作,行动者知道他/她必须知道的东西。

④ 因此,这种行动导向的分析哲学可看作是一种现象学。但它不是这种类型的现象学:其中,人们反思地谈论从事一种现象学分析的所有前提条件,却往往并不真的进行具体的现象学分析;相反,它是这样一种现象学:其中,行动、行动者、对象的构成性特征都得到了细致的描述。而且,梅里奥的实践学对内斯 1950 年代的“可能主义”提出了批评。(参见, Næss, 载 Fjelland 1997, p. 32 - 51。)Næss 当时主张,存在着不同的可能的“全局性观点”,没有中立的理由可以让它们在它们之间作出理性的选择(参见后来围绕着库恩的范式而展开的争论),生活世界对于哲学分析来说是太不精确了。Meløe 试图表明,在生活世界的活动中,存在着一些构成性特征;不是任何事物都只是可能主义、决定主义和偶然性。(Rorty 对偶然性的看法和 Næss 相近,但发表在后。参见 Rorty 1989。)

因此,存在着一些语用(即构成行动的)上必要的内容,它们不仅仅是经验事实和语义决定,不仅仅是偶然性和纯粹逻辑的必然性。

对于内在于所选行动的例子中的构成性因素的这种谨慎分析,可以看作是一种“先验”推理:通过否定的道路(*via negativa*)。也就是说,对构成意义的某个因素的否定,结果是无意义,看到了这种荒谬性,我们就会通过反思认识到被否定因素的构成性特征。因此,这是对例子的一种真正哲学的使用,旨在对某些前提条件获得更好的洞见,而不仅仅是一种教学法的使用,后者的目的是使用例子来为其他人解说行动者已知的某种观点。

有些前提条件是相对于特定行动的,①其他一些(如“同语”身体和对象的“在世”)则可以说是为所有行动所共有的。②因此,某些与身体相关的构成行动的必要成分,可以说是“偶然的必要成分”,即我们的身体构成在原则上可以是异于其实际所是的。但是既然它实际上是那样的,某些特定的身体特征对于某些特定的行动来说是构成性的。它们对于这类或那类行动来说是必要的,尽管从发展的角度来看,我们拥有我们的身体是有些

① 对于某些特定种类的行动而言,是构成性的条件。

② 参见 Meløe 在其《行动者及其世界》一文中对景域中的摘草莓者的描述,此文重印于 Fjelland 1997, p. 77 - 92。这一描述是一种归谬论证,它既反对关于人类行动的物理主义的思想,也反对用意向性来补充物理主义的描述。在此意义上,我们拥有了(Apel 所说的)意义批判的一个事例:(意义的)前提条件是由归谬法的通过否定的途径来阐明的(参见 Skirbekk 1993, ch. III)。在 Meløe 的实践学中,既有对特定行动(比如用某种特定的技术来制作一双 43 码的滑雪靴)的构成性(同语)因素的谨慎分析,也有关于对所有手工劳动都不可避免的构成性因素的分析,比方说,我们在世的基本的内在于行动的认识活动,就是这样的构成性因素。后者意味着一种“基本的实践学”(令人回想起海德格尔的“基本本体论”)。因此,Wittgenstein 的传统不应总是被诠释为情境主义的。

偶然性的。当然,也不是绝对地偶然,如果我们还是“我们”的话。<sup>①</sup>

这是一种语用学的进路,而不仅仅是语义学的进路。对于我们的语言使用来说,它是事例导向的、谨慎的、自我反思地批判的,因此,它避免了那些不落实在具体语境或商谈情境中的“大词”。但是,我们可以提出反对意见说,这一进路的反思性常常是隐含的,它对大词和不切实际的理论的怀疑,常常会导致对哲学(作为一种值得加以分析的活动)的漠视,也导致了它所选择的例子,过于狭隘地与简单手工艺相联系,因而太远离现代社会。

### (3) 第三阶段

科学的和学术的活动,是现代活动的例子。它们在建制上被落实,在规范上受到比如科学的、学术的研究与论证的方法论规范的调节。这并不是说,要指明这些规范已毫无问题了;也不是说,它们总是被遵循的。但有理由说,某些规范对于这些活动来说是构成性的,因此,事例导向的分析也应该应用于这类行动。

这就是 K·E·特伦诺伊所做的事情,他集中讨论了他所谓的“基本的认知行动”。<sup>②</sup>他对两种密切相关的基本的认知行动作了区分:“获取”真的主张,其中人们“接受、拒斥或者悬置判断”,以及“交往”,其中人们“断定、否定或者保持沉默”。简言之,前者关注的是人和论证的关系,后者关注的是人和人的关

---

<sup>①</sup> 用生物技术对人加以重构,可以导向“超人”。关于这种可能性的讨论,参见 Lee 1999。

<sup>②</sup> 参见 Tranøy:《探究的规范:作为规范系统的方法论》,重印于 Fjelland 1997, p. 93 - 103。

系。因为这些对我们的“基本的认知行动”的分析本身是学术活动，因此，这里有一个自我指涉的因素，它标识出了这些分析的先验语用学的品格。<sup>①</sup>

这里是特伦诺伊所讨论的一些事例。<sup>②</sup>

- 1) “如果已知  $p$  是假的，则不允许接受  $p$ 。”
- 2) “如果已知  $p$  是假的，则有义务拒斥  $p$ 。”
- 3) “如果已知  $p$  是真的，则有义务接受  $p$ 。”
- 4) “除非有证据支持  $p$ ，不允许断定  $p$ 。”<sup>③</sup>

这些例子是用法律的语言来表达的。特伦诺伊认为，也可以用道德语言来表述。他还认为，这些规范的认知地位是构成性条件，因为我们能够用归谬论证来证明：对这些规范的否定会导致荒谬性。

它们的认知地位到底是什么？用这些例子，通过对它们一一作细致的分析和讨论，我们就能“看出”它们的认知地位。但是在这里，在此叙事中，我们只能比较笼统地说一下。如果我们考虑一下（“获取”类中的）前三个例子，可以说，这些规范对于任何心智健全的人来说是有约束力的。一个心智健全的、理性的

① 这种细致的事例导向的分析，有助于我们阐明各种规范的构成本性和道德本性之间的相互作用，这是一个在哲学上特别有意思的问题。参见下文对一些方法论规则之间的相互作用的讨论，这些规则有些主要是构成性的，没有道德的地位，有些则还有一种道德的地位。要了解相反的观点，参见 Ilting 1994。

②  $p$  的一种可能性是“ $2+2=4$ ”（另一种假的可能性是“ $2+2=3$ ”）。这是一些特定的事例（在第一种情况下， $p$  显然是真的，在后一种情况下，它显然是假的）。这些事例很好地说明了，我们一定得接受我们认为是真的（但它们不是用来说明我们不应该撒谎的好例子；如何去构想一种合理的情境，我们能在其中搞明白假陈述“ $2+2=3$ ”的意思？）。但对于（某个  $p$  是真的）我们通常不是如此确定；参见 Tranøy 在《探究的语用学：作为规范系统的方法论》一文中的论述，载 Böhler 1986, p. 36 - 54。

③ 注意：这里试图阐明的是科学的和学术的论证的规范，而不是日常行为的规范。

人,知道“ $2 + 2 = 4$ ”(作为已知  $p$  为真之一例),就必须接受它而不能拒斥它。这似乎是构成人之为一个的必要条件。如果有人违反了这些规范,我们也许会说此人有严重的精神问题。我们毋宁视之为一个精神问题,而不是一个道德(或法律)问题。

然而,有些事例(在那里,有效性问题可以确定地加以决定)可被看作是一些边界性情况。这种边界性情况的例子有:(没有错误的)逻辑演绎,(没有幻觉情况下的)简单知觉,生活世界的确定性(比如人生是有限的这样的话),以及(可以补充说)某些与避免施为性矛盾相关的哲学论证。但在大多数情况下,我们所拥有的是多多少少颇有根据的意见,也就是一些用交往和论证来加以检验的主张或意见。所以,“获取”组和“交往”组是相关联的:在这些事例(非边界性情况)中被我们当作真的加以接受的,是通过交往和论证而呈现给我们的。这样我们就有了著名的“更好的论证力量”的原则,这是一个在论证中起着构成作用的原则。特伦诺伊写道<sup>①</sup>:“在有充足的理由支持  $p$  的情况下,我们会指责那些不愿意接受  $p$ (或者拒斥  $p$ )的人。”在这些事例中,构成性规范就不可否定地具备了道德规范的认知地位。同时,如上所述,也有一些事例(一些边界性情况),其中“必须”(或“应当”)主要表现为构成性的而不是表现为道德的。

当我们考虑来自“交往”类的后一种事例时,情况就不一样了。撒谎是可能的,即告诉别人自己认为不是真的东西是可能的,而对自己撒谎则是不可能的。<sup>②</sup>因此,“交往”类的这些规范更具有一种道德的地位:违反它们是该受谴责的,而不是有精

---

① 参见 Tranøy 的文章,载 Böhler 1986, p. 36 - 54; 这句话引自 p. 43。(居纳尔·希尔贝克译)

② 但存在着“自欺”的一些边界性情况。参见比如 Jon Elster 在《信念、偏见和意识形态》一文中所讨论的事例,此文载 Hollis 1982, p. 123 - 148。

神病的。但它们是构成性的吗？相对于前面那些情况来说，对此问题的一个肯定性的回答，更需要一个充分展开的论证。

(1) 在此我们可以说，就真理的交流而言，我们相互依赖：我们都是会犯错误的和有局限性的，我们不可能自己来检验所有的真理主张；因此，为了第二手知识，我们彼此需要。为了相互信任，一个科学的或学术的共同体需要这些规范。这并不是说，这些规范绝不会被不时地违反，而是说，对于这种形式的探究来说，需要它们作为构成信心的规范。

(2) 我们也可以普遍语用学来作论证，它要求获得交往能力：相互信任是必需的。但是，这也不是说，我们可以否定如下经验事实，即人们在很多情况下是不可信赖的。

以上两种进路，分别蕴涵了一种对“交往”类的基本规范的构成性特性的充分论证。

这里我想强调以下三点：

a) 对这类事例的讨论，指向了主要的哲学问题，即关于构成性的事物和规范性的(道德的)事物之间的问题。

b) 为了看清和展示，这里采取的哲学研究方式是细致的事例分析：用细致的分析以把握微妙之处(正如人们所说：“魔鬼藏在细节之中”)。

c) 在对不同事例作这类分析时，我们会看到，不同事例的认知地位并不总是相同的：如上所述，我们可以说，所有这四个事例都包含了“构成性规范”，但是，相对于前三个事例，我们必须作更充分的论证，才能在最后一个事例中表明它们的构成性特征，而且，相对于前三个事例来说，最后一个事例的规范可更易于被称作是“道德的”。如果是这样，那就说明这些构成性规范具有不同的认知地位，就表明有些规范可称作是道德的，而其他的则不行。以下两个观点在哲学上都是重要的：先验推理中

认知的多样性,以及相对于这些构成性规范中的道德因素的逐级差异。这两个观点,对于先验理性的统一性问题,对于颇有争议的构成性特征如何也会是道德上有约束力的规范的问题,提供了激进的答案。我们是用“谦虚”的方法来得到这些答案的。我们的方法是:对哲学中的大话、抽象的大概念、大立场表示怀疑,而对关于各种事例的细致分析充满信心。

#### (4) 第四阶段

阿佩尔和哈贝马斯把“语用的一语言学转向”看作是立场的转变,看作是一个学习过程,而不是哲学研究方式的转变。就后一点(一种新的哲学研究方式)而言,比起阿佩尔和哈贝马斯,我们能从维特根斯坦式的实践学者那里学到更多的东西。两人(阿佩尔和哈贝马斯)都对言语行动理论作了有价值的阐发,进而提出了普遍语用学,虽然他们对普遍语用学的理解有些不同。

哈贝马斯把他的工作看作是一种重构。他不想用诉诸荒谬性来作论证,他认为,阿佩尔从施为的自我矛盾出发的先验论证只有有限的效力,只限于论证活动本身,而对于其他形式的话语和交往来说,没有足够的力量。不管这一争议意味着什么,阿佩尔和哈贝马斯都支持一个一般的看法,即普遍语用学是可能的:这是一种关于内在于言语行动的有效性认定(可理解性、真理性、正当性、真诚性)的理论。其中的两种认定(真理性和正当性),是以论证的方式“可兑现的”,也就是说,在理想的言语条件下,通过指向一种理想的共识来为真理性或正当性作担保。但是对于后面的认定,比起阿佩尔,哈贝马斯一直更觉困难。部分地由于这个原因,哈贝马斯感到有必要用其他理论来支持其弱化版本的普遍语用学。在这方面,他用了比如关于社会化和概

念—道德发展的理论,<sup>①</sup>关于文化现代化和交往合理性的理论,<sup>②</sup>以及关于现代社会法律制度的规范影响的理论。

尽管所有这些理论方案都给人留下了深刻的印象,哈贝马斯不能令人满意的地方是,他缺乏一种由事例导向的分析而来的概念清晰性。尽管他对传统的哲学理论和立场持怀疑的态度,他对自己用宏大而含糊的概念进行工作还是颇为自信。他的哲学实践并不包括事例导向的分析和归谬论证。

阿佩尔的工作是类似的,不过采取了先验语用学的形式。我们将在下一节中讨论阿佩尔。让我们先对哈贝马斯作一番评论:因为哈贝马斯怀疑先验语用学能够像阿佩尔所认为的那样成功地证成,因为哈贝马斯没有想到用实践学来改善阿佩尔式的方案,所以他只能减弱哲学的雄心,部分地依赖于其他的社会理论和法的理论的支持,部分地依赖于使用概念二分法,以避免认知的相对主义,特别是避免关于基本道德规范的相对主义。因此,他使用了人与自然、辩护与应用、规范与价值的僵硬的二分法。一旦仔细分析,这些二分法都是成问题的。如果说,认真对待归谬论证的阿佩尔式的进路,能够用事例导向和多元分析来改善和强化,那么,同样地,我们也能改善哈贝马斯的进路,使之摆脱其概念的抽象性和僵硬的二分法。

这句话把我们引向了下一节的内容,我们将通过一种改进了的阿佩尔式的理论方案,来讨论语用学的合理性观念。通过与受后期维特根斯坦的启发而形成的实践学的哲学研究方式的相互批评,阿佩尔式的方案得到改进。我们用这一简略叙事的

---

① 比如利用了 Lawrence Kohlberg 的研究成果。

② 比如阐述了 Max Weber 的工作。



不同阶段所勾勒的学习过程,来支持这一主张。这些阶段是:从经典的分析哲学(1),到维特根斯坦式的实践学(2)以及关于科学的、学术的探究的哲学中的基本认知行动(3),再到一种修正版的先验语用学(4)。

### (5) 第五阶段

阿佩尔在很大程度上是一个可误论者和一个“多种理性”的拥护者。<sup>①</sup>同时,他也热烈拥护作为终极辩护的先验—语用推理。在此意义上,他当然是一个基础主义者,是单一理性的代言人,是施为的、商谈的理性之独一无二性和不可避免性的代言人:我们必须避免施为的自我矛盾。重要的是要看到,阿佩尔的论证不是演绎的,而是语用地自我反思的。那些认为阿佩尔陷入了明希豪森式的三难困境(即倒退、循环或者决定主义)的反驳者,恰恰忽视了这一点。<sup>②</sup>事实上,阿佩尔大量地使用了经由否定(*via negativa*)的归谬论证,即从施为的自我矛盾出发的论证。他认为,施为的自我矛盾是严格地没有意义的,利用这一洞见,他试图阐明一些被违反的规范或原理,它们是有意义性的语用的前提条件。

然而,阿佩尔似乎认为,只存在一种荒谬性,因此,所有施为地确立的前提条件具有同样的认知地位,即严格的不可避免性。但是,我们又怎么知道呢?我认为,只有细致地考察不同的事例,才能看清施为荒谬性的不同事例是否同一,或者它们之间是否存在差异。

---

① 参见,Apel 1996。

② 参见 Hans Albert 这样的波普主义者所提出的批评。近来,这样的观点还可在 Keuth 1993 中找到。

这意味着语用的一语言学转向不应只被看作是一个立场的转变(从意识哲学转向语用的一语言学的进路),还应被看作是哲学研究方式的转变:更倾向于事例,对于自己的理论概念的适当性更具自我批判的精神。<sup>①</sup>

我认为,如果采取这一进路,我们就会看到,在这些事例中,也存在着多样的“荒谬性”。<sup>②</sup> 但是,在这一叙事中,我们不能充分地讨论这一假说。我们只要看一下阿佩尔自己的一些事例,来说明如何阐明这一点:<sup>③</sup>

(1) “我特此宣称我不存在。”

(2) “我特此对你宣称,你不存在。”

① 在那种意义上,它是更具诠释学意味的。

② 参见,在经典的分析哲学中(通过考察范畴错误和语境性的不一致性)对类似的多样性的证明。

③ 这些事例来自 Apel 的论文《可误论、真理共识论和终极辩护》,载 Kuhlmann 1987, p. 116 - 211。还可参见 Matthias Kettner,《施为的自我重复话语分类初探》,载 Dorschel 1993, p. 187 - 211, 特别是注 10, p. 196 - 197。Kettner 正确地指出,Apel 的表述是奇怪的,并且缺乏细致的分析。在此,我用自己的翻译,来阐述一下 Kettner 的分类和选择。

内在于对话的必要的存在预设

(说话者的存在)“我特此宣称,我不存在。”(话语接受者的存在)“我特此宣称,你不存在。”

内在于商谈的有效性认定

(可理解性认定)“我带着可理解性认定宣称,我不是在作一个可理解性认定。”  
(真理性认定)“我真地宣称,我不是在作一个真理性认定。”

内在于商谈的人际关系

(平等的权利)“我宣称,我不必意识到所有可能的论辩伙伴的平等权利。”(自由的可接受性)“我特此宣称,我不必意识到关于各种主张的自由的接受性的规范,而且我认为这一点是主体间有效的(即对于任何商谈伙伴来说是自由地可接受的)。”(免除暴力)“我认为,所有语言的使用(也包括论辩)不过是一种权力的实践。”

内在于商谈的目标

(共识形成)“我支持以下建议,即我们应该在原则上以异议作为讨论的目标来取代以共识作为讨论的目标,而且我认为,关于这一主张是能够形成共识的。”

(3) “我支持以下建议,即我们应该在原则上以异议作为讨论的目标来取代以共识作为讨论的目标,而关于这一建议,是能够形成共识的。”

在此,我们就限于这三句话,对在施为的自相矛盾的论证中的统一性和多样性的关系问题,作一些初步的说明。

第一点:在这些事例中,语用的主张被明确地加以陈述,并被纳入了语言表述之中。因此,施为的矛盾是比较容易被看清的,这是一个优点;但同时,它们又被赋予了一个语义的形式,因而其施为的地位可以说就不那么清晰可见了。<sup>①</sup>

第二点:存在着一些概念的含混。比方说,在“我特此对你宣称,你不存在”这句话中,“你”这个词是含混的。它可以指一个具体的人,此人能理解所说的内容。但也存在许多情况,即使这个“你”不是一个在场的、有交往能力的人,这句话也是有意义的。考虑一下面对刚出生的人或者刚去世的人这样一些可能性,在这些情况下,我们也能用一个“你”字,即使这个“你”不是我们实际能够交往的对象。(也许,添加“对你”这个词,是为了表明,在此情况下,“你”应当被看作是一个在场的我们能够实际交往的人)这种含混对于前两句话所产生的荒谬性的“统一性或多样性”问题,有所影响。

要阐明这种含混,牢记 a) “获取”类的边界性情况和 b) 那些与“交往”相联系的这(获取)类的事例之间的区别,也许是有用的:(阿佩尔的事例中的)第一句话,可以看作是(一种义务性的应当意义上的)“必须”,它在强的意义上,对于“获取”类的边界性情况是构成性的,因为,说话的人的存在,是这个人必须接

---

<sup>①</sup> 这不是对语义学本身的批评。但是,就此而言,强调语用进路和语义进路之间的差异是重要的。

受的一个真理。但是，“你”的存在，另一个人的存在，并非在同样的意义上是不可避免的，即使我们承认，使用人称代词的能力和交往能力具有内在联系（先验语用学就表明了这一点）。断定“你”的存在，“你”作为一个人的存在，要靠进一步的论证（来表明这个“你”作为一个人确实是存在的）。结论是：（阿佩尔所列举的）这两句话的荒谬性是不同的。因此，由语用矛盾所确立的意义的构成性的前提条件，在认知上也是不同的。所以，如果这一论证是站得住脚的，那么，在语用的一先验的辩护中，存在着一种固有的多样性。

阿佩尔所列举的最后那句把共识当作讨论目标的话，比起前面两句在理论上要更复杂一些。在此，人们可以反驳阿佩尔说，只要提及更好论证的作用就够了，共识这个词在此并不方便，因为它是含混的，并且对这个词的某些似乎合情合理的解释在哲学上是成问题的。<sup>①</sup>简言之，问题不是：“我们应当以共识或异议为讨论的目标吗？”（这是第三句话的意思），而是应该寻找共识这个词在先验语用学中的更好的使用方式。

总之：缺乏情境性，使得阿佩尔术语的含混性难以克服。对于这一反驳，阿佩尔可以回应说，这些事例都是理想事例：普遍语用学的要义，位于深度的语用能力中。这一回应需要认真对待，但是，提出这一主张的人，也有义务通过细致的分析来表明，最好如何来考虑深层次和日常层次之间的关系。

与此相关，以下两个问题十分关键：什么是一个概念，什么是各种概念？如果我们从与理论立场相关的高层概念出发，就会面对这样的问题，即如何把它们应用于具体情境，在这些情景中展开着真实的言语行动。在实际的言语行动中的语言使用的

---

① 参见，比如 Grimen 1997。

多样性,会显得“仅仅是经验性的”,因此不会在哲学层次上被认真对待。然而,自语用的一语言学转向以来,恰恰是这种立场导向的哲学研究方式受到了质疑,人们更倾向于一种事例导向的、在概念上自我批判的哲学研究方式:当概念被看作内在于我们的实践,内在于我们的哲学实践的时候,概念就不是某种我们仅仅通过某个理论立场而拥有的东西,而是我们一再地需要从我们介入其中的实践中加以阐述的东西。<sup>①</sup>这是一些棘手的问题。对于我们用概念来应对世界和正确地看待事物而言,理论的立场和视角是重要的。但是,我们的概念使用的多样性,也不应该为某些来自某一理论立场的概念框架所支配和侵占。

我的主张是,在哲学中需要关注在不同情境中对概念的实际的、多样的使用。简言之,我的告诫是,对自己明确的、受理论支配的概念的优越性不要过于自信。因此,可以批判地质疑如下主张:只存在一种施为的荒谬性,因而在所有这些事例中所确立的前提条件的认知地位是同一的;这也就是批判地质疑如下观点:所有施为性的矛盾是严格地不可能的,所有的先验的一语用的前提条件是严格地必然的。

如果这一论证站得住脚,那么,它并不意味着先验的一语用的论证被削弱了。而是说,这类论证较少地是“单一的”而更多地是多元的。甚至可以说,这一论证强化了先验一语用的方案,因为这种多元的、事例导向的哲学研究方式很好地考虑了一些反驳。如果是这样的话,在处理有关基本规范和交往能力(包括交往合理性)的辩护问题上,我们已指出了一条更具希望的道路。

---

<sup>①</sup> 参见 Kjell S. Johannessen:《遵循规则、不可转译性理解和默会知识》,载 Fjelland 1997, p. 205 - 227。

## (6) 第六阶段

现在可以作如下总结：(1) 对于指向一个现代的语用意义上的合理性观念的上述学习过程，我作了这个重构的叙事。我们从经典的分析哲学出发，关注其论证上的优点，尤其重视归谬论证，把它看作是一种真正的哲学概念分析的方法，与此同时，在经验性的虚假和用哲学方式确立起来的荒谬性的相互作用中，指出了某种多样性甚至某种逐级性。(2) 作为语用的一语言学转向的一种形态，在后期维特根斯坦的追随者(实践学者)对基本的人类行动所作的事例导向的分析中，他们关注的是语用的维度，而主要不是语义学，由此来展示内在于各种行动的意义的一些构成性因素。(3) 为了聚焦于一些具有现代意义的事例，而主要不是一些手工的简单行动，我们对包括论证在内的科学的、学术的探究的构成性规范作了语用分析，这涉及这类规范中的一些基本上是构成性的规范与其他一些同时也是道德规范之间的逐级的相互作用。(4) 为了进一步对语用的前提条件的本性加以反思，我们考察了阿佩尔和哈贝马斯为确立语用的言语行动观和交往观所作的努力。对于两者来说，关键是内在于言语行动有效性的认定。为了避免一些针对阿佩尔的严格的先验语用学的反驳，哈贝马斯提出了多种理论进路。然而，他将严格的先验语用学弃置一边，试图通过坚持各种二分法来避免相对主义。不过，他的二分法，他关于社会科学的高层次理论建构，他对于一些(支持他关于合理性和交往的规范性思想的)真正的哲学论证的相对忽视，都受到了批评。这种批评意味着，对于哈贝马斯来说，阿佩尔的进路依然是一个挑战。(5) 要巩固他的哲学，阿佩尔必须更加重视概念上自我批判的、事例导向的哲学研究方式；因此，我们必须改变他那多少有点本质主义和单

一化倾向的哲学,来接受一种更为多元灵活的哲学研究方式和思考哲学洞见的方式。

### 结语

这是以回顾的方式重构的学习过程的一些主要步骤,它或许也勾勒出了现代哲学发展的一些主要步骤。如果是这样的话,也许更多的人会对它有兴趣。

为了表明这一结论不仅与当下关于合理性的争论相关,而且一般地与关于现代性的争论,特别地与关于现代道德认同的争论相关,还须作如下补充:

我认为,在语用层面上理解的合理性,是单一的和具有普遍约束力的——这首先是出于严格的自我反思的理由,还因为,人们可以作广泛的概念性论证来表明,在语用层面上理解的合理性对所有人(作为自主的人)都是共同的和不可避免的。但是其实现方式是可误的,存在着一种视角的多元性和一些综合。总是存在着一种改进的要求,起码要避免那些可显示为不那么好的东西。在这一意义上,我们共同的、具有约束力的理性,指向了一种动态的“改进主义”,它为“否定者的力量”(对缺点和不足的克服)所滋养,而不是为唯一而终极的答案这样的理想所滋养。

对于施为地自我指涉的理性来说,我们为更好的论证所约束,为当下追求甚至更好的论证的活动所约束。作为有限的存在,为了通过角色担当来完成社会化过程,为了追求更好的论证,我们需要他人。我们也有义务把他人纳入我们的讨论之中,把他们看作是理性的、会犯错误的,并且在道德相关的意义上,把他们看作无论在肉体上还是相对于我们的社会认同而言,都是有弱点的。

商谈地、公共地使用理性的这些先验—语用的前提条件，意味着一种特别的现代认同：它是反思的和去中心化的，因为我们意识到自己的可误性和视角性；但同时它也是坚定的和灵活的：坚定地执守当下更好的论证，抵制社会的诱惑和压力，而当论证显得和我们迄今所见不同时，就灵活地改变。在这方面，存在着一种平等的相互承认：作为会犯错误的人，在我们的理性、有限性以及我们的脆弱性等方面，我们基本上是平等的。

还存在着一些道德上脆弱的存在，但在限定的意义上，它们不是当今人类。在生命—医学伦理学中，在对未来世代的思考中，在对生物技术的可能性的反思中，在我们与其他有知觉能力的存在者打交道的过程中，我们应当拓展我们的角色担当的能力，在我们实际的讨论中，给予这些存在者一种公平的“辩护性的代表”。在此，对于我们形成认同的角色担当的本性来说，存在着一种逐级性：从一个个的人，通过整个人类，一直到其他有知觉能力的存在者。

是现代主义者还是后现代主义者？是普遍语用学还是偶然的实效主义？不管怎么说，以我们语用的公共理性的名义，我们应该一再地与以下倾向作斗争，它们是：意识形态的简单化和基本的相对主义，概念的盲目性和道德上的不敏感，狭隘的宗教原教旨主义和傲慢的玩世不恭。现代主义的简单化以及现代方案的幼稚的乐观主义，必须加以批判，而后现代主义的粗疏和原教旨主义的偏执，也必须加以批判。这些立场，以及由它们所创造的社会认同——前者又得到了后者的支持——必须在专业领域中以及在传媒和政治中，一再地加以批判。

现代的合理性？当然，那是哲学家的任务，但不只是他们的任务。对于科学家和学者，对于知识分子，对于世界上的所有的



公民,在他或她各自的处境中,在他们的生活世界中,在各种现代的体制中,这也是一个挑战。

至此,我做了什么?在一个意义上,很少;在另一个意义上,很多:我讲了一个故事,展示了我的立足之地以及我是如何到达那里的:地点、景域以及途径。即希腊人所说的 *topos*(地点)和 *odos*(道路),而 *methodos*(方法)正是人们前行的路径。

自始至终,在每一个阶段上,还有更多的工作要做,而且这绝不是一人能成就的独角戏。对于后来者来说,前面当然还有更多的工作要做,它们是属于不同种类的,适应于我们的不同角色的,相应于我们的不同能力的。

在我看来,这就是我们今日的任务,也是我们今后的任务,我们的西绪福斯式的任务:超越乐观主义和悲观主义,但要意识到我们是谁,尽管不知道何以我们是这个样子,也不知道何处或何时一切将终结。至少,这是激动人心的。正如加缪所提醒的那样:我们应该认为,西绪福斯是幸福的。<sup>①</sup>我们必须一再地直面现代境况所提出的挑战,并与之作斗争。

### 参考文献

- Apel, Karl-Otto (1996) (co-ed. and co-author) *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto (1998) *Auseinandersetzungen*. Frankfurt: Suhrkamp.

---

<sup>①</sup> 参见关于西绪福斯的希腊神话。西绪福斯受诸神之罚,将沉重的石头背到陡峭的山上,而石头又从山上滚下来。(法文原著: *Il faut imaginer Sisyphe heureux*)

- Böhler, Dietrich (1986) (co-ed. and co-author) *Die pragmatische Wende*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Brandom, Robert (2000) *Rorty and his Critics*. Oxford: Blackwell.
- Dorschel, Andreas (1993) (co-ed. and co-author) *Transzendentalpragmatik*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Fjelland, Ragnar (1997) (co-ed. and co-author) *Philosophy Beyond Borders*. Bergen: SVT Press.
- Grimen, Harald (1997) "Consensus and Normative Validity". *Inquiry* 40.
- Hollis, Martin (1982) (co-ed. and co-author) *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell.
- Habermas, Jürgen (1999) *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2005) *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Ilting, Karl-Heinz (1994) "Der naturalistische Fehlschluss bei Kant", in *Grundfragen der praktischen Philosophie*. Frankfurt a. M. . Suhrkamp.
- Keuth, Herbert (1993) *Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der kritischen Theorie*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Kuhlmann, Wolfgang (1987) (ed. and co-author) *Philosophie und Begründung*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Lee, Silver M. (1999) *Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World*. London: Phoenix Press.
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ryle, Gilbert (1945) *Philosophical Arguments*. Oxford: Clarendon Press.

Skirbekk, Gunnar (1958) *Nihilisme?* Oslo: Tanum.

Skirbekk, Gunnar (1983) (ed. and coauthor) *Praxeology*. Oslo: Universitetsforlaget.

Skirbekk, Gunnar (1993) *Rationality and Modernity*. Oslo: Scandinavian University Press. Revised version, *Une praxéologie de la modernité*. Paris: L'Harmattan 1999; *Praxeologie der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Verlag 2002.

Wellmer, Albrecht (2004) *Sprachphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

## 第二章

# 人文学科的危机?<sup>①</sup>

如今,人文学科的研究者时常会对他们所从事的工作提出这样的问题:我们是否面临着一个人文学科的危机?人们及时地组织了各种讨论会,成立了各种委员会。结论大体上是令人释然的:毕竟,不是人文学科情况不妙——恰恰相反,研究和出版取得了前所未有的成绩——而是经费远远不足和学术职位数量太少。真正的危机在于大学,在于学校制度,在于普遍的社会状况。人文学科的表面危机其实在于经济上的削减,预算上的惨败。与这连成一体,又是一些尊贵学科向各种更实用的专长——不管它们是技术的、自然科学的,还是和社会科学相联系的——的可悲屈服。

在对人文研究之于个人和对整个社会的极端重要性发表了必要的长篇大论之后,讨论会参与者和委员会成员们就可以心安理得地朝着他们各自的方向走开去了。

这些对人文研究的辩护在所采取的途径上多少有些不同。我们将对一些得到较好地表述的观点作一些简要的概述。和所有其他活动一样,学术活动必须能够确立自己的信誉,这部分地是为了被允许继续从事正在做的工作,部分地是为了实际地取得经济上的支持来从事这项工作。如今,人文研究的关键问题,是要在经济支持危在旦夕之处确立信誉。

大体上说,有三种论证被用来确立学术活动的信誉:一种是适用于所有这类活动的一般性的论证,还有两个则对不同种类的学科具有不同的意义。

那个普遍适用的论证强调真理本身的价值和对真理追求的价值。这个论证具有永久的意义,但此处我们不予以讨论。其他两类论证的意义因特殊的研究领域而异;研究是有用的,研究是具有文化上的培育功能的。在此,引起我们注意的是这类论证,因为正是在这方面,我们发现人文研究有其自己特有的品格。

当我们在这里说研究是有用的时候,我们的意思是,研究能使我们更好地完成需要做的工作。研究可以有效地加以应用的含义是,探究的结果能够在一种目的合理的情形下加以应用,也就是说,作为产生某种我们(社会)认为可欲的东西的一种手段来加以使用。因此,物理科学,转化为应用性的技术研究后,能使我们建造更好的桥梁和飞机,造出更好的房屋和工厂。这样,这种从目的合理的有用性出发的论证,从如下事实汲取其力量,即这类研究的合理性是毋庸置疑的:这是一件把钱投进去就会带来收益的事情。

当然,当我们从应用研究转向基础研究的时候,这一论证也有一个较为可疑的方面。当我们意识到许多能正面使用的研究结果同样可用于破坏性的目的时,这一论证的两面性就越来越明显。而这一点适用于从核物理学到分子生物学的研究结果的整个范围。

但在这一点上对我们真正重要的是如下事实,即人文研究

---

① 作者于1983年在蒙特利尔召开的一个国际会议上,提交了本文的一个较早的版本。Kenneth Young将此文从挪威文译成了英文。

不能在目的合理的意义上加以应用,因此,当人文研究需要辩护时,剩下的只有教育的论证。对此,让我们更仔细地考察其理由。

从方法论上讲,一门自然科学,比如古典物理学,是围绕着一一些定律建立起来的,这些定律能被应用来完成各种目的合理的行动,而一门人文学科,比如文学史,则不提供这样的定律。我们要说,分界线就落在那些能被亨普尔的说明模式所涵盖的学科和那些不能被它涵盖的学科之间。<sup>①</sup>

我们可以这样来概述亨普尔的著名论点:科学说明是从一些给定的初始条件和一些一般规律出发所作的逻辑推论。在此,他的经典例子是汽车的水箱冰冻起来了。对此现象的说明由以下几个部分构成。(1)我们确信一些初始条件得到满足:这一夜汽车被置于户外,气温降至零下,水箱盛满了水,水箱只能承受一定的压力。(2)我们知道这样的一般规律,即水在结冰的过程中以一定的力量扩张。(3)因而,我们(从1和2)得出这样的结论,即水箱在这一夜会爆裂。在这里,这些用来说明已发生事情的东西,也可用来预测将要发生的事情:如果你在一个霜冻的夜晚把汽车置于户外,水箱里有一定数量的水,且水箱不能承受压力。如果我们知道水在结冰的过程中以很高的压力扩张,那么我们可以预测,你汽车的水箱将爆裂。但这只是以另一种方式表达了如下观点,即你能利用你对这一规律的了解来得出你的水箱爆裂,如果你想这样做的话。因此,水在结冰过程中扩张的规律,在一个目的合理的情形下可以是有用的。简言之,在说明、预测和这类技术准则之间存在着一种内在关系。这

---

<sup>①</sup> 参见 C. G. Hempel:《一般规律在历史中的作用》,载 Feigl and Sellars (eds.) 1949, pp. 459 - 471。

只是以另一种方式说,那些能够归在这一科学说明模式下的学科,能够通过有用性的论证而获得信誉。

像文学史这样的学科没有这样的定律,因此,这类学科不能依赖于有用性的论证来获得其信誉,而只能依赖于文化的论证(以及为所有学科共有的有关真理和对真理的追求之内在价值的论证)。<sup>①</sup>

这并不是说,像物理学这样的学科不能有文化价值。有充分的理由说,所有学术的努力在文化上都是有益的。我们只是指出,像文学史这类学科,不能加以目的合理地使用,因此,只诉诸文化上有益的论证。

关于方法论的问题当然可以说更多的东西。但就目前来说,够用就行了。而且,我们认为,我们关于科学定律和各种确立信誉的方式所说的话,相对来说是没有争议的。

我们将进一步探讨这一点,主张可以把人文学科消极地界说为不适合亨普尔的说明模式的学科。这并不责成我们探讨这样的问题,即什么样的积极界说——如果有的话——可以给予人文学科。下文我们将回到这个问题上来。我们也不想介入这样的讨论,即在什么程度上,亨普尔模式对于自然科学和社会科学来说算是充分的。这么说就够了:无论在什么程度上,亨普尔式的说明性成分进入了传统的人文研究(如历史研究),这些成分都必须被认为是非人文性的。

在这个基础上,我们主张,人文研究只能通过文化上作出有益的论证,而不能通过有用性论证,来确立其信誉。但应当记住

---

<sup>①</sup> 然而,还有更复杂的情形。像文学批评和文学史这样的人文学科,会有助于打开新的视野(参见,比如 Habermas 和 Rorty 所说的“世界的揭明”),而这些新视野会修改我们对目标的想法,这些目标正是我们的“目标指向的合理性”所指向的。因此,我们对有用目标的想法,依赖于我们的文化前提。

的是,我们在此是以一种特定的方式来使用有用性概念的,它是和指向目标的合理行动相联系的。因为,那种人文科学能够给予的教养显然也是“有用的”,因为,在一个共同体的各种必要条件中,具有对某种文化基础的要求;比如说,一个共同体要求那些生活于其中的人应该对当地的语言和传统有某种最低限度的熟悉和认同。这是十分重要的。“有用的”学科和“授予文化的”学科之间的区分,不是这样两类学科之间的区分,其中一类对于满足该共同体的功能性要求来说是必要的或可欲的,另一类则仅仅有助于个体的欢乐和教化,因而使他能以一种和共同体无关的方式达到自我实现。在人文主义者的自我理解中,以下这种情况标志着一种可悲的衰落,即认为应当从这样一个休闲娱乐的立场上来给人文学科作辩护。把思考建立在工作 and 娱乐的区分之上,在娱乐一边为人文学科寻找位置(视其为个体对文化商品的消费)。这是对教养和文化之于社会的不可或缺性的完全忽视,是对人文学科之为社会“有用”之物的巨大潜能视而不见。

自然,对有用性概念还可以说更多的东西;比如,什么对谁有用?我们不仅想到了不同的政治联盟以及他们各自不同的目标,而且特别想到了这样的问题,即谁的要求是真实的,谁的要求是虚假的,谁在真正地追求保持个人和传统之间的内在关系。而且,如许多人将意识到的那样,将有用性概念应用于有用的东西所用的目的之上,是很成问题的。生活既不是有用的也不是无用的,正如太阳上的时间无所谓7点或者7点半。由此来看,人与文化的改进本身,既不是有用的也不是无用的,而一切具有目标指向的合理性的活动都为其所用。然而,我们上面的观点是,缺乏文化对于社会而言是消极的,这与以下事实很不相同:一种毫无理由的低水平的文化改进本身是令人鄙视的。

在此,对我们的文化概念再多说几句是合适的。首先,让我



们暂且注意,我们既可以把科学探究作为一种活动,也可以把科学作为一种最终成果,来分析科学的文化潜能。如上所述,所有科学活动都对文化和教养有所贡献,因为它要求对现象加以探问,要求理性但又会犯错误的同行研究者之间相互接受。关于这一点,我们现在不需深究,<sup>①</sup>但想强调,研究的事业需要给研究者指派一种特别的社会角色。事实上,何以对真理的系统追求可以说是一件好事情,其理由之一就在于此。但是,在对研究过程的参与者而言不断增长的文化利益之外或之上,我们也可以从享受科学探究的成果中取得文化利益。在此,我们把文化,部分地设想为获取知识的结果,部分地设想为塑造人的认同的结果,这种塑造是通过同化社会模式而成为某特定共同体的成员的方式来进行的。因此,启蒙和社会角色的承担都牵涉到了。文化和文化教养概念的更深层意义,可以说牵涉到刚才提及的一个方面,即自我发展。<sup>②</sup>

但当我们深入地思考这个问题时,很快就可以看清,在启蒙和社会角色的承担之间有一种联系。以这样的方式来吸收科学成果,即真正地理解它们,和学着概述一些相互孤立、互不关联的真理根本不是一回事。它要求我们对获得科学成果的方式有几分了解(认识到起作用的方法论预设和概念性视角),以便在其恰当的脉络中来理解科学成果,也就是说,要对已说的和没有说的获得一种全面的、完整的把握。而这恰恰意味着要求一种反思性吸收——一种本身具有文化传递价值的活动。在这方面,我们可以说,在作为活动的科学和作为最终产品的科学之间

---

<sup>①</sup> 参见 Apel 和 Habermas,两人都强调学术活动和科学活动的伦理预设,特别是进行争论的伦理预设。

<sup>②</sup> 参见 Humboldt 和德国的教养(Bildung)传统。

作一种过于明确的划分,只是一种虚构,因为,后者预设了前者,这一点不只是对“使用者”自己是如此。而这也就是说,我们很可能已经达到了人文科学和其他科学的某个分界点:对前者来说,在一种更为根本的意义上,最终产品是只有那些“参与”者才能通达的。要成为文学史研究的最终产品的“使用者”只有一条途径,那就是沉浸于其间。而人们完全可以在至多只了解一个大概的情况下,很好地使用技术研究的最终产品——正如在没有关于电流的基本知识的情况下,也能按下开关,开亮电灯。

因此,总的说来,我们认为,所有科学都能传递文化价值。这部分地是因为,它们告诉我们区分已知和未知、区分合理的和不合理的事例、区分论证和它们在不同层次上的理由;同时也部分地因为,它们告诉我们关于文化现象、社会现象和物理现象的一些知识。人文研究通过将人视为文化主体来发挥其独特的文化功能。在此,为了表明我们的意思,让我们大体上想一想各种学科和不同建制的历史发生之间的联系方式。<sup>①</sup>

作为一种建制的经济(在发展社会学家的意义上)的兴起,与目标指向的合理性在操作上的进步同步,而随着工业化的介入,这又与技术发展相联手,后者不断地从自然科学那里获得支持。与此相应的是政治作为一种特别建制的发展:如果说;目标指向的合理性在经济中的运作受制于金钱,那么,合法的权力行使通过一种受控于司法的行政活动塑造了它在政治舞台上的运作。经济学、法学以及——到了一定的阶段——社会科学都与这些建制相关联。<sup>②</sup>

① 参见,比如 Parsons 的《社会的进化》,1977 年。

② 中世纪末,在巴黎大学得到承认的是如下学科:1) 语法,逻辑,辩证法——总称为“trivium”(三艺)。2) 算术,几何,天文学,音乐——总称为“quadrivium”(四艺)。这些都是 artes liberales(文科)。此外,还有医学、法律和神学方面的职业研究。

与经济和政治的建制化领域相比,与初步社会化和传统延续有关的整个活动领域,在很长时间内基本上是一块处女地——事实上未被目标指向的合理性的计划和行动所触及。然而,有一种社会需要与之相随;即这些文化功能应当有所发挥,即使这仅仅是为了经济和政治的系统应当配备口齿伶俐的发言人,其文化认同和文化忠诚是可以信赖的。作为特定建制的艺术和文化领域的兴起,与人文科学取得其特定地位一样,是相当晚近的事。这个原本由语言—规范的“传承”(主要在家庭和直接的环境中)包办的文化领域,已既受制于日益增多的政治干涉(比较典型的是学校教育和家庭生活受到了司法的干涉),<sup>①</sup>也受制于经济的力量(比如文化现象被商业化或为了方便传媒而被扭曲)。<sup>②</sup>当然,在使用这些来自发展社会学的概念,如(政治、经济和文化特有的)“体制”的“分化”时,必须作一些保留。但是,在当下语境中需要强调的是,不同的研究分支是如何和职业相联系的,而职业又是和不同领域的发展相联系的。从这个角度来看,人文学科既无助于工业生产的发展,也无助于行政管理,却有助于作为一种建制的文化本身的巩固。

我们可以通过区分“主体间性”(生活世界)和“系统”来阐明人文研究及其主题的特征。<sup>③</sup>在此,我们要作的区分,是主要受内化了的规范和相互理解所支配的行动,与主要由目标指向的合理性(系统)所支配的行动之间的区分。这被用作区分传统社会和现代社会的基础。行动和交往互动原本是由这样一些规范

---

① 参见 Habermas 1981, Vol. II, pp. 522 - 547 (特别是 p. 524 和 p. 540)。

② Habermas 1981, pp. 512 - 522.

③ 生活世界和系统这两个术语绝不是没有问题的:在什么程度上,我们可把它们理解为边界清晰的本体论实在?或者我们毋宁把它们理解为从特定视角出发所看到的主导方面?参见,McCarthy 1991。

和概念所构成的,行动者只是采纳了——理解了并接受了——这些规范和概念,每个人都意识到,其他人也理解并接受了它们。实际上,这意味着存在着一种给人以确信的背景性共识。而以经济为基础的劳动分工,则意味着不同的功能角色以及相关的规范和概念是依赖于劳动分工的结构方式的。人人都在买卖(包括劳动能力在内的)商品,通过被需要和利益——它们被视为是自然地“给予”的——所驱动的目标指向的合理性的行动,人们都在参与意在使自己的优势最大化的各种活动。在“主体间性”的框架内,行动的特征由行动者们借以相互理解的概念和规范所决定。而在“系统”中,行动和交往互动的相互作用则可以通过一种游戏理论的进路来分析。

在此,我们的观点是,人文研究是和主体间性的世界——一个建构性地依赖于规范和概念的背景性共识的世界——中作为创造主体的人相联系的,而不是和作为系统导向的主体的人相联系的。我们马上将更深入地探讨这个观点,但先讨论一下主体间性的世界中的几个可能的层次,如“文化”、“社会”、“认同”,是合适的。<sup>①</sup>这三个层次可以说同时出现在主体间性之中,一个原因是它们的相互依赖,但为了分析,我们可以依次——对它们加以讨论。“文化”代表信念的传递,“社会”代表由共同规范所构成的东西,“认同”代表个体自我的塑造。可以说,不同的理论家分别专注于其中之一,只举三人为例,海德格尔专注于文化,涂尔干专注于社会,弗洛姆专注于认同。与之相应的危机现象是:意义的丧失(感到生活空虚、无聊),凝聚力的削弱(无规范、失范和意外),以及最后,认同的危机(“它向性”和自我的削弱)。<sup>②</sup>

① 参见 Habermas 1981, vol. II, p. 209 ff.

② 无规范意义上的“失范”这个术语取自涂尔干,“它向性”的这个术语取自大卫·里斯曼(David Riesman)。

总之,取自发展社会学的这些区分的真正意图,是要强调人文科学在我们的历史社会框架中的位置。我们在“人文科学”这一名目下既包括了人文研究又包括了它的主题。至此,我们对这种研究的方法论基础的评论只是局限于说,人文科学并不立基于诉诸定律的亨普尔模式。利用主体间性(生活世界)的概念,我们现在可以对人文研究的本质给出某种积极的提示。通过以相关主体的相互承认与对概念和规范的接受为基础的行动和态度,形成了主体间性的世界,一旦这一点得到了承认,那么,对于旨在追索和阐释这些概念和规范的研究来说,道路就敞开了。当然,这就是“理解”研究的基础。<sup>①</sup>

根据事实,作为共同体的成员,我们对构成主体间性世界的意义视域有某种了解。在探究的无尽的商谈螺旋中,通过对我们的来源的细察,助以分析和反思,我们研究者能够对它作更为充分的探讨。<sup>②</sup>

在这个范围中,有历史研究(就这些研究没有从社会学和政治经济学中吸取说明性的手段而言)、语言学、比较文学研究、各种审美的学科和哲学,当然还有具有现象学倾向的社会人类学和社会心理学。在当下主体间语境的思想视域下,每一个学术分支都能发展自己独特的理论概念,这些概念远远超出了那些直接的可理解东西。在这一点上,我们想到了语言学家和哲学家的理论。因此,我们当下的主张无过于说,人文研究的切入点,对于生活在相关的主体性世界中的人们来说,必须是可通达的(假定他们具有正常的能力,能清楚地表达,并愿意交往)。但

---

① 参见 Apel(含有历史概述)的阐述,载 Apel 1979。

② 有些人把这称作是“解释学的”,其他人则称之为“(针对承载信息的材料的)假设—演绎的”。参见,Gadamer:《真理和方法》以及 D. Fölllesdal 和 L. Wallöe:《论证理论和科学哲学》,Oslo 1977, p. 80ff.,特别是 p. 107。

我们确实还作了比通常的观点更强的主张,即所有形式的学问,必须在原则上对除了直接参与者之外的其他人是可通达的(起码对那些愿意不辞辛劳“做课外作业”的人来说是如此)。首先,立足于文化馈赠的人文科学的最基本的信誉,将会极大地受到削弱,如果这类学问不能被外人所获取的话。各种效用性学科能通过为不知道内情的大众制造包装好的最终产品,附以一套使用说明,来确立其信誉。而人文学术则必须不断地公布其成果,以使足够多的公众能与之俱进。其次,确实,和其他学科的概念形成的基础相比,在人文研究中,概念形成的有效地基与呈现在主体间性中的概念有更紧密的联系。我们不是要否认,比方说,自然科学相当倚重于主体间层次上的相互理解(比如当研究者之间进行协商的时候),我们也没有忘记科学概念可以进入日常生活,因此,不仅科学受惠于主体间性,主体间的世界也受惠于科学。我们所主张的是,人文研究必须始终要在与主体间性视域的联系中自我定向,不管相关概念要经历怎样进一步的加工和理论提炼。这一语境框架对人文研究来说是构成性的:在主体间的背景下,细察行动、态度和交往——从那些在行动者的自我理解和对情景的理解中明显地或隐含地起核心作用的概念出发——人文研究要处理的就是这类事情。

这意味着人文研究在很大程度上是描述性的。比方说,在历史类的学科中,对各种活动和事件的叙述。这里的任务是对一些问题的追索,然后以可理解的——即在能使读者亲自体验这些事件的意义上是可理解的——叙事形式,将它们表述出来。在历史学家和实际介入历史的各方的精神视域产生差异的地方,便提出了从一个视域向另一个视域的置换的任务。而当读者和第三种视域相关时,那就应当由他或她来作出一些可比的置换,以将他自己的视域和其他两个视域联系起来。这又一次

表明,人文学科要求读者“与之同行”,同时表明它们对读者有一种“文化提升”,因为这一“置换”是一个亲身介入的过程,它将一个人自己的认同和文化背景投入了认知过程之中。

众所周知,在写历史的过程中牵涉到许多原则性的问题,比如,有关发现当事人言行背后隐含的意图问题——“对当事人比当事人自己理解得更好”的问题——这可以通过以下两种途径达到,或者是采取一种比当事人更开广的视野来看待各种事件,或者是诉诸隐秘的动机和刺激,甚至使用超过当事人认知范围的概念,以使对事件的叙述取得内在的一致性。但是,尽管这种策略性的心存怀疑常常是相当合法的甚至是不可避免的,无论如何,它得求助于一种可以设想的当事人和研究者之间相互理解的精神视域,其终极目的便是提高这种理解。

正如已经指出的那样,语言学中的结构分析,如在哲学和文学研究中的结构分析一样,可以远远超过“行动者”(语言的使用者)在主体间的背景下将他们自己联系于其上的概念视域。但这里的问题是要了解隐含在所做的、所说的和所思的东西——不管是它们发生在一个特定的文化(或语境)中的,还是比较一般化的——背后的预设。如此理解的话,我们坚持自己的主张,把这些学科也算作人文科学。

在很多情况下,人文学科所拥有的用来细察的事实是有限的——也许是易卜生的作品,或者罗丹的雕塑。即使在这里不可能有发掘出新事实的情况,人文学科仍然能够在不断翻新的背景和相互联系中——包括在研究者所处的特定时空中所产生的各种新型洞见——重新解释给定的材料,对这些课题进行认真的研究。<sup>①</sup> 这

---

<sup>①</sup> J. Elster 把可能发现新事实视为方法论上合理的研究的一个要求。比如参见《说明和辩证法》,Oslo, 1979, pp. 108 - 109。

样,我们就拥有了一部未完成的、没有尽头的解释的史诗。作为一种原始作品和永远处于进化中的解释传统之间的与和取(give-and-take)的对话,每当翻开新的一页,这部史诗就得到了延续,并且永远滚滚向前。<sup>①</sup>

毕竟,相当明显的是,文学研究、艺术史以及其他各种特殊的“审美”学科,在不放弃它们在主体间性和论证中的位置的情况下,也能对所研究的作品作质的评价。这主要是由于:和构成原始作品的精神视域相联系的特定的价值和规范与那些被解释的传统所推进的价值和规范之间的相互作用。这里必须了解的是,概念、规范和价值同样都是主体间性的构成性因素,因此,一个特定的主体间世界——语境中的特定现象和特定行动的特征,即来源于这些因素——这些因素同时是概念性的、评价性的和规范性的,正如足球中的“球门”和“边角”一样。<sup>②</sup>

现在我们已经对人文学科和“主体间的世界”之间的积极关系作了一番考察。在转向讨论这些学科和“系统”之间的消极关系之前,我们下面要简要地考察一下一些更具特色的建制,有几门人文学科在其中发挥了作用。

“人文学科(humanities)”这个概念是有歧义的。一方面,它包括了那种我们称之为人文的特殊研究,另一方面,它包含了更多的东西。比方说,文学研究堪称一座冰山的顶端,这个庞然大物的其余部分是由整个文学的建制构成的;作家写书,出版社出书,书商卖书,图书馆出借书,读者——不管是买书者还是借书者——读书,最后批评家评论书——或者以文字形式发表,或者通过其他的争论渠道。所有这一切的绝大部分(很多人会说,

① 参见 Gadamer“效果历史”(Wirkungsgeschichte)的概念。

② 参见 Elizabeth Anscombe 论原始事实,载 Anscombe 1958。



真正的核心)是浸没在水中的。没有文学研究,文学照样存在,而没有作品(以及所有其他的一切),文学研究肯定不能存在。

这就又一次提出了这样的问题,即文学研究真正能提供的是什么?没有它对我们有多大的妨碍?不能漠视确立信誉的问题:我们有文学的创作者、发行者、阅读者和评论者,还有那些在学校和传媒中将成长中的一代引进文学传统的人,我们还需要什么?

没有简单直接的答案。但是,通过强调如下事实,即主体间性不是某种大批量的“自然的产物”,而是一种易于停滞和衰落的脆弱的人造物,我们便能取得通往答案的某种途径。存在着一种向新一代传递共同视域的永久的传统性需要。要恰当地获取这种共同视域,需要个体的努力。这种个人努力从他或她初始的社会化开始,贯穿其整个一生。在此,在主体间传统——比方说母语——和分离的个体之间,发生了一种脆弱的传递。通过社会化过程,个体初次获得了文化的印记。这种传递可能被僵化和歪曲,但也可能被优化和提高;可以说,一方面,存在着保守的需要,同时,另一方面,存在着更新和批判地挑战的需要。我们面临着所有文化固有的保守成分和激进成分之间的紧张。正是在有意识的接受和批判的保留之间的紧张之处,人文研究介入了。除了作为对真理的追求的一部分而具有其自身特殊的价值之外,文学研究还具有这种“再生的”功能:在新的和旧的、好的和不那么好的东西的相互作用中,人文研究过程在文学建制中具有一种辩证作用,它在最具启发性的语境中提出问题,区分恰当的和不当的解释、合适的和不合适的事例——所有这一切,是为了锻造和改进文学所提供的能生发新视野的洞见。

这个责任不单单与专业的研究人员有关,其他人完全可能有不小的贡献,但是,就目前考虑来说,被认可的专业研究有一

种特殊的责任,这种责任给了它信誉。

在此,我们不想细述其他人文学科是如何与各种特定的建制相关联的——它们和文学建制有或多或少的相似性——以及它们的兴趣域是如何通过比方说学校、大众传媒、剧院和博物馆而相互交叉的,以免我们的读者心生厌烦。

总结以上我们对有关人文学科的方法论和建制层面上的专门化的讨论,我们认为,人文研究试图对在主体间领域中的富有创造性的作品和活动,进行探讨、解释、描述、评价和反思,其出发点是那些它们明确地或隐含地吸收的概念。它们的信誉建立在文化这个层次上,并且总是和在那里建立起来并被永久化的精神视域相关,人文学科有助于把文化给予我们主体间世界的居民。

在考察了人文科学和主体间性的内在关系之后,我们来看看人文科学和“系统”的关系。简要地说,我们的主张是:以牺牲在主体间构成的文化领域为代价,作为建制的政治和经济不断扩展,结果是人们越来越相对独立于相互接受的规范,而被客观的结构所决定。与此相应,人文学术的文化培育潜力也随之减小。这就是人文科学的危机所在。

能够只依赖于来自我们主体间框架中的概念来“看”的事物,越来越少了。经济、政治和技术运用各种概念,这些概念通常是通过特定的社会科学或自然科学来使用的。从置身于主体间层次的人的视角来看,或者从任何一种人文研究能对之有所助益的视角来看,这些概念是无法通达的。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 参见《科学和伦理》,载 Skirbekk(ed.) 1983。Jakob Meløe 对生活世界的简单例子的实践学分析告诉我们,纯粹的人文立场不能使人看清的是哪些东西。参见他的文章,载 Skirbekk(ed.) 1983,以及我的批判性评论,载 Skirbekk 1993。

所有这一切意味着,人文科学和人文学术传统上所具有的教育潜力明显地下降了。对于亚里士多德来说,通过伦理反思和分类的政治科学来进一步发展其有主体间基础的概念,以此方式来理解他自己和城邦事务似乎是可行的。如今,如果我们想对我们自己和我们生活于其中的世界获得一种充分的理解,我们得依赖于把我们和大量学科联系起来的传递洞见的复杂之链(既包括“系统”也包括“主体间性”)。这是一项极为复杂的事业,决非单单人文科学所能胜任。<sup>①</sup>确实,这对人文科学是一个危机,对于世界,对于文化——我们是其中的一个部分——也是一个危机。

因此,人文科学的基本责任是承认自己的历史限度。在此,文化社会学和知识社会学的视角是必要的,它能使我们把文化不只理解为私人财产,一种闲暇的职业,而是一种功能上不可或缺的,不停地和其他建制相互作用的,调解视角的主体间的结构。在此背景下,我们就能发挥人文科学所正当控制的能量,既充分地意识到它们的影响的价值,也充分地意识到它们需要其他类型工作的补充。

看清这一切对于每个人文学科的研究者意味着什么是不容易的,或者,在最一般的层面上说些中肯的话也是不容易的。这只能留待每个研究者个人去弄清楚,对于他的特殊领域而言,这意味着什么。如果要作一个概括,那我们只能强调,加强这些学术领域的工作是多么重要,而要做到这一点,必须对我们社会中的结构性问题有一个清醒的意识。

---

<sup>①</sup> 以交往互动(主体间性)为基础的片面的取向,导致了 Habermas 所说的“以理解为核心的社会学的解释学唯心主义”。相应地,以系统/环境模式为基础的片面性,产生了各种走捷径的社会理论:从那些源于社会生物学的大量变种,一直到 Niklas Luhmann 风格的更为精致的货色。

也许,我们能做的是勾画一下一些错误的行事方式。(1) 有些人对我们所谈论的问题简直毫无知觉——未被对这些问题的内在焦虑所触动,像什么事情也没有发生过一样,愉快而平静地继续他们的工作。这是一种幼稚的冷淡反应。(2) 有些人感到了问题的存在,并且感到了加强人文研究的需要,但是没有意识到已发生的结构性的畸变,这是缺乏视角的热诚的人文主义者的典型特征。(3) 其他一些人倒是对结构性的问题有所见闻,并在一些仪式性和政治性场合提出了这个问题,但这对他们的工作方式没有影响,我们可以称他们为周末的意识形态家。(4) 最后,有些人表现出了一种试图跟上这些新观念的真诚的努力,并且热情地将它们引入人文研究,但是,他们对发展社会学却缺乏一种恰当的把握。他们以一种传教士般的热情宣称,书籍是商品,语言是一种社会现象。简言之,他们是业余的社会学家。

但是,这个世界不只是对人文研究者来说是越来越困难了。我们所有人,在社会上和政治上被牵连进我们的生活世界中。大家都面临着同样的处境:越来越难以看清他人行动的意义,因为它所属的行动模式对我们来说是陌生的,同时,我们自己的事情与其他发生的事情,以一种我们难以预见的方式相互纠缠,使得我们既和自己疏离,也使我们相互疏离。这导致了团结和友谊的解体,使我们既丧失了人格的完整性,也丧失了对一种合理的与和取来说必要的纲领性视角——不管它是与主体间世界中和我们最接近的那些东西相关的,还是与经济的、政治的结构性问题相关的。因为,行政问题和文化危机是同一个硬币的两面——但在这里,我们不想对此作进一步的讨论。而将另外探讨这个问题。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 参见比如《生活世界的现代化》,载 Skirbekk 1993。

参考文献

- Anscombe, Elizabeth (1958) "On Brute Facts", in *Analysis*, vol. 18, no. 3.
- Apel, Karl-Otto (1979) *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Feigl, Herbert and Wilfrid Sellars (eds.) (1949) *Readings in Philosophical Analysis*. New York, Appleton-Sentury-Crafts.
- Habermas, Jürgen (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- McCarthy, Thomas (1991) *Ideals and Illusions*. Cambridge, Mass. : MIT Press.
- Skirbekk, Gunnar (1993) *Rationality and Modernity*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Skirbekk, Gunnar (ed.) (1983) *Praxeology*. Oslo: Norwegian University Press.

10507 1111 1111 1111

# 第三章

## 科学化时代和生态 危机时代的专门技术 知识和全局伦理<sup>①</sup>

### 一、引言

现代化过程是复杂现象,其特征之一是持续的技术更新和制度改革。

进一步说,传统社会多半基于种种非正式关系,而现代社会则很大程度上建立在法律框架中的政治决策和市场交易基础之上。<sup>②</sup>当然,在现代社会中,就一些主要“建制”如政治建制、经济建制和文化建制之间的关系而言,当然是有许多问题的。<sup>③</sup>一个特别的挑战,是在这样两方面之间的不对称:一方面是民族国家的组织框架,另一方面是作为一个以技术为基础的世界市场而运行的全球经济。

现代军备——包括恐怖主义——的破坏性潜力,以及由这种以技术为基础的经济所造成的对我们共同的生态圈的普遍威胁,蕴含着一种需要,一种对不那么近视、不那么片面的政治反应的合理需要。为了确保一个可持续的未来,迫切需要有一些国家间建制,迫切需要长期正义、全球正义。

其中包含的问题之一,与技术在社会中的作用有关。这个问题可用以下方式表述:在相当广泛的人中间仍然有这样一个信念,认为有可能借助于某些“技术装置”,某些由合适的专家来正确地运用的新技术,来解决一些基本的问题。这样一来,政治问题就被转化为一些狭义的专家问题。带有社会学特征和生态学特征的复杂问题往往被人们用技术的、经济的术语来描述,因而被界定为要通过发明合适的技术手段和工具手段来解决的技术问题。

这种技术性的进路可以轻而易举地与基于成本收益分析的

---

① 本章原是为新创办的俄罗斯刊物《人类》(*Chelavyek*, 莫斯科的[俄罗斯]科学院人类科学研究中心的 Boris Yudin 教授主编)所写。一个修改过的版本发表在该刊物第 1 期(1991),第 86—93 页。写此章时用了三篇早先的文章:“Methodological and Ethical Remarks to the Current Ecological Debate” in *Manuscripts on Rationality*, Bergen: Vitskapsteoretisk forum skriftserien nr. 2, 1984 (p. 75 - 91); “Politische Kultur - durch philosophische Tiefe oder alltägliche Gewohnheit?” in Kuhlmann (ed.) 1988 (p. 290 - 298); and “Contextual and Universal Pragmatics” in *Essays in Pragmatic Philosophy II* ed. H. Høibraaten, Oslo: Norwegian University Press 1990 (p. 56 - 100)。[这里的“全局伦理”英文为“global ethics”,通常译为“全球伦理”,但在本文中,作者的意思显然不仅仅是地理意义上的“全球”;从某种意义上说,“全球伦理”是“全局伦理”的一个方面。——译者]

② 参见 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981)对这些问题的讨论,其中使用的关键术语是“生活世界”(“lifeworld”)和“系统”(“system”)以及它们之间的关系(英文版: *The Theory of Communicative Action* [Boston: Beacon Press, 1984 and 1987])。也请参见本书中“人文学科的危机?”一章。

③ 在多元主义的现代社会里,以文化为基础的民族认同受到了挑战,但某种程度的共同体和凝聚力对于一个像国家那样的政治单元来说,尤其对一个进行经济再分配的普遍的福利国家来说,仍然是必要的。参见: Gunnar Skirbekk, “The Idea of a Welfare State in a Future Scenario of Great Scarcity”, in Erik Oddvar Eriksen and Jørn Loftager, *The Rationality of the Welfare State* (Oslo: Scandinavian University Press, 1996), 28 - 54。

解题行为合为一体,因而与市场经济合为一体。但是,专门技术与市场经济的这种组合蕴含着若干挑战:

(1) 政治问题往往是根据若干个学科来界定的,因而忽视了一种更广泛、更恰当的理解。

(2) 民主参与被小心翼翼地调低进行,而偏向于专家的狭隘的选择,偏向于市场经济的力量。

(3) 也容易忽视对长期的可持续性、对各种不同的组织社会方式的广泛讨论。

在本文中我将集中讨论的,是我们需要一种广义的专家知识概念,需要一种开明的公共讨论,需要一种全球的政治文化。

## 二、技术专家知识和成本—收益分析

数百年来,人与自然的关系就一直是程度日益增强的统治。在这个过程中自然被理解为服务于人类目标的不成问题的资源。到头来没有任何人对他或她对于自然的所作所为真正负责。相对于自然来说每个人都可以追求自己的特殊利益,至少是意味着人们的财产权利是他人不可染指的。

这种态度有一个前提,即自然是会管好自己的。但渐渐地,人们发现这个前提本身是站不住脚的,在我们的时代技术统治导致了一种持续危机的状况。这种状况的发生,主要是由于不仅在社会,而且在自然界的各种各样,部分是不可预见的消极后果。人们一再提到的术语是温室效应,大气变化,污染和森林滥伐,人口的不平衡增长,以及无数动植物物种的灭绝,以及与此有关,势不可挡的破坏性潜力,缺陷重重的政治—经济建制,以及不恰当的态度和期望。



渐渐地,生命所依赖的生态条件岌岌可危已成为有目共睹的事实。我们逐渐体会到,与自然的一种更加小心翼翼的互动,是生命的必要条件。

这种危机体验指出的不仅仅是自然的局限性。人们也日益清楚地意识到,在纯粹的技术理性和技术实践中也有种种内在的局限性。

我将讨论技术本身的这些局限性,以及技术为什么有必要被转化为、被提升为一种更加恰当的(或不那么不恰当的)类型的理性和实践方式。首先我将集中讨论在目的合理性意义上的技术理性的局限性,为此我采取的方法是讨论规范的决策理论中所看到的那种成本—收益分析的理性内核。然后我将论证有可能,而且有必要“克服”(扬弃)这种纯粹技术的合理性而倾向于一种作了可误论和渐进论理解的解释学的、商谈性的合理性,最后我将指出这种更广的合理性概念的一些政治含义。

规范的决策理论的目的并不是对我们在进行选择的情境中的实际行为进行描述或说明,而是对什么是在这些情境中理性地行动进行描述和说明。在此意义上它是一种规范的理论,而不是一种经验的理论。重要的是说清楚我们应该如何进行选择,如果我们想要理性的话,如果我们必须进入一个特定的带有其内在目标的选择性情境的话。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 决策理论包含着对一种手段—目的合理性的运用。因此,对一个旨在扬弃技术合理性的讨论来说,我认为提及规范的决策理论是很有意义的。我假定在讨论规范的决策理论的时候,我们也将能说明一些有关这种形式的合理性的长处和短处的重要问题,包括有必要扬弃(在黑格尔的意义上)技术合理性,而倾向于一种商谈的反思的合理性。但是有些知识分子设法在方法论上把社会科学建立在与规范的决策理论有密切联系的理性选择理论的基础上。这个纲领有它的一些问题,这些问题在它的反对者和主张者那里都得到了充分讨论。(作为例子请参见 Martin Hollis,

为通过阐述规范的决策理论来说清楚这样的理性行为,我们设想一个技术理性——在应用性的“目的理性”(韦伯意义上的 *Zweckrationalität*) 的意义上。这种合理性要求的是:一种有关因果联系的知识,一种原则上使我们能控制事件,或者通过排除一个不想要的事件(通过压制某些为此事件之发生必不可少的某些因果要素),或者是通过产生一种想要的事件(通过建立那些表示其充分条件的因果要素)。这样,有关行动的因果说明、预见和技术准则就往往合为一体。<sup>②</sup>

在规范的决策理论的标准场合,目标被当作是不成问题的东西,这并不是说它是不可改变的,而是说目标的正当性不是在决策理论的理路中加以讨论的。为说明这一观点,我选择一给定语境中的能源供应需求作为例子,在这个例子中,基本的目标是获得“当下的足够能源”,并且是“越便宜越好”的能源。在规

---

*The Cunning of Reason* [Cambridge: Cambridge University Press, 1987] 和 Jon Elster, *Solomonic Judgements. Studies in the Limitations of Rationality* [Cambridge: Cambridge University Press, 1989])。比方说对完全信息的可能性有一番讨论。此外,有些讨论者,如 Herbert Simon 和 Martin Hollis, 批评了最大化 (maximizing) 的观念,而倾向于一种满足 (satisfying) 的观念(参见 Martin Hollis, *The Cunning of Reason* [Cambridge: Cambridge University Press, 1987], 113 - 129 以及 Herbert Simon “From Substantive to Procedural Rationality” in Spiro Latsis, ed. *Method and Appraisal in Economics* [Cambridge: Cambridge University Press, 1976])。我不拟进一步谈论这些讨论。我只假定规范的决策理论(以及理性选择理论)代表了一种典范版本的工具合理性,并且它在某些行动领域是有恰当作用的。从这个角度来看,我的观点是对这种行动和这种合理性的扬弃(既有保存的意思,又有超越的意思)。这意味着在讨论理性选择理论和交往行动或规范导向行动的理论之间关系的时候,我的立场是这样的:倾向于让后者占据上风,但同时承认前者以恰当语境中的相对的正当性。

② 参见 Carl G. Hempel: “The Function of General Law in History” in Herbert Feigl and Wilfrid Sellars, eds., *Readings in Philosophical Analysis* (New York: Appleton-Century-Crafts, 1949), 459 - 471。

范的决策理论的框架中我们如何处理这样一个例子呢?①

任何这样一个情形都代表着一种处于特定社会—政治、经济和技术语境中的选择性情境。在从前的那些社会中,人类搜集各种易燃物以获得能源;此外人们还拥有人体的和动物的肌肉力量,人们还学会如何开发风力和水力。在今天,能源供应的问题是通过政治建制而提出来的;其中包含着各种不同的因素,取决于各地情况,有煤、石油、天然气、太阳光和原子能。在各种情形中,可以拼出不同的组合来——包括不同数量的可获得能源的组合。同时也包含着改进能源开发——包括用不同方法节约能源和减少污染——的种种努力。②

为了以一种理性的方式实现“当下的能源”的目标,我们必须全面了解不同的可选方案,(实际上)是不同的方案组合。这目标本身首先代表着一个规范性问题。阐明不同的行动方式,澄清它们的后果,根本上代表着一个科学的任务。为了能以相对于目标而言的理性方式判断不同的可选方案,我们必须透彻地了解每个可选方案的各种后果的可预见性。简言之,我们必须评价这些后果的概率,我们必须确定各个后果的正值或负值。不同后果的概率的问题原则上是一个科学问题。另一方面,各种后果的正值或负值的问题是一个规范性问题,它取决于那个实际项目的目标,但也依赖于我们所支持的其他价值和规范。

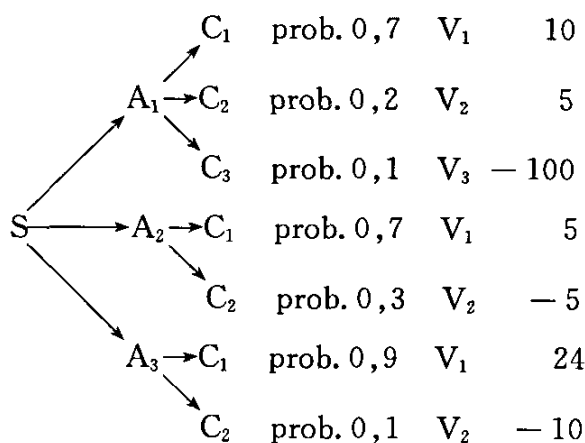
---

① 一些北欧哲学家(如 Jon Elster 等人)就北欧的能源供应问题沿着这些思路提出了一些(批判性的)博弈论分析。(比方说为瑞典能源委员会撰写的报告,参见 J. Elster, “Risk, Uncertainty and Nuclear Power” in Jon Elster, *Explaining Technical Change* [Oslo/Cambridge: Norwegian University Press/Cambridge University Press, 1983], 185 - 207。)

② 在澄清和实施这些不同因素的过程中,需要不同群体的专家。但到最后,决定性的问题应当在政治的公共的领域——既作为熟知情况的公民之间的讨论,也作为在政治和行政层面上的透明的讨论和立宪决策——中解决。

凭直觉我们就认为以下的做法是合理的：在那些可选方案之间进行选择的时候，相比于概率较低的结果，我们更强调概率更高的结果，我们还强调正值较高<sup>①</sup>的可选方案。在规范的决策理论中，这种直觉是被照顾到的，其办法是使用每个结果的概率数值和可欲性数值的数学乘积之和，并且把选择正值最高(或负值最低)的那个可选方案看作是理性的结果。在规范的决策理论的典范事例中，该理论的出发点是这样一种情境，这个情境中的行动者在概率上可以有或多或少的多种行动方案可供选择。根据这种理论，行动者只要选择了其概率与结果评价的各个乘积之和最大的那个可选方案，他就是理性的。

这一点可以借助于一个图表加以说明：



S 代表选择情境；A 代表可选方案；C 表示结果；C prob. 代表一结果的可能性的量化。这里选择的数值范围是从 0 到 1。在这里我们撇开处理不同概率值的概率差(比方说：“C<sub>1</sub> 概率 0.7 ± 0.01”)。V 代表(可欲性)值，亦即结果评价的量化。这里选择的数值范围是从 0 到近似无限大。

在这个例子中我们得到的是如下总和：

<sup>①</sup> 原文如此，疑应为“负值较低”。——译者

$$A1: 0,7 * 10 + 0,2 * 5 + 0,1 * (-100) = 7 + 1 - 10 = -2$$

$$A2: 0,7 * 5 + 0,3 * (-5) = 3,5 - 1,5 = 2$$

$$A3: 0,9 * 24 + 0,1 * (-10) = 21,6 - 1 = 20,6$$

因此,在这里理性的选择是方案 A3(并且 A2 优先于 A1)。

以这种方式分析我们的决策过程,蕴含着在两个任务之间的区分,一个是经验性任务,包括明确各种可能方案及其结果的概率,另一个是规范性任务,包括对这些方案及其结果的评价。

明确可能的方案和或然的结果的经验性任务,意味着运用基于各种不同科学分支的专家知识。在多数这类场合,所涉及的是像物理学和地理学这样的自然科学。这同样适合于基于这些学科的技术和工程学。也常常需要化学、生物学和经济学。之所以需要这些科学及其专家,是为了认识可能的方案,认识其结果的概率;它们也可以借助新的技术使新的可选方案成为可能。

对各种不同的概率加以量化的问题,因此属于经验性任务。为此目的人们经常选择从 0 到 1 的数值范围。对结果之评价加以量化的问题属于规范性任务。为了对结果的可欲性和不可欲性加以量化,可以选择一个从 -1 到 +1 的数值范围。但如果确实像要强调某个结果的绝对不可欲性的话,比方说所有生命的灭绝,可以选择一个从近似负无穷大到近似正无穷大的数值范围。即使它的概率非常小,因为一特定数乘以近似负无穷大,得到的结果是近似负无穷大。这样,各乘积之和就是近似无穷大,因而这个方案就不应该被选择<sup>①</sup>——假定类似的无穷值情况不

---

<sup>①</sup> 当然这是一个讨论种种风险因素时的一个带有某些政治重要性的观点,参见 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986)。

也出现在其他方案中的话。

因为经常难以精确地确定概率值,处理标明上下限的数值差是合理的。如果我们希望保险一点,对可欲的结果,我们应该使用最低的概率差值,对于不可欲的结果,我们应该使用最高的概率数值差。保险和赌博之间的这种选择是对于策略的选择。在有些情况下,行动者处理的仅仅是他或她自己的利益,而在有些情况下,行动者处理的是他人的利益(不管是金钱、健康还是生存),在这两种情况下,策略选择是有些不同的。

在设法计算所涉及的数值的时候,我们常常遇到一个结构性问题,即所追求的利益是局部的和短期的,而所引起的破坏则多多少少是全局性的和长期的。发生在切尔诺贝利的事故所造成的核污染是这样,矿物燃料的地方性使用、巨大范围内的生态问题也是这样。<sup>①</sup>

我们的行动结果常常与其他行动者的结果相互影响,以至于我们不去注意我们的因果性责任。由于这些负面结果通常是跨越很大幅度的时间和空间的,这些负面结果必须借助于科学研究而揭示得清清楚楚,以便得到正确理解,得到公共建制的处理,并得到负责的对待。但我们的政治建制本身多半是局部性的或地方性的或民族性的,而不是全球性的,多半不是代表未来世代的人们而行动的,也不是代表本身并没有在我们的商谈中得到代表的那些物种。我们的经济建制,常常要比我们的政治建制更加具有跨国性——这个不对称本身就是会引起麻烦的——它们也常常是目光短浅的,也就是说获得资本投入的

---

<sup>①</sup> 由这种活动所引起的生态破坏常常是行动者们自己并不立刻清楚地感受到的(与比方说一种核战行为不一样,后者可以包括短期内给行动者造成的灾难性后果),这是一个问题。

回报的视角,而不是自然和人类的未来生存的视角。<sup>①</sup>

这意味着那个规范性的任务,那个评价各种行动的积极后果和消极后果的任务,变得极为复杂。为了认识各种结果,并开始讨论它们的正值和负值,需要有该方面的相关分支的专业知识;这个任务部分地从实际项目的目标(在我们的例子中就是获得廉价能源)中得到规范性导向,但也需要有广泛的公共讨论(因为在具有这等复杂性的个案中也需要有广义的道德判断,而对这样的道德判断来说,没有任何一门单一的科学或专业知识是可以自称是终极裁判的)。

结果越是广泛和复杂,把握它们就越是困难,然后对他们进行评价,并最后用建制手段处理它们的任务。澄清后果的难度部分地是一个所需要的工作量问题——是一个包含着其自身的经济上生态上的两难性问题,因为资源是稀缺的,即便是对从事那样类型的研究,但部分地是一个找到恰当的专业知识的问题,比方说不是只涉及范围过小的那些学科。把生态专业知识包括进许多大型项目——比方说能源供应方面的项目——中来,只是在近几年来才越来越变成人人都再清楚不过的事情。

在我们看来关键的问题就在这里:规范的决策理论,当运用于像能源供应这样的个案的时候,如果真正重视这种理论的话,我们就不得不承认有一种合理的需要去扩展专业知识,从一种或几种技术学科和自然科学学科扩展到范围更广的学科。如果我们想要理性地理解后果长远的个案,并因而也想理性地行动的话,我们就必须这样做。

---

<sup>①</sup> 我们知道,纯粹的交流价值,如果理解为此时此地的“供求”的竞争性的不加限制的交换平衡的话,就是内在地成问题的事情。它们之所以成问题,是相对于未来世代来说,相对于第三方(相对于作为第三方的全部“道德主体”)来说,以及相对于公用物来说(如在“公用物”问题中)。

既然运用科学专业知识的目的是不外乎为决策者——不管他们是受公共讨论启蒙的政治家,还是更多语境框架中的行政行动者和经济行动者——提供最佳基础,那就还进一步要求把各种不同的科学贡献向决策者恰当地沟通:需要在概念前提和方法论前提各不相同的不同学科之间进行解释学沟通。这要求专家在向决策者作口头或书面陈述的时候,有一种反思的能力。但这也要求在同一批决策者中有所努力,有一种反思的能力。因此这种沟通也蕴含着在专家及其活动者之间有某种互相的商谈活动。

包含在这种商谈沟通之中的那种合理性,并不是那种技术理性或目的理性。它并不是一种进行因果说明的合理性,不是一种手段一目的合理性,而是一种以解释学(或与“说明”相对立的“理解”)著称的合理性,<sup>①</sup>或交往合理性和商谈合理性(与工具合理性或策略合理性相对立)。<sup>②</sup>

为实事求是地把握一特定情境及其结果而进行不同学科之间的沟通,在对此问题进行评论之前,我将对这些个案中的人的因素作简要的集中讨论。当我们设法应对一个能源供应项目(比方说其中会考虑应用核能工厂)中的各种形式的风险的时候,我们必须对人的因素进行深入考察。其中包含的风险和危险是不可能物理学的视野中,在任何其他自然科学的视野中,得到充分把握的。所包含的危险包括人类行为的因素,不仅是非意向的行为,而且是有意向的行为,比方说既包括陈规陋习,也包括蓄意破坏和恐怖主义。因此为了对各种可能性和危险性作一种(更加)实事求是的把握,我们必须把关于人的各门科学

---

① 参见 Karl-Otto Apel, *Die 'Erklären-Verstehen'-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979)。

② 参见 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981)。



中的相关专业知识也包括进来。<sup>①</sup>

这样一来,不同学科之间沟通的问题就变得更加尖锐。从这个角度来考虑的一个重要问题,是人的科学中的概率的概念。我们在直觉上倾向于把(至少是有些)人类行动看作是不可预测的,而且也有一些论据来支持这种直觉。<sup>②</sup>如果是这样的话,我们就应该在设法对概率值进行量化的时候增加一个不可预测性因素。这蕴含着一种不确定性,它无法根据处理自然科学中的那些经验相关性或因果联系的技术合理性而得到恰当的理解。这个论证提示我们,在雄心勃勃进行技术规划的时候,要谦虚谨慎些才行。<sup>③</sup>

我想概括以下几点:

规范的决策理论这个个案表明,有必要运用不同学科和不同类型的专业知识来最优地阐明各种不同的可选方案,以及它们的结果的概率。我们常常需要不同学科的自然科学和技术,但既然在许多情况下人的因素对于研究各种不同的概率起着重要作用,我们也必须引入社会科学和心理学。<sup>④</sup>因此对各种不

---

① 我这里提到社会科学和心理学。参见在中非和东非的水利开发项目中对于学科间专家知识的需要:“A social scientist view of strategies in order that water development programs in Central and East Africa may attain their explicit and implicit goals”, report 15.12.1982 from cand. polit. Mette Jørstad, NORAD (挪威主管发展援助的官方机构)。在所报告的个案中,运用工程专家知识看来是不恰当的、对项目具有破坏性的。也需要把社会科学包括进来。但是渐渐地人们意识到发展援助是一种意义含糊、很成问题的努力。比方说参见 Gunnar Håland, “Aid and Sustainable Development in a Dual Economy”, in *Forum for utviklingsstudier* (Bergen: University of Bergen, 1990), 105 - 125。

② 参见倾向于预见所有人类行动的不可能性的论证,见 Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1969)。

③ 这也是一个具有某些政治意义的观点。

④ 也包括历史学和文化研究,假如也包括宗教的文化的紧张——可能孕育着恐怖主义活动——的话。

同概率的研究就越发复杂和不确定,因为人类活动仅仅是部分地可预见的。

进一步说,这种内在于项目的对于学科间多元主义的需要,蕴含着一种对于学科间沟通的需要,因为不同的专家报告最好应当呈交给作为一个可理解整体的政治行动者。因此就应当从事对于不同学科的预设和局限的解释学沟通和方法论反思。最后,当行动者是公民、民主的参与者的时候,这种对于不同的科学贡献之间的批判性的学科间沟通的需要,仍然是必不可少的。没有这样一种反思的沟通,行动者对问题就会理解得不如他们本来能够做到的那么好。这种需要因此是一种对规范的决策理论的框架的内部“超越”的理性需要——从独白的单一的科学导向学科多样性的对话式的反思性的沟通,从决策理论的框架导向一种自由的公开的讨论。<sup>①</sup>

既然对不同科学语言的语义综合已经很难指望,在这些场合进行沟通就主要意味着一种出入于不同学科的语用才能——这种才能不仅要求有方法论的能力,而且要求有多学科的能力。语用学在此意义上意味着通过参与而获得的能力(就像通过实践而获得的默会知识)。<sup>②</sup>

当然,在这个沟通的过程中,所涉及的并不是“全或无”的问

---

① 参见 Apel 和 Habermas, 以及 Gunnar Skirbekk, *Rationality and Modernity* (Oslo/Oxford: Scandinavian University Press/Oxford University Press, 1993)。

② 简单地说,对具有不同的概念预设和方法论预设不同学科进行“整体主义的综合”,对这样的想法我表示怀疑。我想论证的是,只有一种出入于不同学科之间的语用能力才能解决这个学科间沟通的问题。进一步说,我想论证说,我们(至少在某种程度上)确实拥有一个共同的生活世界,作为一个共同的参照基础,我还想论证说我们确实拥有一个共同的论辩和反思的能力,使得对合理性做一种可误论的(改善论的)程序运用成为可能。

题。要解决的问题,是进行改进,是避免更坏的选择。在这些情况下我们因而有一条理性的规范,这条规范要求我们不停地追求认知情境的改善(它在此意义上促进对决策理论框架的内在克服,而倾向于公开的反思的商谈)。

我前面提到能源供应的例子:当这个项目的不同的长期的、部分是破坏性的结果得到了澄清之后,提出下述问题就是理性的了:这个项目的构成性目标是否与其他目标或价值——比方说从我们的社会—生态生死存亡的角度来说具有更高优先性的那些目标和价值——相矛盾。因此之故我们所拥有的是一种进行批判性的规范讨论的理性需要,借助于这种需要那给定的项目必须从其他目标和其他项目的角度来加以考察。在对于那原先项目的商谈性反思当中,很可能会发现,在考虑到所有至关重要的价值的前提下,对原先项目作大幅改动倒是最为合理的事情。

在我们考察对这样一种给定的决策论合理性的“扬弃性超越”的不同态度时,可以勾勒出四种极端的立场:

(1)“技术官僚”的立场,他们只考虑一种或几种自然科学技术学科。

(2)“人文主义者”的立场,他们低估自然科学技术学科的重要性,而仅仅强调它们的破坏性潜力(而以激烈地或温和地主张以软价值)。

(3)“总体拒绝论者”的立场,他们(以后现代的方式)对理性作全盘拒绝。

(4)“扬弃论者”的立场,他们设法实现对自然科学技术合理性的内部扬弃,而倾向于一种解释学的意义理解,在不同类型的学科之间、在研究者、实施行动者和一般公众之间进行沟通。

最后那个立场就是我这里所论证的:它就是指扩大了学

科间理解,也就是交往合理性。它也是指对话性反思,以及商谈的或论辩的合理性。一个关键是这种扬弃的合理性质:它代表的是一种有理性根据的迫令。技术—工具的合理性是不可避免的,但它能够而且应该被扬弃。在此意义上我们受到商谈合理性或反思合理性的约束并承担相应义务。

### 三、理性的专家知识和政治文化

我前面设法详细叙述的论证,是倾向于对技术专家知识的扬弃,倾向于多学科的学科间的专家知识,并且进一步引导到公开的、开明的公共讨论,在那里各种不同的目标和视角被自由地、合理地讨论。从思想的角度来说,这是对一种狭隘的技术专家知识的内在扬弃,而导向一种商谈的、程序的合理性。从道德的角度来说,这是对狭隘的处理短期偏好的成本—收益思路的内在扬弃,而导向一种全局伦理。从政治的角度来说,这是对心胸狭隘的科层理论或市场利益的内在克服,而导向一种共同负责的政治文化。

我假定这个论辩已经表明,对专家知识领域作这样一种急迫需要的扩大,理论上是可能的。但是,所有在实施方面的问题当然依旧存在。比方说,这样一种扩展是需要时间的:在每种情况下,要有时间去获得所需要的那种程度的双重能力,要有时间去认识我们自己隐藏着的前提条件,要有时间去获得信心。稳定地实施一套更好的专家知识的任务,必要时创建“补充性专家知识”(或“逆向专家知识”),<sup>①</sup>很容易导致冲突,首先是在专

---

<sup>①</sup> 关于“逆向专家知识”这个术语,参见 Gunnar Skirbekk, ed., *Praxeology* (Oslo: Norwegian University Press, 1983), 134 - 145。

业层面上刺痛不同学科成员的尊严和自我理解,其实是在经济和政治层面上刺痛各种不同的特殊主义的、短期的利益。但尽管如此,这个任务如果作改善论的、可错论的理解的话,原则上是一个可行的任务,是一个有合理的依据和合理的必要性的。

我将对政治文化——作为一个实施理性的专家知识和全球(全局)伦理的构架——补充说几点。

首先,“政治文化”这个术语当然是需要做一些澄清的。在这里我想通过在三个方面使用这个术语来澄清它的含义:理性的和自主的决策的领域,正义和合法律性的领域,真理的领域——简言之,有关民主、人权和启蒙三个方面。

在民主的方面,不同形式的直接民主和不同形式的代议民主和调控民主——比方说受针对可能的伤害少数人群权利的宪法约束的调控——之间存在着一种张力。在人权的方面,在实际法权(“实证法”)和合法地改变现行法权的元程序——可能还是在根据合理的伦理条件(“自然法”)改进现行法权的元程序。在启蒙的范围内,有必要避免心理的和意识形态的扭曲,此外还有必要促进有关态度和观点的公共教育(Bildung);在理智怀疑论和从事普遍主义论证的努力之间存在着一种张力。<sup>①</sup>

在规范的意义上海政治文化可以被理解为以上(三个)方面的一种平衡互动,也就是每个方面既维持其独特性,又受到这种彼此互动的共同决定。这种概念三角当然是简化了的。重要的只是要论证一个规范的政治文化概念,它是多向度的,是在不同向度之间具有自主性和依赖性的互动的。我并不是主张只有三个(亦即只有这三个)“角度”。(比方说,经济的领域、社会文化再生

---

<sup>①</sup> 从理性的终极论证(德语: *Letztbegründung*)的角度来说。

产的领域和传统的领域,被排除在外了。)我只是主张至少有这样三个向度,也就是说一种规范的政治文化概念蕴含着多向度性(并因此而蕴含着对不同向度之间的一种“充分平衡”的强调)。

借助于这幅简单图景(其中把有些方面如经济和社会方面排除在外了)就已经可以清楚地看到,政治文化应当被理解为不同向度之间的一种平衡互动。政治文化并不是单向度的;它不能仅仅在一个向度之内被恰当地寻找,它不能根据仅仅一个参数而加以判断。这个观点代表着对“参与性原教旨主义者”的一种批评,他们忽视了(法律化的)人权的原则和启蒙的原则。它代表着对(以人权的名义的)“唯法律论者”(legalists)的一种批评,他们没有充分考虑参与的原则和启蒙的原则(包括对人权的理性辩护)。它代表着一种对“唯启蒙论者”(enlighteners)的批评,他们没有足够注意(法律化的)人权的原则或实际参与的原则。

简言之,任何设法以政治方式、借助于把一个参数或若干参数最大化来实现“最佳者”的人们,都走错了道路。他的努力早晚注定要失败,常常是以无辜公民作为代价。<sup>①</sup> 简言之,有意思的政治范畴是“足够”和“不够”,而不是乌托邦式的目标。要解决的问题是达成某种平衡——或者从反面来说,是避免在建制和关切之间的致命的不平衡。

常态的政治并不是一个至善和拯救的领域。<sup>②</sup> 但是,当我们认真地设法达成和维持我们政治舞台上不同方面的足够平衡的互动的时候,我们就进入了一个学习和教养的过程,它既意味

---

① 不管这里的名字是 Stalin, Thatcher 或 Pol Pot., 都是这样。

② 不管这里的名字是 Khomeini 或 Robespierre, 都是这样。值得注意的是, Carl Schmitt 对民主的严厉批评的基础是一种理想化版本的民主。Schmitt 设法表明,实际的事态区别于理想型的民主,而这种区别然后又被描述为对当时(魏玛共和国)的实际的德国民主的批评。Schmitt 这里违反了我正在论证的这个观点。

着个人体验,也意味着多学科洞见。<sup>①</sup>

对于任何规范性的政治文化来说具有决定意义的因而是以下问题:在任何具体事例中,这些向度之间的充分好的互动到底意味着什么?一种政治文化的质量并不是沿着一个向度寻找的,作为把内在于那个方向的价值最大化。一种政治文化的质量表现在其成员的这样一种能力,即能够明智地评价什么是足以维持和改进各向度之间平衡互动的。

这意味着科学和学术洞见这一方面和对基本规范的哲学辩护这另一方面之间必须借助于有关什么是足够的、什么是不够的这个问题在实践中获得的经验的沟通。

各个向度之内的个人经验,通过商谈而得到启蒙的知识,这两方面在这里都是需要的。这种能力如何去获得?仅仅靠学院式的学习是不够的。仅仅靠实践也是不够的。所需要的是一种多重的教养和个人的经验,连同在有关学科中的商谈式沟通的洞见,以及理性的伦理反思。<sup>②</sup>

关于什么算是在各种情况下足够平衡的互动这个决定性问

① 纯粹官员和计算机大脑并不是优秀政治家的典范(不管知识分子或技术论者会怎么认为,不管他们是法国精英学生,还是所有时代的沙皇官吏)。

② 参见 Viggo Rossv er (属于维特根斯坦派)与 Dietrich Böhler (主张超验—语用学)之间有关原则和实践的相对作用的争论:(i) Rossv er, "Transzendentalpragmatik, transzendente Hermeneutik und die Möglichkeit, Auschwitz zu verstehen", in Dietrich Böhler, Tore Nordenstam, and Gunnar Skirbekk, eds., *Die pragmatische Wende* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986), 187 - 201, and (ii) Böhler, "Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus.  ber die Gefahr des - heute (post-) modernen - Relativismus und Dezisionismus", in Wolfgang Kuhlmann, ed. *Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gef hrung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988), 166 - 216。

题,即使是在有利的条件下。可能将常常仍然悬而未决而这又意味着我们在这些情况下将经常面对一个未决分歧和合理分歧的硬核,它要求的是大度和宽容。

在简单讨论了政治文化之后,我想对用于实施理性专家知识和全局伦理的建制框架做一些评论,以此来结束本章。

现代世界在许多方面——也包括政治方面——是一个多元主义的世界。但由于现代化的过程,存在着一些对政治的约束因素。常用的说法是正式建制和非正式建制的分化,以及在工具性控制和商谈能力方面的合理化。在现代社会中不仅政治和宗教的分化,而且经济和政治的分化,社会文化再生产(文化)这一方面与经济和政治这另一方面之间的分化,也都有内在的理性的必要。简言之,铁板一块的思路已经很成问题,不管它是传统主义性质的,还是近来一些事件的一个结果。

从这个角度来看,我们有把握说老式的政府社会主义已经不合事宜。但同样有把握说的是,一种主要基于市场经济的规律和原则的制度也注定要遭遇麻烦,至少在生态的领域,或许也在文化再生产和社会凝聚力的领域。

剩下的唯一选择,似乎是某种版本的开明、有社会承诺的民主,也就是一种在政治的法律的管理框架内、在普遍团结的基础上应对市场经济的制度。在各个具体场合应该如何来实现这一点——市场和政治之间的平衡如何获得,是一个要在健全的政治文化之中加以决定的问题,如上文所说的那样。

在这方面特别重要的是考虑各种起源于生态学问题的要求——而这种要求蕴含着对技术合理性和技术实践方式的一种“驯服”,倾向于一种生态上开明的合理的专家知识。

简言之,要注意的不仅仅是手头的政治问题和经济问题。



(1) 现代社会要求一个开放、开明的商谈领域。其包括的范围从科学工作和学术工作,到公共争论和意见形成,并进一步包括教育、艺术和大众传媒的领域,所有这些都各有其各自不同的符号和信号分配。(2) 它要求一种可持续的社会文化再生产,比方说为了具有一种从社会学角度来说必不可少的程度的社会整合,以抗衡现代社会中的社会文化解体的趋势。(3) 它要求一种可持续的生态再生产,其理由前面已经提到。

我们的现代困境恰恰是相对独立地建立和发展这些不同的建制,但又将它们整合在某种平衡的互动之中,说到底是为了我们整个生态圈可持续的未来——所有这些背景都是各自充满着大量实践问题的不同情境。

不幸的是,面对这些问题,我们都很有可能情不自禁地套用陀思妥耶夫斯基作品中的大裁判官的名言,问这样一个问题:对于有限的、脆弱的、可误的人类来说,这是不是太过分了一些!

但实事求是地说,退路是没有的。回头是不可能的。回头倒退和心灵褊狭、目光短浅而毫不顾及一个可持续的未来,这两种选择都是不可能的,因此是不现实的。

借用《圣经》的话,我们可以有把握地说,人类已经吃了智慧之果,已经到达了巴贝尔塔,在那里各门学科(和各个信徒)操着自己的、别人听不懂的语言,最后是登上了商业之舟,向着灾难驶去。

但回到史前天堂的退路是没有的。我们只能继续“吃”着,希望有更好的洞见,更好的相互理解,更安全地登上我们共同的方舟——希望其结果并不是登上一艘愚人之舟。

因此,为了未来,我们的反思性商讨的结尾应该是这样一个共同呼吁:合理性、团结和共同责任。

# 第四章

## 伦理的逐级主义—— 超越人类中心主义和 生物中心主义？

伦理学的领域通常被限制于人和人的世界：只有人才能道德地或非道德地行动，只有人才能在道德的意义上被称赞或被责备，只有人才能拥有自身的价值，只有人才能拥有权利。相对于人来说，所有其他的東西都只能被间接地赋予权利或价值。简言之，只有人才能是道德的主体，只有人才能是道德的受体。

在什么程度上，这种伦理的人类中心主义是站得住脚的？在本章中，我将对支持这种十分独特的伦理立场的各种论证作一番检讨，进而考察支持（存在于人和其他哺乳动物之间以及人和自然之间的）伦理逐级主义的各种论证。

### 一个预备性的方法论说明

在我们的伦理（或元伦理）思考中，我们倾向于拥有一些特定的实例，有时我们并没有充分地意识到这一点，有时则对此有比较清醒，甚至比较明确的认识。所以，我认为，伦理学讨论可以获益于将这些潜在的实例主题化。

我还认为,我们有时倾向于根据典型实例来作论证,有时则根据相关实例之间的相似程度来作论证。前一种论证方式会导向典范性思考,后者则会导向逐级主义。每一种论证方式都有其优点。前者使我们看清差异,后者使我们看到连续性。在哲学中,两者都是需要的。<sup>①</sup>

## 支持伦理逐级主义的各种论证

首先,我将考察所想到的一些支持伦理逐级主义的论证。但我先要简要地回顾一下伦理的人类中心主义的明显优点。

道德定位于行动、思考着的人类的社会——文化世界中,其他的规范和价值也是这样,不管它们是属于司法的还是美学的。自然可以是美学态度和美学评价的对象。自然,比如根据拥有和使用自然资源的权利,也可以是法律规定的对象。自然——至少就生物学意义上的自然而言——可以是道德考虑的对象:濒危物种的灭绝时下被看作是一个道德问题,使有知觉的非人类承受不必要的痛苦,一般被认为在道德上是错误的。<sup>②</sup>

---

① 我们需要用概念来思考,但是概念是十分明确的呢,还是不确定的?(把小石子放在一起,何时成为一堆?不断地掉头发,何时变成秃子?)在柏拉图那里,正如在弗莱格那里,有十分明确的概念(或理念)。亚里士多德尽管同情这一立场,但还是谈论了不确定性——表达的不确定性和事物的不确定性——他既谈论了行为概念(如温和、友谊)的不确定性,也谈论了生物学术语的不确定性,比如植物和动物之间的边界性情况(比如参见 *Post Anal.* 681a12)。参见 Anagnostopoulos (1991), 第8章,“变异、不确定性和精确性”。在后期维特根斯坦哲学中,概念的不确定性是与活动的开放性以及“家族相似”相联系的。这一点与关于概念的“开放结构”的讨论有联系。(比如,参见 F. Waismann:《可证实性》,载 Flew (ed.) 1965; 还可参见 Brennan 1977。)

② 人们急切地关注的一个问题是用活的动物做实验。参见 Tranøy:《论对动物和人做实验的伦理学》,载 Jones (ed.) 1988, p. 83 - 97。

因此,至少有知觉的动物是人的道德考虑的主题。但是这些动物自己不能参与到这些考虑中去。它们也不能像人那样自由地、理性地行动。它们既不能道德地行动,也不能不道德地行动,而只能非道德地行动,不负任何责任或义务。因此,动物权利是不对称的,即动物的权利,对人来说,意味着义务,而在动物那边,不存在任何义务。甚至黑猩猩也不被认为对其行为负道德责任。

因此,乍看起来,伦理的人类中心主义是一种显见的合理的立场:道德只属于人类和人的世界。考察一系列的实例——从物理的自然到植物再到有知觉的动物——这个结论看来是成立的。对于黑猩猩这个更微妙的实例来说,同样的结论看来也是合理的。

然而,对于一些边界性情况的道德地位问题,特别是在医学伦理学中,存在着热烈的争论。比如,对于胎儿和严重脑损伤的人(比如无脑畸形)的道德地位问题,我们有充分的讨论。在多大程度上,他们拥有人的道德地位?在多大程度上,他们拥有人权?对于流产和安乐死这样的事情,有学术讨论,有公共争论,还有各种为那些自己不能参与这类讨论和争论的人所提出的倡议。<sup>①</sup>

在这些边界性情况中,我们看到了人类的这样一些分子,比如胎儿和严重脑损伤的人,他们不能像正常人那样行事。因此,关于他们的道德地位和道德权利的问题,是由其他人来讨论的。这种“代理性的”(advocatory)代表对于未成年人来说,是一种比较普遍的情形。<sup>②</sup>一般来说,首先是父母对他们的行为、对他

---

① 参见德国关于 Peter Singer 对安乐死的看法的争论,参见 Hegselmann and Merkel (eds.) 1991, 以及 Peter Singer《在德国受到言论压制》,载 *The New York Review*, 15. Aug. 1991, p. 34 - 40。

② 关于与商谈伦理学相关的代理性代表的观念,参见 Apel 1988, 比如 p. 123 and 143, 以及 Dietrich Böhler:《人的尊严和致人以死:论商谈伦理学和功利主义伦理学》,载 *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 35: 1991, No. 35, p. 166 - 186, 35: 1991, No. 35, p. 166 - 186。

们的教养、对维护他们的利益负责。其他人或机构也会承担这一角色。随着他们的成熟,这种“代理性的”责任和代表会逐渐弱化。当他们达到法定的成人年龄时,就正式结束了。<sup>①</sup>

可以说,在医学伦理学中,代理性代表的情况就更极端了;比起抚养孩子,它们更加远离成熟的、道德上负责的人的正常情况。这方面的例子有:不同阶段的胎儿,那些还活着但临终时再也不能参加有关他们处境的讨论的人,那些极为衰老的人,那些严重脑损伤的人,那些生来无脑畸形永远不能参加任何这类讨论的人。

按照同样的思路,也许超越医学伦理学的范围,我们会看到对刚去世者的尊严以及他们所表达的价值和期望的代理性关怀,还有对未来世代因而对假设的人的代理性关怀——这些人尚未个体化,但在统计上已被认可,尽管将来会有不同的情景和不同数量的人。

医学伦理学和我们一般的伦理关怀倾向于把所有这些情况纳入人类道德的领域之中,因而给予每一个这样的人一种拥有道德权利的地位,就此而言,我们在离开人类道德的典范情形这个方向上,迈开了主要的一步。本着这种扩展,我们把任何人——不管他/她的能力——都包括进来了。我们把任何一个能够成熟起来的人包括进来了。我们把任何一个曾经成熟的人包括进来了。我们把任何应该(尽管事实上没有)成熟起来的人也包括进来了。

当然,在这些不同的情况之间,存在着巨大差异。在有些情况下,对于所涉及的人的道德地位,没有一致的看法。关于流产和安乐死的争论,就是这样。但还是存在着一种一般趋势,即人

---

<sup>①</sup> 参见达到成年(自主)的程度和门槛的问题。

们从关注正常人的典范情形,走向关注道德能力逐渐缺失的情形,其极限情形是,所涉及的对象只是属于人类而已。

然而,潜在的人和完全意义上的人的关系常常会受到质疑。胎儿是一个人,但是在什么意义上,它是一个人?对于已故的人,也有同样的问题。一个大脑严重受损的垂死的病人,曾经是一个人,但是在什么意义上,他还是一个人?

在实践上,这都是些重要问题,因为我们碰到了区分谋杀人与杀死非人类的问题。前者在道德上是不能接受的,后者在大多数情况下是可以接受的,至少在动物死得不是太痛苦的情况下是这样。

在某种程度上,这些道德问题是强加于我们的,因为现代技术的发展,已越来越有可能使我们在医学上介入人类生存的这些边界性情况。在考虑人类生存的这些情况时,我们被迫采取某种逐级主义,即一种人类内部的逐级主义。<sup>①</sup>至此,这主要是一个存在论的逐级主义而不是伦理的逐级主义的问题,也就是说,它承认人类不同个体之间在生物学和心理学意义上的连续性,但它还坚持承认所有人的道德地位。他们有不同的特征,但他们都是人,都有人的尊严和人的权利。这是一种伦理的人类中心主义的立场,它的基础是对来自医学伦理学的边界性情况的某种意识。

至此,我们尚未质疑智人(*Homo sapiens*)和其他物种之间的差异。然而,在这里,我们应该仔细地考察一下在物种边界的另一边的那些边界性情况。

---

<sup>①</sup> 就是说:比如与稀缺资源的使用有关的一种实用的逐级主义。一般来说,它不蕴涵有关人类尊严的逐级主义。比方说,一次事故涉及一个65岁的人和一个人15岁的人,两人都以同样的方式受了伤,但只有治疗一个人的资源。合理的选择是救15岁的人,这倒不是因为他比65岁的人有更高程度的人类尊严,而是因为“已过的生活”和“将过的生活”之间的差异。

人人都意识到黑猩猩能够行动和交流,它们还能够经验到痛苦和快乐。从遗传上说,黑猩猩是人类的近亲,它们有高度发达的大脑和神经系统。

但是,黑猩猩没有上面所说的高级能力。它不是一个道德主体:它不是一种道德上负责的存在。它对语言的使用既不是反思性的也不是创造性的。很难说它是否拥有一种以相互承认和语言交往为基础的社会认同。但它确实行动、感受和交流。它也许有某种自我意识和认同感。和某些人——为了他们作为人的道德地位,人们代理性地代表了这些人——相比,它明显地拥有更高的心智能力。这后一点是一个恼人的事实。

为了自我辩护,我们人可以补充说,我们对有知觉的非人类的痛苦,作了道德的考虑。使动物承受不必要的痛苦,在道德上被认为是错误的;在大多数国家,这甚至是法律所禁止的(尽管在每一种具体情况下,对于什么是必要的痛苦、什么是不必要的痛苦,人们可能会作出重要但易错的判断)。

更有争议的是,我们是否有某种道德义务去促进有知觉的非人类(在此指高级的哺乳动物)的幸福。<sup>①</sup>似乎很少有人会支持这种看法,即我们应该使这些动物长寿:在这方面,主要的例外是一些特殊的宠物(它们有专门的医院甚至自己的墓地)。相反,杀死任何非人类有知觉的动物,包括高级哺乳动物如黑猩猩在内,在大多数情况下被认为在道德上完全是可以接受的。无

---

<sup>①</sup> 我们不应当造成不必要痛苦的原则(伤害原则)也许会赢得普遍的支持,而我们应当促进幸福的原则(行善原则)则不然。这一差异的理由是:(1)通常,行善原则的实现常常得消耗资源(资源是稀有的,其使用必须根据目标来加以评价),而伤害原则的实施不需要特别的努力或资源。(2)在谈论非人类时,特别是在我们谈论不同于我们人类的动物时,知道什么是痛苦通常比知道什么是幸福更容易些。然而,需要提醒的是,不是所有的伤害在道德上都是坏的。比方说,一个人在股票市场上输了财产会经受很大的伤害,但是根据资本主义经济的规则,这不是道德的伤害。

痛地杀死动物,在道德上被认为是可以接受的。这种做法的潜在预设是,除了当一种高级动物受到了死亡的威胁(这是人应当避免的加诸动物的痛苦经验之一),在这些动物中,没有一个会意识到它的死亡。

一开始作为人的自我辩护,在此却使人陷于困窘的局面:我们的一些病人以及早期的人类胚胎,对于他们的死亡没有任何意识。更糟的是:如果被杀,他们所受的创伤,和大多数高级动物所受的相比,甚至要小一些。

看来接受如下原则显然是合理的:同样的情况应该平等对待。如果两种情况之间有一种道德的差异,那么,两者之间在性质上也必定有某种与道德相关的差异。<sup>①</sup>

在现实属性的层面上,难以发现智人的“非常规的”情况和其他动物的高级情况之间的决定性差异:在某些情况下,非人类的哺乳动物在这方面要高于人类的某些分子。在这些情况下,我们得根据过去的、潜在的能力和特征来说事,以发现某种相关的差异:人类的某个分子,曾经拥有,或者能够发展出,或者应该发展出,诸如此类的能力和特征。

这些从潜能出发的论证是部分合理的。首先,主张从受精起胎儿就有道德地位的天主教(亚里士多德式的)论证,就采取了这样的方式。但是,生命现象是逐渐展开的,自然是无限的。我们总是能够更进一步。所有人类的卵子的潜能、所有人类的精子的潜能又如何呢?<sup>②</sup> 因此,从潜能出发的论证只

---

① 在此阶段,我们不问一种属性的本性,不管它是“客观的”、“主观的”或“主体间的”。

② 这些细胞由以构成的基因的潜能又如何呢?或者反过来说:潜在地说,我们都是要死的。但是,没有人会把他现实的道德地位,等同于他或她未来的作为一具死尸的地位。



是部分合理的。<sup>①</sup>从潜能出发的论证必须用从现实性出发的论证加以平衡：如果我们严厉地谴责对受到严重脑损伤、几乎没有任何神经生理活动的垂死病人主动地实施安乐死，那么，我们又怎么能够认为，杀死（以及最终食用）一只黑猩猩是道德的呢？

这是一个令人动情的领域。<sup>②</sup>这些情感很容易得到说明，正如我们对其他物种的歧视，可以用各种方式——不管是心理学的还是社会学的——加以说明和理解。对于大多数的行动和态度来说，都是这样。但对于其中的有些行动和态度——比如种族歧视——我们难以作出道德上的辩护。在这里，除了代表人这个物种的利益的人类种族主义，还有什么呢？<sup>③</sup>

也许还是有一些很好的理由来支持这种“物种主义”（speciesism）。首先，它可以防止道德退化的威胁。这个论证分量很重，特别是考虑到第三帝国的经验。然而，到现在为止，这主要还是一种预警，而不是一个决定性的论证。

棘手的是，生物是连续的，而我们却习惯于认为道德有绝对的界限。一旦说出了、看到了这一点，那么，就难以对伦理物种

① 这种从潜能出发的论证，会蕴涵一个隐含的关于自然（实在）的规范性看法：比如，把人的能力的完全实现看作是人的本质和目标。

② 参见美国的 Shivo 案。

③ 有关支持伦理的逐级主义论证，参见 Rachels 1990。Rachels 阐发了一种权利观，它与存在于每个动物、每个人和每个非人类之中的现实的个体属性相联系。所以，这种“道德个人主义”是“中立于物种的”（p. 208）。必须按照其现实的个体属性来考虑每个动物、每个人以及每个非人类。在知觉外，Rachels 还强调了生物学意义上的生命主体和传记意义上的生命主体之间的差异。对于 Rachels 来说，后者是一种价值，它把杀人作为道德上错误的东西排除出去了。但对他来说，这是一些逐级的属性。这一区分不能从人类和非人类之间的区分推导出来。参见他对“非人类动物的道德地位”的再思考（p. 208 - 223）。他集中讨论了杀害、带来痛苦、活体解剖等问题。但是 Rachels 没有从社会的、商谈的角度来看待这些问题。

主义这种立场感到理智的满足。这种立场基本上是一种假设, 尽管是一种具有值得嘉许的意图的假设。<sup>①</sup>

然而, 在这种立场中, 到底什么是值得嘉许的东西呢? 我的回答是: 保护道德世界的意图和保护人类尊严的关怀。但是, 道德的世界和人类的尊严是否因为承认了生物连续性而受到了威胁呢? 对典型事例和重叠事例之间的关系作更为精细的重新思考会怎样呢? 那会不会是一种更好的解决方案呢? 我们会说: 如果我们像对待动物那样对待某些人(那些缺乏某些官能的人), 人类的尊严会受到威胁。但是, 如果我们将非人类作为道德世界的一部分来对待, 世界会更好。因此, 对伦理的逐级主义, 不是作限制性的理解(这会威胁到人类的尊严), 就是作包容性的理解(这会“提升”非人类的动物)。

我们也许对于伦理物种主义有一种道德直觉, 但如何为它作辩护呢? 一种尝试是不涉及人类和非人类的现实属性, 而执着于对人类及其成员的纯粹遗传学的定义。<sup>②</sup>但是如上所述, 至今为止, 这只是一种立场, 而不是支持这种立场的一个论证。

可以提出一种自我中心的论证来为这一立场作辩护: 我们

---

① Cohen(1986, p. 866)阐明了这种从物种(类)而不是从现实属性(个体属性)出发的物种主义:“由于某种缺陷, 不能完全行使人类道德功能的人, 当然不会因为这个理由而被从道德共同体中逐出。这是一个类的问题。人是这么一个类, 只有经过他们自愿的同意, 他们才会成为实验的被试。他们的自由选择必须被尊重。动物则是这么一个类, 它们不可能给予或收回自愿的同意, 或者作出道德选择。人在残废后还保有的东西, 动物永远也不会有。”

② 在此, 我们谈论的是就功能而言的现实的和潜在的属性。但与其聚焦于功能, 不如聚焦于就形式而言的属性, 比如现象。也许辨认具有和我们类似的形状和大小的动物是比较容易的。(狗和猿在这方面要比海豚和鲸强。关于与鲸有关的动物权利, 参见 Anthony D'Amato and Sudhir K. Chopra: 《鲸: 它们的新兴的生命权》, 载 *American Journal of International Law*, 85 (1-Jan.), 1991, p. 21-62.)

应当为自己作辩护。我们是人,我们是思想者和行动者,我们界定我们的边界,我们为保卫自己而行动。<sup>①</sup>至少,这也许有某种情感上的效应,但在理智上是不能令人满意的。首先,问题依然还在:哪一个我们(we)应该(以及如何)界定哪一个我们(us)。

这种以生物学为基础的物种主义在另一个层面上也陷入了困境:如果我们相信达尔文主义,那么,在人类和其他高等的哺乳动物之间,不存在明显的边界。存在着变异与不同的物种,但也存在着连续性。不管我们怎样看待达尔文主义,我们知道,智人和没他们聪明的遗传上的近亲一起生活了很久。如果这些生物偶然生存下来了,我们该如何对待它们?我们该把它们看作是道德上负责的吗?我们会赋予它们人权吗?我们会毫无道德自责地杀了它们,甚至可能还吃了它们吗?现代人和穴居人之间的杂交繁殖以及可能产生的后代又是怎么回事呢?这不仅仅是一个思辨的思想实验。事实是,穴居人已不再存在,但原则上他们是可以存在的。只是他们碰巧没有生存下来。

对于一个以遗传学为根据的立场来说,这些问题似乎特别有意思。对于以遗传学为根据的物种主义的倡导者来说,这些问题是绕不开的。最终答案看来只能是承认某种逐级主义,它会瓦解物种主义的核心。<sup>②</sup>

---

① 在1990年7月于墨尔本召开的关于生物学和哲学的国际研讨会上,David Hull为这种玩世不恭的立场作了辩护。

② 存在着各种关于进化伦理学的尝试。这种尝试的通俗版由于自然主义谬误的困境而陷入僵局。甚至达尔文主义伦理学的各种更精致的版本,看来也不能应对与社会—历史的现代化和商谈性辩护有关的问题。参见Ruse 1986(比如,p. 101),在那里,他试图规避真理、进步这样的观念(他谈到了“进步的一种不合法的意义,它对达尔文主义来说是十分陌生的”)。关于一种包含商谈合理性的社会—历史的视角,参见Skirbekk 1993中的《生活世界的现代化》和《合理性和语境性》。

在这个意义上,一个很大的挑战是,重新思考典范性思维和逐级性思维之间的关系,使得人的道德地位不被混淆,同时生物学层面上的逐级主义也不被否定。我认为,这是可行的。我将马上根据商谈伦理学来表明这一点。但是,留下来的问题以及一个多少令人不快的任务依然是,仔细考察人和其他哺乳动物的边界上的各种情况,以测试它们的道德地位。结果也许是,我们得重新评价某些哺乳动物,我们得降低我们对自己物种的某些情况的传统尊重,但不去质疑人和动物之间主要的典范性差异,不去质疑我们对所有这些边界性情况的道德直觉。

## 支持伦理的人类 中心论的各种论证

尽管有从人类和高等哺乳动物之间的边界性情况出发提出的逐级主义论证,我们还是坚持独特的典范性的人类立场:人是一个道德主体,这不是说人类在事实上道德地行动,而是说人类能够这么做。人不只出于本能而行动或作出反应。人根据社会地决定的规范和价值而行动,他/她也意识到自己在这么做。他有能力对这些规范或价值进行反思,用论证来支持或反对它们;他能够多少有意识地改变它们。因此,相对于自然,人展示了他/她的自由。

这种把他和自然分开的自由,是和他作为一种社会存在的地位联系在一起的。他进行交往的基础,是通过社会化而进入了一个共同体。他用一整套的言语行动来进行交往,因此,他能够反思和讨论、拒斥和改进,简言之,他能够获得更好的洞见和知识。



区分人和其他哺乳动物来说,从现实性出发的论证不是决定性的。首先要考虑的问题是,哪些现实属性是应该考虑的?一些主要的候选项是:理性地、自由地行动的能力,提出利益主张的能力以及自我意识。即使我们对关于这些现实属性的清晰一致的观念拥有共识,这种观念还是不可能支持所有遗传上属于人类的哺乳动物与其他哺乳动物的道德差异。无论我们选择什么样的现实属性,很可能有一些遗传意义上的人没有这些属性;而对不少这样的属性来说,会有一些高度发展的非人类,它们会比某些有缺陷的或欠发展的人拥有更多。比方说,如果我们选择有意识的自我认同作为这样一种伦理上相关的属性,我们就不能把新生的人类婴儿包括进来(这样,我们就为无痛杀婴的合法化开了大门)。<sup>①</sup>如果我们选择某些基本的脑功能作为道德上具有决定性的现实属性,那么,在人的胚胎和黑猩猩的胚胎之间作道德区分时,我们会碰到问题。我们会意识到,正常的黑猩猩比起某些脑损伤的人,拥有这种现实属性的程度更高。如果我们把人类婴儿或严重脑损伤的人包括进来,那么,我们就得把成年的黑猩猩也包括进来。因此,很难看出有哪一种现实属性能够把人类和非人类明确地区分开来。

(2) 为此目的,从潜能出发的论证更有希望一些,尽管不是很具有决定性。比方说,如果我们把一种未来的具有自我意识的生活,作为道德上具有决定性的属性,我们一定会看到,一些有严重缺陷的人类婴儿,比起正常的黑猩猩的婴儿,更少具有这种潜能。然而,在这里,我们可以引入一个二阶潜能的观念,即一种具有潜能的潜能,在此基础上我们可

---

<sup>①</sup> 不管功利主义怎样支持婴儿的安乐死(参见 Kuhse and Singer:《婴儿该活吗》,1985年),情况就是这样。

以对这两者提出一种道德上相关的区分：一个脑损伤的人类婴儿，本来是应该能具有(could have had)成为一种有自我意识的存在的潜能的，而正常的黑猩猩的婴儿却不可能有此潜能。这显然是一个有意思的观点。但该论证的曲折之处，在于把对个体的真实潜能的考虑，转向了对该个体所从属物种的潜能的考虑。

而这一点又可从两个角度来思考，一个是更倾向于遗传学的，另一个则更多地是概念性的。遗传学的进路按照基因来看待物种的观念。每一个体只不过是代表该物种的共同基因库的一个实例。概念的进路则根据——(像柏拉图那样)作实在主义解释的——共相来看待物种观念。这样，与每一个具体的个体相比，物种的理念就被理解为，存在于“更高的层次上”。

前一种(根据遗传学的)进路的问题，是在特定的个体情景和一般的遗传条件之间，抑前者而扬后者。特定的实现被忽视了，这意味着个体化的双重条件，即遗传和环境，被简化为遗传一项。这样，我们就忽视了所有非常规的发展形式，因而排除了大量困难的边界性情况。

如果我们想在人类和所有其他存在之间维持一种明确的伦理区分，我们很可能会选择一种以在遗传上属于人这一事实为基础的伦理的人类中心主义。也就是说，我们会根据基因型，而不是表现型来界定人类和非人类的差异。因此，下面的问题依然还在：如果两个生物，比如一个人和一只黑猩猩，他们的现实属性因而其表现型基本相同，为什么这一事实被认为是道德上不重要的，而两者之间基因型上的差异，却被认为是道德上具有决定性的？这一问题变得越来越尖锐，因为，在生为人并按人来抚养的个体中，存在着基因的

变异(比如唐氏综合征)。<sup>①</sup>

后一种(即概念实在论的)进路的问题是众所周知的:这种论证的力量依赖于我们愿意根据共相来讨论问题。我们越是愿意根据实在论而不是唯名论来思考物种,这种从潜能出发的论证就会越有说服力。

然而,对于重视不同理论立场(而不只是思考不同实例)的问题,有必要说上几句。我们知道,不存在纯粹的事实或理论上中立的描述。在此,我们正在远离对实例及其属性做准描述性的分析,而转向一种高层的理论反思。这种反思的洞见,意味着需要超越我们至此一直在从事的那种准具体的分析。我们必须考虑不同的哲学前提和立场。它也意味着可能从现实性的观念转向假设的潜能观念,甚至转向“纯粹可能性”的观念:如果我们从潜在的潜能出发,我们会很容易发现自己处在一个不太可靠的基础之上,在那里,一些异乎寻常的东西“应该是可能的”,一些支持伦理逐级主义的东西(如高度进化的猿猴)也“应该是可能的”。

总之,我认为,从潜能出发的论证会给予伦理的物种主义以某种支持,尽管不是无条件的。<sup>②</sup>

(3) 此外,还有一种以神学为基础的人类中心主义,它主张(比方说)所有人以及只有人是根据上帝的形象创造的,因此具

① 人类越来越有能力通过生物技术来改变人的遗传特征,就此而言,把现实的遗传状况以及自然的进化作为伦理学(进化伦理学)的基础这种做法,就会越来越成问题:可以说,遗传特征成了某种以社会—技术的方式“被中介了的”东西。

② 如上所述,我们的问题不是陷入自然主义谬误的问题:在谈论伦理的逐级主义以及提到现实的和潜在的属性时,我们根本没有暗示从“是”推论出“应当”。我们的问题属于另一范畴,即如果在人类和非人类之间存在道德差异,那么,两者之间必定存在着某种道德上相关的差异。换言之,我预设了平等的原则:同样的情况应该平等对待。在此意义上,同样的情况应该拥有平等的道德地位。



有一种独特的伦理地位。在本章中,我不讨论这种神学版本的伦理物种主义。<sup>①</sup>

(4) 但我要简单地谈一谈一种社会学版本的人类中心主义。这一论证并不主张遗传的人类中心主义,或严格意义上的物种主义,而是主张一种社会的人类中心主义。它主张人格和道德权利,但不是作为独立于社会的个体性的东西,而是作为一种内在地属于共同体成员的一种道德地位。任何属于这个共同体的存在,按照他/她在这个共同体中的角色和作用而拥有道德权利(不是平等主义的,就是等级制的)。<sup>②</sup>

通过探求一种内置于社会中的道德地位的观念,我们就避免这样一种个体权利的观念,它是和个体的现实的或潜在的属性相联系的。根据这样一种社会性的观念,重要的是某种存在是否被包含在一个共同体之中,而在很大程度上与个体的属性无关。如果它被包含在其中,它就享有一种道德地位,就具有某些(根据社会及其内在分化的)权利。而未被包含在共同体中的存在,就没有这些权利,不管他们现实的和潜在的属性。比方说,一个社会,会把一个严重脑损伤的人看作是一个具有基本道德地位的成员(作为一个道德的受体,如果不是道德主体的话),而同一个社会,会把具有高度现实的(和潜在的)属性的黑猩猩排除在外。如果这样一个社会决定在遗传意义上的人类和其他哺乳动物之间作出明确的区分,我们就有了一个以社会为基础

---

① 在某种意义上,犹太—基督教神学显然为人的独特性和人类尊严提供了一个坚实的基础(也就是说,它支持伦理的人类中心主义)。但是,这种神学基础有其众所周知的问题,自己也需要辩护。但是,Habermas 近来对于将宗教洞见“转化”为一种普遍的世俗化语言的可能性表现出了兴趣,参见 Habermas 2005。

② 通过将道德基本上界定为一种社会现象(而不是一种个体现象,不管是心理学的还是生物学的),这一立场可以在理论上得以加强。

的人类中心主义(或物种主义)的实例。简言之,一个社会,<sup>①</sup>或者根据传统,或者根据决定,会采取一种伦理的人类中心主义的立场。

然而,代价是一种伦理的语境主义。在包括或排除共同体的成员问题上,我们受某既定传统或某种既定的决策形式的支配。在某种语境下,区分共同体内外的分界线会把一群群遗传意义上的人排除出去。因此,需要对某既定传统或某种既定的决策形式的合法性作公开的讨论。只有当这些条件被自由地讨论,并为每一个相关的人所接受,我们才能正当地说,这些条件是合法的。通过使某既定传统合法化,或通过对某既定传统的批判,我们就超越了伦理的语境主义而走向了商谈伦理学。

(5) 商谈伦理学,作为一种元伦理的程序,蕴涵了某种人类中心主义,因为在我们所知的世界中,所有现实的参与者都是人。<sup>②</sup>但这只是一个经验事实;在原则上,任何有言语行动的有知觉的存在,都能够参加商谈。对于(在遗传意义上、神学意义上或者社会意义上界定的)人来说,有关参与的能力要求,也存在着一个分界问题。此外,还有一个如何代表那些自己不能参与伦理讨论的人的问题。总之,这意味着,对于商谈伦理学来说,也存在着一些人类和非人类之间的边界性的问题。因此,对于伦理的人类中心主义的这种商谈伦理的支持是有条件的。

在这个阶段,我要对这些问题的某些方面作一些补充:我们必须重新考虑现实地、代理地参与一种(元)伦理商谈的条件。

---

① 甚至是一个家庭。

② 参见, Habermas 论一种可能的针对非人类的伦理学, 载 Thompson and Held (eds.) 1982, p. 245 - 250。

有言语行动、有智力的火星人应该参与吗？根据商谈伦理学的基本预设，答案是肯定的。只有心智不发达的人应该被代理性代表，而实际上心智更发达的高级哺乳动物就不应该被代表吗？根据商谈伦理学的预设，答案是否定的：所有“道德受体”，都应该根据其道德地位而被代理性地代表（这就为比如从较有知觉的存在向不那么有知觉的存在过渡的伦理逐级主义打开了空间）。

在此元商谈的层次上，我们看到了成为道德主体、成为道德受体、成为道德讨论者的各种条件之间复杂的相互关系。当我们讨论现实的以及代理性的参与（元）伦理商谈时，人类和非人类之间的区分，又一次变得模糊不清了。

## 一些主要的理论视角

关于人类和非人类之间与道德相关的连续性和非连续性问题，还可以说更多的东西。因此，在此阶段上，我将转向一些主要的理论视角（或立场），即（1）功利主义，（2）义务论的立场，（3）商谈伦理学。

### （1）功利主义

同样，我会忽略各种版本的功利主义以及它们的内在问题。聚焦于功利主义思想对痛苦（以及幸福）的一般关切，我只想提出如下看法。在此功利主义的视角下，要在人类和其他有知觉的存在之间作出明确的伦理区分，是难以置信的。按照功利主义的分析，生物的逐级主义和心理的逐级主义蕴涵伦理的逐级主义。因此，我认为，就主张一种伦理的逐级主义而言，像边沁和彼得·辛格这样的功利主义者是一致

的。边沁如是说：

也许会有那么一天，其他动物也会获得那些权利，除非暴虐之手将它们剥夺了。法国人已经发现，黑皮肤不是一个人活该承受施暴者的反复无常的理由。也许有一天，人们会认识到，拥有腿的数量、皮肤的绒毛以及没有骶骨，同样不是使有知觉的存在承受同一种命运的充分理由。还有其他什么东西能够成为一条难以逾越的界限呢？也许是理性的机能或者商谈的机能？但是，一匹成熟的马或者一条成熟的狗，不用说，比起只有一天、或一周、甚或一个月大的婴儿，更理性，更善于交流。假如不是这样，那又有什么用呢？问题不是，它们能否推理，也不是它们能否交谈，而是它们能否承受？<sup>①</sup>

彼得·辛格说：

如果平等是和人的任何现实特征相联系的，这些特征肯定是一些最低的公分母——如此之低以至于没有人会缺乏。但哲学家会反对说，任何一组这样的适用于所有人类的特征，不会只是人类所拥有的。<sup>②</sup>……每一种有知觉的存在，都能够过一种——相对于某种其他可能的生活——更幸福的或者不那么悲惨的生活，因此都要求被重视。就此而言，人类和非人类的区分，不是一个鲜明的区分，而是一个连续体。沿着这个连续体，面对不同物种的相互重叠，

---

① 边沁：《道德和立法的原理导论》，第17章。

② 《所有的动物都是平等的》，参见 Singer 1986, p. 226。

我们逐步从简单的享受、满足的能力或者承受痛苦的能力，转向更为复杂的能力。<sup>①</sup>

功利主义根据痛苦和幸福描述了各种情况。对功利主义来说，这是一些在伦理上相关的属性。因此，当聚焦于人类和非人类之间的边界性情况时，功利主义者会倾向于伦理的逐级主义，这一点也不奇怪。

## (2) 义务论的立场

在义务论的视角下，我将聚焦于那些个体权利的倡导者。这些倡导者构成了一个混合的群体。我想说的第一点是：这些

---

<sup>①</sup> “哲学家们觉得需要为通常被认为能够划分人和动物的道德鸿沟寻找某种基础，却找不到什么能够满足这个要求的具体的差异，同时又不会破坏人类的平等，这时，他们就要胡扯了。他们会用一些诸如‘人类个体的内在的尊严’这样的很夸张的语词。”(Singer 在此是在引用 William Frankna《社会正义的概念》，p. 23。)Peter Singer 1986, p. 227. “为什么我们不该把‘内在尊严’或者‘内在价值’赋予我们自己呢？那些受到我们如此慷慨的称赞的同类不会拒绝，而那些我们拒绝给予这种荣誉的人则没有能力反对。当然，当我们只考虑人类的时候，谈论一切人的尊严是很开明、很进步的。当我们这么做的时候，我们隐含地谴责了奴隶制、种族主义以及其他各种对人类权利的侵犯。我们认识到，在一种根本的意义上，我们和自己物种中最可怜、最无知的成员是一样的。只有当我们把人类看作不过是生活在我们这个行星上的所有存在的一个亚群的时候，我们才会认识到，提升我们自己的物种，同时就是降低了所有其他物种的相对地位。诉诸人类的内在尊严，似乎解决了平等主义的问题——只要这个问题未受到任何挑战。一旦我们追问，为什么所有的人——包括婴儿、心智有缺陷的人、精神病患者、希特勒、斯大林以及其他——都应该拥有某种尊严或者价值，而大象、猪或黑猩猩却永远不可能获得它，我们就会看到，这个问题是难以回答的，正如我们一开始要寻找区分人和其他动物的某种相关事实是困难的一样。事实上，这两个问题是一个问题：谈论内在尊严或道德价值只是把问题退了一步，因为要对‘所有人和只有人才有内在价值’这一主张作出令人满意的辩护，就得提到所有人和只有人才具有的某些相关的能力或特征。在缺乏其他理由的情况下，哲学家们通常会引入尊严、敬意以及价值等观念，但是，这个办法不够好。理屈之时，好词是人们的最后伎俩。”(Singer 1986, p. 228)

理论家根据个体权利——比方说与生俱来的财产权、<sup>①</sup>自由选择权以及生命的权利——来描述道德上相关的情况,就此而论,他们乍看起来不会倾向于伦理的逐级主义(即使在分析人类和非人类之间的边界性情况时也是这样)。即使有些人不能享有这些权利,但(在我们所知的宇宙内)几乎没有非人类会享有这些权利。至此,在此义务论的视角下,有某种对伦理的人类中心主义的支持。

但是,这种支持是有条件的。它完全依赖于非人类是否拥有道德权利,而这又依赖于他们的现实属性,比如理性和责任。通过根据权利而不是根据效用来讨论问题,我们把关注点从道德受体的地位转向道德主体的地位,或者说,我们使成为道德受体的条件更有限制性,从而把更大范围的非人类划出界限。但是,我们还是在根据属性来讨论问题,这些属性只是偶然地属于人类,或更确切地说,属于发达社会中成熟的、心智健全的人。

根据低层次的权利——比如享有天然自由的权利以及在天然栖居地生存的权利——来讨论问题是可能的。可以根据对人的义务来将这些权利赋予动物。在消极的意义上,从义务论的视角出发,我们可以说,如果没有充分的理由,人不应当限制动物的天然自由,不应当侵扰它们的栖居地,不应当捕杀它们。

而且,由于个体的人的权利被看作是对资源(即对个体的健康和生存而言必要的资源)的权利,我们就从自由主义的权利观转向了社会民主主义的权利观(或者说从形式的权利转向了实质的权利)。根据后面这些权利,如对基本福利的权利,义务论

---

<sup>①</sup> 存在着一些关于自由权——包括“假定的自由使用财产的个体权利”——的令人清醒的评论,参见 Dworkin 1978, chap. 12 (p. 277)。

思想和功利主义思想之间的区分就不是那么鲜明了。同理,就对人类和非人类之间的边界的看法而言,会更倾向于一种逐级主义。

在此,我想补充说:在当下关于动物的道德地位的讨论中,我们常常会碰到在功利主义立场和以个体权利为根据的立场之间的一种一般区分。<sup>①</sup>当人们提出正义问题以及形式的权利的问题时,前一种立场,即功利主义的立场,有其自身的众所周知的问题。而且,这一立场,对于濒危物种的保护不力,因为某濒危物种的所有个体的无痛之死(或它们之被捕杀),在不少情况下,可以通过最大幸福和最小痛苦的功利主义检验。<sup>②</sup>即使人们对于把某些道德权利赋予这一物种的个体的做法给出了令人信服的论证,后一种立场,即把个体权利赋予某人或某物的立场,对自然地濒危的物种的保护同样地不力。因为,如果一个物种,假定它有生存的权利,由于自然选择而不是由于人的干预而将灭绝,那么,对于这一自然过程又会有什么样子的道德异议呢?

---

① 这里是关于原初那个争议的一些补充性参考资料: Clark, S.: *The Moral Status of Animals* (1977). Feinberg, J. (ed.): *The Problem of Abortion* (1973). Frey, R.: *Interests and Rights: The Case against Animals* (1980). Frey, R.: *Rights, Killing and Suffering* (1983). Godlovitch, R., Godlovitch, S., Harris, J. (eds.): *Animals, Men and Morals* (1972). Kuhse, H. and Singer, P.: *Should the Baby Live?* (1985). Leahy, M. P. T.: *Against Liberation* (1991). Midgley, M.: *Animals and Why They Matter* (1983). Passmore, J.: *Man's Responsibility for Nature* (1974). Regan, T. and Singer, P. (eds.): *Animal Rights and Human Obligations* (1976). Regan, T.: *The Case of Animal Rights* (1984). Singer, P.: *Animal Liberation* (1975). Singer, P.: *Practical Ethics* (1979). Steinbock, B. (ed.): *Killing and Letting Die* (1980). Tooley, M.: *Abortion and Infanticide* (1984)。

② 对 Peter Singer 在这个方面的功利主义论证的批判,是由 Alastair S. Gunn 提出来的。参见 Alastair S. Gunn:《保护稀有物种》,载 Regan (ed.) 1984, p. 289 ff。

如果一个物种被赋予了生存的权利,这一权利蕴涵了人类不能导致这一物种灭绝的义务(只要这一义务不被其他关切所支配)。但是,这一物种的生存权,并不以同样的强度,蕴涵人类应该为其生存而努力的义务。这不仅是因为,不引起不必要伤害的原则一般被认为在道德上强于促进助益的原则,而且主要是因为,谈论干预自然过程——其中不包含任何的道德主体——的义务是成问题的。<sup>①</sup>

### (3) 商谈伦理学

从黑格尔到哈贝马斯,那些认为伦理学和政治学的主要关切是确定的社会认同的人,会认为人类和非人类之间的典型差异是决定性的。那些不能获得这种社会认同的人的边界性情况,不能被认为是一个重要的反驳,因为(就我们所知),没有什么非人类可以说通过社会化和相互的角色担当而获得这类人格认同。当然,在一些高级哺乳动物,比如黑猩猩中,存在着社会学习和角色承当的某些原始形式,但是,它们没有经历一种社会—文化的塑造过程,这恰恰是作为历史的、语言的、反思的行动者的人的特征。

在此,可以把我们的论证作一番小结。功利主义的视角在概念上太过狭隘,所以不能充分地把握人类和非人类之间的界限问题。这并不意味着功利主义者的描述性分析是错误的。它

---

<sup>①</sup> 当发生自然灾害的时候,我们有义务来帮助人。我们也可以说,出于功利的理由,我们有义务来减轻由自然灾害带给动物的痛苦(比如当鲸陷在冰下时,当野生动物陷于由雷电引发的森林火灾时)。如果动物因人为的污染而承受痛苦,那么,人类有义务去帮助它们这一点也许就更明显了。然而,如果全球气温(独立于人类活动而)逐渐变化,以至于有些物种在其栖息地遭到了灭种的威胁(比方说,澳大利亚的袋鼠),那么,在什么意义上,拯救这些物种是我们的义务?由于自然进化,这些物种会灭绝。我们应当纠正这个自然过程吗?



意味着他们的视角在概念上是不充分的。<sup>①</sup>功利主义者低估了人类和非人类之间的典型差异,因为他们忽视了获得和维持一种社会认同在道德上相关的各个方面。

我还认为,可以公平地说,个体权利的倡导者的概念框架过于狭隘,因而不能把握社会化的领域(以及反思的、商谈的辩护)。

#### (4) 结束语

所以,至此,我的一般性结论是,一些关于社会认同和商谈合理性的理论家最充分地理解了人类和非人类之间的典型差异。然而,(比如在功利主义那里的)逐级主义的论证,并不因此而被否定了,而只是可以说被扬弃了。

在我看来,相对于功利主义和关于个体权利的古典理论,商谈伦理学有两个主要的优点:

1) 这后两种立场预设了社会化的个体,但它们却没有追问和阐明:人的社会化对于个体和共同体的相互关系的意义,以及对于人们相互承认各自脆弱的社会认同的需要的意义。<sup>②</sup>

2) 在当下的讨论中,人们通常着重于对各种生物的现实的和潜在的属性的细致分析。但是,一旦这类属性被用以获取规范性的结论,就还会存在一个可能导致自然主义谬误的问题。在我看来,最好的出路,就是对规范性讨论的构成性条件加以反思,简言之,就是商谈伦理学。<sup>③</sup>商谈伦理学聚焦于论证的自我

---

① 在此,我忽略对各种类型的功利主义——比如它对正义问题的看法——的一般批评。

② 参见 Habermas 1991, p. 223。

③ 参见 Böhler 1991, p. 999 - 1019。

反思的洞见,将其构成性前提的不可反驳性作为它的基础。<sup>①</sup>作为一种以论证的自我反思的洞见为基础的伦理学,商谈伦理学包含了在一般的角色承当意义上的普遍化,并且预设了讨论者之间的相互承认,因而把社会化看作是一种核心因素。功利主义和古典的义务论没有在同样的意义上,为它们自己的预设作反思的辩护;就预设或设定一种基本的规范性立场而言,它们还是前批判的。

通过社会化而来的社会认同以及通过自我反思和商谈而来的规范性的辩护,都是商谈伦理学的重要因素。尽管商谈伦理学有其内在的问题,比如排除和包容参与者(不管他们是人类还是非人类)的问题,尽管这个问题被扩展到了对人类和非人类的代理性的代表,在我看来,就一种基本的伦理理论来说,商谈伦理学还是一种最好的方案。正义和团结、批判的普遍化和内置于一种生活形式之中等概念,都是商谈伦理学的重要方面。<sup>②</sup>因为辩护的行动能够超越某个特定的语境,因而使自由批判成为可能(尽管任何一种应用都是受语境约束的),所以,任何一种特定的团结形式都是原则上可以商谈地加以追问的。通过把社会化和个体化的相互关系包含在内,商谈伦理学避免了(关于权利和属性的)抽象的个人主义和自然主义。

商谈伦理学的后形而上学性的强健有力,根植于自我反思的批判以及通过论证来获得主体间程序性解决的各种努力。此外,它还蕴涵了如下关键点:它不仅根据效用或权利来讨论问题——这两者可被看作逐渐地分配在人类和非人类之间,而且,

---

① 在此,我忽略 Apel 和 Habermas 对商谈伦理学的地位问题的不同看法。

② 参见,Apel 1988, p. 103 - 153, 以及 Habermas 的文章,载 Kelly (ed.) 1990, p. 32 - 52。

它还根据拥有认同的社会化个体来思考问题——这种认同基于通过交往而来的相互承认。这种认同很难在非人类中找到。伦理学不只是一个资源或者权利的问题,而且是一个交往的承认(社会认同)的问题,就此而言,我们在这里就有了一个决定性的论证来支持如下主张,即人类拥有一种典型的道德地位。

因此,我们既不主张所有人都平等地拥有社会认同,也不主张非人类(不管是哺乳动物还是火星人)决不能获得社会认同。但我主张,社会认同,不同于生物反应和心理特征,是人的典型特征。比起抽象地理解的个体及其所假定的权利,社会认同是一个更恰当的观念。

## 伦理的非逐级主义?

还有一个分界问题是我想讨论的,即机器人和火星人的分界问题。作为一个思想实验的一部分,我们可以想象,在宇宙的某个其他地方,也许会存在某种有智力的生物。让我们称之为火星人。假定他们在遗传上不同于我们。假定他们会突然出现在地球上,而且我们能够和他们交流。我们是否应该把他们排除在道德的领域之外,因为他们属于另一个物种?

这么做似乎是反直觉的——如果他们是可爱而友好的、合情合理的、富有同情心和责任感的,简言之,如果他们具备了我们认为成熟的人所具有的那些能力和特征。所以,我们又一次看到,一种限制性的物种主义看来是不恰当的。

因为这是一个思想实验,所以让我们继续想下去:如果这些火星人又聪明又善交往,但不能感受痛苦,我们会在伦理讨论中把他们作为平等的伙伴吗?或者我们会想,有一些道德问题是这些火星人没有能力处理的。在这种情况下,我们会,也应

当,在他们和我们之间作出区分:他们不能达到参与一个实践的或道德的商谈的所有要求。

如果这些火星人实际上是像机器人那样的某种机械性的存在,那又该怎样?我们还是假定,他们是有智力的、能运用语言的,他们像我们一样四处走动,像我们一样行动。但他们不能感受痛苦,也不能感受快乐,没有饥寒的经验,没有被关爱的经验,没有挨打的经验。简言之,他们没有生命过程,没有基于肉体生命的种种感受,只有数据、智力和运动,包括语言行为。

我们想知道他们能拥有哪一种自我意识。它们能社会化和个体化吗?在什么意义上他们能拥有一种语言?为了论证的目的,我假定这些问题都可以被忽略,而允许自己提出如下问题:假定这些火星人依赖于经验材料和数据,能够在理论讨论中表现出色。但是我们会在一个实践的商谈中把他们作为平等的伙伴吗?他们也许能在形式的层面上参与一种规范性的讨论,其中所讨论的问题和规则的应用相联系(比如“平等地对待同样努力”的规则)。但是他们对于需要和价值(对于可辩护的“需要解释”)又能说些什么呢?他们又怎么可能理解在这些情况下所讨论的东西呢?

想象它们是机械性的存在,没有出生,没有父母或家庭,没有童年,没有性,没有伤痛或疾病,最终没有死亡,他们只需要(像汽车和计算机那样)不时地加以修理。简言之,他们是装备了先进电脑的技术性存在。<sup>①</sup>我想,我们不会认为,这些存在能参与实践的商谈,尽管他们有智力并且掌握了大量关于世界的真命题。

这个思想实验说明了两点:

---

① 假设它们有机械性的身体而没有生物学意义上的身体。

- (1) 对于实践的商谈的参与者来说,存在着一些前提,这些前提对于理论讨论的前提是一个补充。对于前者来说,身体和生命过程是本质性的。所谓的人工智能,对于伦理的和元伦理的讨论来说,是不充分的。
- (2) 尽管我认为在人类和高级的哺乳动物之间不存在鲜明的分界线,因而应该采取某种伦理的逐级主义,但我不否认社会化的人的典范地位。我主张,在有智能的生命存在和有智能的非生命存在(如果后者能够存在的话)之间,存在着一个明显的具有伦理的(以及元伦理的)重要性的区分。至少在这一点上,以非逐级主义的方式谈论问题是合情合理的。

## 一个概念性附言

我想通过对有关道德受体观念的一些概念性区分的讨论,来结束这些关于人和高级哺乳动物之间的伦理界限的思考。

在讨论人类和非人类的道德地位时,区分道德主体和道德受体是有帮助的。前者能够在道德的意义上行动,后者能够在道德上相关的意义上受到伤害。道德义务既与道德主体之间的相互关系相联系,也与他们和道德受体之间的关系相联系。但是,不是道德主体的道德受体,是不能有义务的(无论是道德受体相互之间的义务,还是对道德主体的义务)。

如果我们想阐发一个能够在道德意义上行动的主体概念,我们得包括如下一些观念,即理解一种情景的能力的观念,评价某人所做的事情或没做的事情的道德重要性的能力的观念,以

及根据那种理解和评价作出行动的能力的观念。为了使这样一个道德主体的概念更精确,我们要介入当下关于行动、合理性以及应负责任性的哲学讨论之中。但我认为,粗略地区分道德主体和道德受体是有意义的,对于当下的目标而言,完全足够了。在这个阶段上,我将通过引入道德讨论者(moral discussant)的概念,来讨论这些哲学上富有争议的问题,探讨道德讨论者、道德主体和道德受体之间的相互关系。

可以说,道德主体和道德讨论者这两个概念具有同样的外延:能够在道德的意义上行动的人,能够讨论道德的行动;而能够讨论道德的行动的人,也能够在道德的意义上行动。但即使这在经验上是真的,也不意味着这两个概念会融合为一。以下看法是合理的,即那些能够在道德意义上行动的人,通常能够谈论他们的评价和行动,甚至能够说明何以他们认为在某特定情况下,他们的行动在道德上是正确的。这将是走向道德讨论的第一步。在此意义上,把道德主体看作是潜在的道德讨论者是合理的。

这是一个重要的看法。我认为,关于道德行动和道德商谈之间的相互关系的主张,可以用普遍语用学(如在阿佩尔、哈贝马斯那里)以及社会化和现代化的理论(如在科尔伯格或韦伯那里)来加以哲学地阐明。但这是一些棘手的问题,我们至少应该意识到所牵涉的各种层次:尽管道德主体在典范的意义上是道德讨论者,但这并不意味着所有的道德主体都是道德讨论者。尽管道德主体潜在地是道德讨论者,但这并不意味着他们总是现实地是道德讨论者。可以设想这样的情景,其中道德主体相对来说不能讨论他们的行动的道德方面。讨论道德问题的能力需要大量的理智技巧。它预设了某种智能和某种训练。所需的社会的、理智的训练,包括退一步从不同视角来反思某一个案的

能力,包括一种使用不同概念的可能性的意识,还包括讨论它们在某特定情况下的优缺点的能力。这种概念的、假设性的反思,不仅要求成熟的(心智健全)的个体,而且要求某种文化的发展,也就是说,某种程度的文化现代化。

总之,这意味着,主张道德主体的概念和道德讨论者的概念之间存在着一种相互关系,不是在经验的意义上说的,而是在预设和理想化的意义上说的,也就是说,我们是根据关于内在于言语行动的能力的普遍语用学,根据关于概念发展和社会认同发展的现代化和社会化的理论,来讨论这个问题的。简单地说,只有当我们愿意为某些这样的预设作证明时,我们才能把道德主体作为道德讨论者来谈论。不然的话,我们就不能说,成为一个道德主体对于成为一个道德讨论者是充分的。

反过来,我们能否说,能够参与道德商谈对于能够在道德的意义上行动是充分的呢?答案依赖于内在于道德讨论者概念的各种预设。我们可以通过另一个思想实验来阐明这一点。想象一个机器人和一个神灵。两者都拥有足够的智能、对于相关事实的知识以及言说和倾听的能力。简言之,我们假定两者都能参与科学的(理论的)讨论。同时还假定他们都能介入世间的事务。但是,参与一个理论讨论和一个实践的(伦理的)讨论的要求是相同的吗?如果答案是肯定的,那么,这些理论的讨论者就是道德的讨论者,而我们可以追问,他们是否也可以被看作是道德的主体?

但是,能把没有生物学意义上的身体的讨论者(像机器人或者没有肉体的神灵)看作道德主体吗?一个没有生物学意义上的身体的存在,没有生物性的需要,没有对有生物性基础的痛苦或快乐的经验,没有生物性的出生和成长,没有生物性的衰老和死亡,没有生物性的脆弱。这样一种存在,根据我们的预设,可

以讨论关于道德受体——不管是人类还是非人类——的所有道德上相关的事实。这样一种存在,也能应用法律的、形式的原则,比如平等地对待同样的情况的原则。但是,这样一种存在,怎么可能有能力去理解和评价脆弱有死的生物性的生命呢?这种存在能够获得关于这些事实的信息,但不能通过经验来获得对理解这些事实来说必要的观念。在什么意义上这种存在能理解这些事实的意义呢?它能获得人们对这些生命事实作出反应的信息,但是,它怎么能理解这些反应呢?这个机器人或者没有身体的神灵,没有根植于来自心理世界和社会世界的生命过程的经验,包括以身体性的存在和交往为基础的社会化和学习。这种存在只能机械地记录人们的行动,而不能理解激情和兴趣的意义。不要忘了:这里的问题是,一个旁观者在不参加活动的情况下如何获得构成行动的观念,而这些观念对于这些活动来说又是构成性的。<sup>①</sup>这种存在不是生物世界的参与者,也不是直接或间接地以生物性存在为基础的社会世界的参与者,它不能参与所有角色承当的活动。角色承当会发生在实践的商谈中,后者又为普遍化和团结打开了空间。<sup>②</sup>

在此,我所讨论的不是邪恶者能否参与实践商谈的老问题,

---

① 我们可以说,若不参与,我们就不能获得所需的观念来理解我们的同类,而一个生物性的身体存在,对于这种参与是必需的。关于构成行动的观念,参见《实践学的反思》和《语境语用学和普遍语用学》,载 Skirbekk 1993,还可参见 Hans Skjervheim 的《客观主义和人的研究》(1958)以及 Peter Winch 的《社会科学的观念》(1958)。

② 这一造物(或造物主)可能形式主义地处理规范性、评价性的问题,但不会是一个道德讨论者,因为后者需要一种对复杂情景作出判断的微妙的能力。(这并不是说,按照哈贝马斯式的对正义问题和价值问题的区分,这种造物能够对正义问题作出判断,而不能对价值问题作出判断。对正义和不正义作出判断的能力,也需要理解什么要紧的东西。)



即善意是否是成为道德讨论者的先决条件。(我也不是在讨论善意是否是成为一个道德主体的先决条件,因为道德主体的概念,是根据在道德的意义上行动的能力来理解的,而不是根据这么做的意愿或者根据道德意义上善的行动的频率来理解的。)我的思想实验聚焦在生物一身体的存在对于道德讨论者概念的重要性之上。我假定,机器人没有身体,即没有生物学意义上的身体,而只有一个机械的身体。神灵没有身体,或者说他所拥有的身体是无懈可击的、永恒的,没有生灭的。

我的看法是,生物学意义上的身体存在,对于一个胜任的道德讨论者来说是必要的。那些因为没有弱点因而在道德上不会受到伤害的人,不可能成为道德受体,因而也不能成为道德讨论者,即使他们拥有所要求的智能、信息以及语义能力:要成为道德讨论者必须成为道德受体。

如果这个论证是站得住脚的,那么,如前所示,它意味着,商谈伦理学有一个生物学的基础,与成为一个理论讨论的参与者的要求不同,它是成为实践讨论的参与者的能力要求的一部分。它意味着,有生物学根基的学习和弱点,是道德讨论者、道德主体和道德受体的共同基础。<sup>①</sup>

总的来说:(1) 道德讨论者的观念和道德主体的观念的外延不同,即使它们是相互关联的,(2) 道德受体的观念和道德讨

---

<sup>①</sup> 在批判商谈伦理学的理性主义的偏见(以及性别盲目性)时,一些女哲学家会提及这一点。“道德自我不是一个道德几何学家,而是一种有身体的、有限的、承受着痛苦而有情感的存在。”(Seyla Benhabib:《在亚里士多德和黑格尔的阴影下:交往伦理学和当前实践哲学中的一些争论》,载 Kelly (ed.) 1990, p. 20。)对此,我的诠释是,一个脆弱的生物学意义上的身体是成为一个道德受体的前提条件,而道德受体的资格是成为道德讨论者的前提条件(但也许不是在同样的意义上是成为一个理论讨论者的前提)。但是,那些批评“性别盲目性”的人(同上, p. 21),也应该对如下可能性加以反思,即在它们那里存在着“物种盲目性”的问题。

论者的观念是相互联系的：不是所有的道德受体是道德讨论者，但所有的道德讨论者都是道德受体。

也许在从人类到各种非人类的过渡中，存在着一种义务的逐级性。但是逐级主义不是相对主义。显然，有些事情是我们应当做的，有些事情是我们应当避免做的。存在巨大的领域，其中我们的道德直觉是不清晰的或者不一致的。因此，我们需要一种正在进行中的伦理讨论。作为道德讨论者，我们有一种明确的道德责任，使得这种讨论继续下去。

### 参考文献

- Anagnostopoulos, Georgios (1991) *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, Department of Philosophy, University of California at San Diego.
- Apel, Karl-Otto (1988) *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Böhler, Dietrich (1991) "Mensch und Natur: Verstehen, Konstruieren, Verantworten" in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 39: 1991.
- Brennan, J. M. (1977) *The Open-Texture of Moral Concepts*. London: MacMillan.
- Cohen, Carl (1986) "The Case of the Use of Animals in Biomedical Research", in *The New England Journal of Medicine*, 315: 1986.
- Dworkin Ronald (1978) *Taking Rights Seriously*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Flew, Antony (ed.) (1965) *Logic and Language*. New York: Anchor Books.

- Habermas, Jürgen (1990) *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, Mass.: MIT Press (German original 1983).
- Habermas, Jürgen (1991) *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2005) *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegselmann, R. and R. Merkel (eds.) (1991) *Zur Debatte aber Euthanasie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jones, Aandrew J. I. (ed.) (1988) *The Moral Import of Science*. Bergen: Sygma Forlag.
- Kelly, Michael (ed.) (1990) *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Rachels, James (1990) *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Regan, Tom (1983) *The Case of Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Regan, Tom (ed.) (1984) *Earthbound. New Introductory Essays in Environmental Ethics*. New York: Random House.
- Regan, Tom (ed.) (1986) *Matters of Life and Death*. New York: Random House.
- Ruse, Michael (1986) *Taking Darwin Seriously*. Oxford: Blackwell.
- Singer, Peter (1986) *Applied Ethics*. Oxford: Oxford

University Press.

Skirbekk, Gunnar (1993) *Rationality and Modernity*. Oslo: Scandinavian University Press.

Taylor, Paul (1986) *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. New Jersey: Princeton University Press.

Thompson, John and David Held (eds.) (1982) *Habermas: Critical Debates*. London: MacMillan.

## 第五章

# 论对普遍约束原则作哲学 辩护的可能性——在一国 独霸而国际机构 不断萎缩的时代<sup>①</sup>

“全球正义和跨文化对话”的主题，不仅包含分配和承认的问题，还包含和平和生存的问题。在本章中，通过聚焦后者，我将讨论对关于国际法进而关于国际和文化际行为的普遍约束原则，作哲学辩护的可能性论述。

## 引 言

在威斯特伐利亚条约之后，人们关注国家主权的问题，即为确保和平，不干涉主权。二战以来，随着纽伦堡审判的举行，联合国人权宣言的发表，以及近来国际刑事法庭的出现，人们关注起在任何国家或国家法律体系内所犯下的反人类罪的国际审判问题。在未经联合国安理会授权的科索沃战争之前，就有人主张一种“预期的”规范性辩护，把这种干涉看作是朝正在兴起的国际法体系迈进了一步。<sup>②</sup>

包含在具有法律制裁力量的各种体制中的实证法本身就有规范的力量；<sup>③</sup>但是当危机出现以及法律重组时，就提出了为现存法律原则的基础作规范性辩护的要求。然而在现代社会中，大家已普遍认识到，当涉及一种基本的规范性辩护时，单单纯粹科学的论证无法奏效；形而上学的或者神学的论证也不行，依赖于偶然的传统或环境的情境式论证也存在同样的问题。

在这种情况下，有些人就试图从商谈伦理学的“后怀疑的理性主义”中寻求答案，例如哈贝马斯和阿佩尔；<sup>④</sup>在本章中，我赞同这种商谈理论的进路，同时要强调有必要对阿佩尔和哈贝马斯的商谈伦理学加以改进——简言之：较少地强调他们的“理想化”概念，较多地强调一种“多元主义的”和“改良主义的”的进路，多一些分析精神，比如对各种情景化的思想实验作细致分析，特别是使用语用学意义上的“归谬论证”。因此，这种实践学式的商谈伦理学，意味着（自我指涉的）大陆方法和分析的（概念的）方法的融合。<sup>⑤</sup>

① 本章是笔者于2004年1月在上海华东师范大学召开的“全球正义和跨文化对话”国际研讨会上递交的论文的修订版。中文版发表于《知识分子论坛》，第3辑，江苏人民出版社，2004年。英文版发表于 *SATS — Nordic Journal of Philosophy*, Vol. 5, No. 1, 2004, pp. 27 - 53。德文版发表于 *Diskurs und Reflexion*, eds. W. Kellerwessel et al., Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, pp. 187 - 214。阿拉伯文版发表于 *Nizwa: A Cultural Quaterly in Arabic* (2005)。西班牙文版发表于 *Circulo Hermenéutico* (2005)。

② 参见 Habermas 关于科索沃战争的评述：《从实力政治到国际法体系》，载 Habermas 2001b, pp. 27 - 39。Apel 的看法：《当今伦理学、国际法和政治—军事策略之间的紧张（对科索沃冲突的哲学回顾）》，载 Marcel Niquet et al. (eds), 2001, pp. 205 - 228。对 Apel 观点的评论，参见 Tilman Lucke：《在国际法和责任伦理之间——Apel 道德哲学视野下的军事干预》，载 Dietrich Böhle et al. (eds.) 2003, pp. 350 - 363。

③ 参见，比如 Habermas 1992 对法律规范性的功能主义的以及制度层面的论述。

④ 例如 Apel 1988 和 1998, Habermas 1983 和 1991。

⑤ 参见 Skirbekk 2003。

按此,我还将指出,为了对各种实际情况进行适当的分析,需要不同科学和学科,在评介这些科学和学科时,我们需要一种“理性间判断(inter-rational judgment)”<sup>①</sup>——这是一种复杂的认识方面的需要,它随着美国/北约走向以主动干涉和先发制人为基础的军事战略而大为增加。<sup>②</sup>

同样地,我将指出使用一个逐级的“人”的观念的哲学需要,包括现在的人到未来的世代,还包括其他有知觉的生物——这样就扩大了在代际,以及逐步在种际进行公平分配的范围,后一点超越了现有的人类中心论,蕴涵着一些生态学的思想。<sup>③</sup>

总之,对于为基本规范原则作普遍辩护之可能性的肯定性主张,我将给出证明,同时我要强调理性间的和国家间的学习过程的重要性,这种学习过程存在于科学家和学者之间,存在于超越了不同文明和不同世代的全部相关者之间。<sup>④</sup>

然而当我们加入这个对话时,我们必须清楚自己的历史和文化处境:历史和文化是非常重要的,即使是对那些显然是用普遍术语讨论问题的知识分子来说,也非常重要。<sup>⑤</sup>

## 一、对国际法作普遍 辩护的背景条件

国际法中的一个基本问题,是为跨越国家和法律的边界而

① 或者“理性间的合理性”(这是从 Martin Seel 那里借用的概念)。

② 时下关于以国际法为基础的世界秩序思想的争论,受到了来自北美右翼极端主义和伊斯兰原教旨主义两方面的攻击。关于这一点,参见 Frachon and Vernet 2003, Habermas 2003 and 2005, Atlas 2003, Heer 2003 和 Tibi 2002。

③ Skirbekk 2002, 第 7 章。

④ 参见 Skirbekk 2002 的主要结论。

⑤ 参见 Skirbekk 2001。

使用武力作辩护,标准的辩护是自卫以及/或者得到了联合国的支持。随着新军事技术的发展,随着恐怖主义和国际不稳定性新威胁的出现,一种扩展了的自卫观出现了,同时在某些地区,还出现了一种新的以武力为基础的国际秩序的观念。对纽约世贸中心的恐怖主义袭击,决定性地加强了这些趋势。这场袭击支持了美国的为了国家安全和全球稳定而先发制人的理论。同时,不断增长的对于独裁政权对本国人民所犯下的罪行的关注,引起了对不干涉他国内政这一传统原则的再思考,这就开启了在通过联合国安理会得到国际社会支持的时候,以人权为目的对他国实行军事干涉的可能性。

通常所说的“现代方案”,起初被乐观地理解为一个对威胁生命的自然因素和社会因素的控制力不断提高的过程,因而是安全和人类福祉不断增加的过程。但是在我们这个时代,面对被植入这个“方案”本身之中的各种风险和不确定因素,有充分的理由使我们对现代的种种困境少些欣然的态度:虽然可以通过各种途径来影响或降低多种形式的风险和不确定因素,但仍有一些基本的风险和不确定因素存在。(1)存在着与人类知识(包括科学知识和学术知识)不可化约的可误性有内在关联的风险和不稳定因素。<sup>①</sup>(2)不同科学和学科的内视角性质(*perspectival nature*),也增加了这种基本的认知不确定性。(3)当这些原则上是可误的、视角性的知识被当代社会中的各种建制使用时,就会出现意想不到的后果,它们和这些建制的功能受限和碎片化相关。<sup>②</sup>(4)在这些因素之外,我们还要记住人的因素的作用,它原则上是超越任

---

① 参见通过对自然科学和人文科学加以研究而提出的各种论证。

② 参见 Ulrich Beck 论“风险社会”。



何全面的预见或控制的。<sup>①</sup>

由于这些原因,绝对的控制和安全是不可能获得的。脆弱的一面总是存在的,总是存在着不可化约的对有意或无意的伤害的恐惧。<sup>②</sup>更具体地,简单说来,任何想利用策略性、工具性的理性以求全面控制的企图,都迟早将达到其极限:在人类社会中,总是存在着对交往行动和理解的需要,它基本上与童年的社会化和同伴之间相互理解的必要性相联系。而且,自由平等的公民之间开放的、开明的讨论代表了一种交往形式,它超越了策略性、工具性的理性,超越了与策略性行动相关的对武力的不对称使用。<sup>③</sup>

以上所述提醒我们,利用基于现代科学和技术(包括军事技术)的策略性、工具性的行动以达到全面控制的思想,存在着内在限度。在我们这个时代,政治和军事行动必须在不可避免的风险和不确定性的框架中进行,也必须在对交往理性的不可化约的基本需求的框架中进行;这些认知的、建制的限制,在现代社会总是存在的。

在所有这一切之中,以及为这些问题所纠缠,我们面临着对基本规范原则作普遍辩护的问题,这个问题不能以工具性的或策略性的方式来解决,例如,不能单单通过科学和技术来解决。普遍约束的辩护也不能通过任何特定的宗教或神学来解决,因为存在着不同的宗教的、神学的教义,任何宗教的或神学的教义在文化意义上的现代社会中,都会被质疑。像“真主是伟大的”或“上帝保佑美国”之类的口号,对于那些信仰其他神的人,或者

---

① 参见,例如 Karl Popper 在《开放社会及其敌人》中对历史预见的反驳。

② 新技术的发展,既是全球化经济的基础,也是包括恐怖主义的可能性在内的“风险社会”的基础。

③ 这是 Habermas 关于现代社会中的交往行动理论的主要观点。

对同一个神具有不同信仰的人,或者对那些认为神的观念根本没有说服力,甚至无意义的人来说,不是令人信服的论证。情境性的或种族中心主义的论证也不合理,因为这些论证在其他语境中或者对其他种族不具有说服力,所以,爱国主义——甚至是对一个超级大国的爱国主义——就对国际法的基本原则作具有普遍约束力的辩护而言,不是一个令人信服的论证,宗教原教旨主义也不行。

## 二、一种现代的、后形而上学的 回应：以普遍语用学为 根据的商谈伦理学

可以说,已存的一种既定的、根深蒂固的法律体系有其内在的合法性。<sup>①</sup>但当深层的危机和法律、政治的剧变来临之际,就需要一种超越语境的、普遍有效的辩护,因此,需要一种本质上是哲学的辩护——但不是传统形而上学意义上的,那在现代社会在理智上是站不住脚的。因此,我将转而讨论主要体现在阿佩尔和哈贝马斯的普遍语用学中的商谈伦理学。<sup>②</sup>

并不是所有的哲学家或者知识分子都会同意这样的观点,即对基本法律原则的哲学辩护是必要的和可能的。比如,罗蒂就会质疑这种对基本规范作哲学辩护的必要性和可能性。<sup>③</sup>然

<sup>①</sup> Habermas 强调了这一点(例如 Habermas 1992)。还有其他许多法学理论家也强调这一点,尤其是像 Niklas Luhmann 这样的系统理论家。

<sup>②</sup> 关于这个讨论的最近文献,参见 Dietrich Böler, Matthias Kettner and Gunnar Skirbekk (eds.) 2003。

<sup>③</sup> 参见 Rorty 和 Habermas (以及 Wellmer) 之间的论争,比如载 Robert Brandom 2002,还可参见 Wellmer 的批评,载 Wellmer 2004。

而,我们并不一开始就为商谈伦理学作辩护,也不一开始就为主张有必要对国际法的基本原则作哲学辩护的观点作辩护,而是介入主要倡导者(即阿佩尔和哈贝马斯)之间的争论,希望随着讨论的展开,那些支持商谈伦理学的论证,以及支持规范性辩护思想的论证,会变得越来越清晰。

我们从一些一般的观察开始:商谈伦理学是一种语用的一语言学(pragmatic-linguistic turn)意义上的哲学语用学。对于基本的有效性认定的可能的商谈性解决,它强调“更好论证的非强迫性力量”(哈贝马斯)的重要性。这些有效性认定,不仅是关于命题的(与真理性认定有关),而且是关于调节人类行为的规范的(与正当性认定有关)。价值问题从一开始时就被看作是情景性的,而关于正当性的规范,则在原则上被认为是适合于作商谈的、普遍的辩护的。任何对“更好论证的非强迫性力量”的否定,都包含着自我指涉的不一致,是一种施为性的自我矛盾(performative self-contradiction);在这样做的时候,人们所否定的正是这个否定的前提条件——这种情况下,存在着一个施为性矛盾。

可以说,商谈伦理在两个层面上起作用:反思地认识到的讨论的前提条件,以及在讨论中商谈地获得的答案。<sup>①</sup>

商谈伦理学的倡导者,利用施为性自我矛盾的论证,试图展示在讨论中存在着一些前提条件,它们是不可能被严肃地否定的,因为在任何严肃的否定中它们都是必要的预设。这些对任何严肃的讨论来说不可避免的条件,包含了要求参与者之间有对称的关系,要求寻找更好的论证。这些规范性的前提条件对于论证来说是构成性的,要是没有这些规范的话,任何严肃的论

---

<sup>①</sup> Skirbekk 2002, 第8章。

证都不可能；同时，它们对于论证行为来说是范导性的，这些规范调节着论证参与者的行为：违反这些规范，就被认为是犯了规范性的错误。

在实践的讨论中（即关于规范问题——如正当性问题——的论证），要遵循更好的论证，以期对所争论的问题作出辩护，即在所有相关者之间达成一种理想化的理性共识。在这种意义上，有效的回答被理解为一种反事实的“理想化”，任何严肃的讨论，都被认为预设了这种理想化：在理想的商谈条件下进行的自由、开明的讨论中，由所有参与方所达成的共识，指明了规范的正当性（道德有效性）的含义。

众所周知，在赞同和反对普遍语用学形式的商谈伦理学的学者之间，就理想的共识的观念以及理想的言语情境（哈贝马斯）或理想的解释者、研究者共同体（阿佩尔）的观念的认识地位和可能性的问题，展开了广泛的讨论。然而在本文中，我们将限于讨论阿佩尔和哈贝马斯近期关于这些问题的一些争论，并加上自己的一些评论。

第一步，我们先简要地阐述一下——作为提示——有关普遍语用学形式的商谈伦理学的以下四个观点：<sup>①</sup>

- (1) 关于对（实践的和理论的）论证来说必要的规范性前提，它有所主张。<sup>②</sup>
- (2) 对于这些前提条件所蕴涵的东西，它有所主张。它们涉及实践论证中可能的内容，例如在以普遍主义为取向的讨论中，非理性和种族中心主义是

<sup>①</sup> 参见 Apel 1988, 1998。

<sup>②</sup> Skirbekk 2002, pp. 222 - 226。

不可能的。

(3) 在实践的讨论当中,就一些基本的规范问题达到有效结论的可能性,它有所主张。这种结论是一种理性的同意,即在理想的(或者充分改善了的)状态下,在所有参与者之间达成的共识。

(4) 关于在现实生活中追求最好可能地实现(即改善)商谈条件的道德义务,它有所主张。

我们一开始就提出了有关普遍约束原则的哲学辩护的可能性的问题。就普遍语用学形式的商谈伦理能够令人信服地得到辩护而言,对上述问题,我们显然拥有一个令人感兴趣的肯定的回答:对规范原则作基于商谈的反思辩护,其意义同样适用于国际法,进而适用于国家之间、民族之间和文明之间的关系。

到底是哪些规范原则?根据商谈伦理学,规范的合法性是以下情形所引起的:

(1) 商谈合理性,它理想地蕴涵着对更好的论证的追求,因此是向所有的相关论证开放的;

(2) 包容性,它理想地蕴涵着每个相关者的相互承认。

简言之,积极地说:所有的论证都应该被倾听,每个相关者都应被倾听。消极地说:不合理的排他性会削弱规范的合法性。

当然,在一些科学的、学术的讨论中,我们面临着资质的要求,它们在人们之间的分布是不对称的。<sup>①</sup>当我们考虑到未来的世代、(生命医学伦理学中的)“麻烦个案”、非人类的有知觉的生物时——他们都不能参加讨论——就面临着有关真正参与的

<sup>①</sup> 比如在明显是专业性的讨论中,比如在科学的、学术的商谈中。

要求的各种复杂问题。

然而总体说来,商谈伦理学的合法性原则,要求论证的开放性和参与的包容性。应用到国际法上,缺乏这种开放性和全面性,例如一国独霸、或者单一宗教统治,都与这个合法性原则相违背。在这个意义上,商谈的包容性原则是一个后形而上学的和后习俗的合理性和合法性观念——它是一个现代的概念,不同于部落主义和原教旨主义的本质主义。

为了检讨这个立场,我们下面要讨论一下阿佩尔和哈贝马斯近期争论中的一些要点。

### 三、哈贝马斯式的进路

阿佩尔曾指责哈贝马斯赞成功能性、经验性的论证而损害、削弱了普遍语用学反思的、哲学的内核。<sup>①</sup>哈贝马斯通过指出两者在“体系结构”上的不同,回应了阿佩尔:阿佩尔试图以普遍道德(作为“自然权利”更新版和修订版)的形式,建立后形而上学的规范辩护,由此,法律的制度和实践能够被合法化(或受到批判);哈贝马斯则强调法律规范性和道德规范性各自相对的自主性,所以他认为,阿佩尔的等级模型——就其将法律的规范性置于道德的规范性之下而言——是不合适的。可以说,哈贝马斯试图发展一种二元体系,一个将“道德原则”和“民主原则”置于在同一层面上的体系;两者都扎根于商谈原则(D)。这个基本原则虽是规范的,但在“道德原则”和“民主原则”的区分上是“中立的”。商谈原则是这样表述的:<sup>②</sup>“只有那些所有可能的相

① 参见 Apel 反驳 Habermas 的三篇论文,载 Apel 1998。

② 这是 Skirbekk 的逐字翻译,载 Böhler *et al.* eds., 2003, p. 47。

关各方作为合理商谈的参与者都会同意的行动规范是有效的。”<sup>①</sup>

首先,哈贝马斯(和阿佩尔一样)强调,法律制度在支持道德行为的动机上,具有积极作用(这使对普通公民能遵纪守法的期待,更为合情合理)。另一方面,哈贝马斯(和阿佩尔相反)对反思的普遍语用学的论证力量和范围有某种怀疑。在坚持商谈过程——既作为学习过程(包括角色互换和在商谈中形成观点),又作为解决关于基本的正当性和正义的规范性争议(不包括情景性的价值问题)的方法——的重要性的同时,哈贝马斯怀疑自我反思的论证的力量和范围,因为以语用的方式理想化了的理想言语情景的观念和标准学式的共识观(the criteriological notion of consensus)都存在问题,同时,自我指涉的论证向论证范围之外的扩展也有问题。<sup>②</sup>

为了支持规范的普遍性,同时为了弥补他对纯粹哲学论证的重要性的力量的怀疑,哈贝马斯在一个强调交往和对称的人际关系之不可化约性的规范语用学的框架内,详细阐述了各种社会化的理论(如科尔伯格的理论)和现代化理论(如韦伯的理论)。

哈贝马斯认为,他自己与阿佩尔间的差异,归根到底是哲学观的差异:“我认为,我们关于理论的正确体系结构的讨论,说到底与我们对哲学本身的角色不同看法有关。”<sup>③</sup>

① 有关这个商谈原则(D)和所谓的普遍化原则(U)的相互关系的讨论以及有关它们与论证的规范原则的关系的讨论,正在进行中;关于民主原则如何用法律原则和权利(如宪政国家、国际法和人权)来“细化”的讨论,也在进行中。这些讨论已被整合在 Habermas 对法律理论的阐述之中。这个理论旨在保持一个规范基础,具有与“自然权利”的传统相类似的抱负,同时又注重现代法律制度起作用的具体方式:它既避免了基本规范原则的中立化,也避免了哲学超载的危险(在 Habermas 看来,Apel 的普遍语用学就有这个问题)。

② 对 Apel 来说,后一点是由他的商谈伦理学中的“B 部分”达到的,它专注于不同情境的应用问题。按此,Apel 也赞同一种责任伦理(参见马克斯·韦伯):在策略情境中,按照道德行事总是一种道德错误(也即信念伦理)。

③ 这是 Skirbekk 的逐字翻译(同前面引用的书,第 64 页)。

## 四、阿佩尔式的进路

阿佩尔在回应中指出,(在哈贝马斯和他的追随者那里)缺乏对反思概念的充分理解,是造成他与哈贝马斯之间的差别的决定性因素。<sup>①</sup> 普遍语用学的自我指涉的论证,是阿佩尔思考的核心:我们必须避免施为性的自相矛盾!这种语用学的自我指涉的矛盾,是一种荒谬,它会削弱言说者的言说内容!这种话语是自我伤害的。

这种施为性的自相矛盾经常隐含在言说的内容或者预设中,因此需要仔细的、内行的分析来把它们刻画出来。这就是批判地或者消极地使用自我指涉式论证的任务:其他人因为他们的自我指涉的不一致而受到批判。<sup>②</sup>

---

① “Habermas 对我的问题的回答,如他在《真理和辩护》第五章中所阐述那样,在我看来,完全是由一种不充分的反思理论所决定的,这种不充分性在 Wellmer 那里也可以看到”(同前面引用的书,第 129 页)。还有“这种在当代哲学中难以觉察的自相矛盾(这里 Apel 是指维特根斯坦、海德格尔、伽达默尔和德里达),是因为——这一点对我们的讨论是更为重要的——(在这些哲学家那里)几乎完全缺乏一种充分的反思理论”(同上书,第 191—192 页)。见 Apel:《先验主体性和当代哲学中反思理论的缺陷》,载 Burckhart and Gronke (eds.) 2002, pp. 71 - 88。

② 这种批判的矛头所指,不仅有明确否定知识的可能性的激进怀疑主义,还有各种各样表述或预设了所有形式的知识的一般可误性(不确定性)的论述和理论。这样的例子充斥于后现代主义的著作中。有的主张、建议或认为,语言太含糊了以至于无法承认商谈理论所主张的论证;有的主张、建议或认为,“更好论证非强迫的力量”只是伪装的权力;还有的主张、建议或认为,所有的知识在原则上都是可误的。这种对自我指涉的不一致性的论证的批判的(或否定的)使用,在哲学中是很常见的。在对自我指涉式论证的批判的使用中的争议之点,并不是避免这种不一致性的必要性问题;讨论最多的问题是,在每个具体例子中,所谓的自我指涉的不一致性,是否真地被看作是这种不一致性?或者,它是否更应被看作是以悖论的方式表达了某种洞见?但是,当这种悖论性洞见成问题时,就得强调这种悖论式交往的意义至少应该对他人是可作出说明的,我们这么做是恰当的。因此,(后现代主义的)从悖论性洞见出发的论证,是有限度的。



批判地使用自我指涉的不一致的论证,经常被认为是很有说服力的,阿佩尔和哈贝马斯都大量地使用了这种批判的论证,反对自我指涉的不一致。<sup>①</sup>然而,对阿佩尔来说,关键在于对这些论证作建设性的或者说积极的使用:通过反思由施为性矛盾所造成的荒谬,我们可以意识到语用的不可避免的前提条件。

因此,阿佩尔讨论了“意义批判”。这是一些通过否定(via negative)来进行的反思的论证:通过制造荒谬,我们开始意识到所需的一些原则,以避免这种荒谬。<sup>②</sup>

对自我指涉论证的积极使用是一种先验推理(尽管不同于康德的那种用认识论的主客体模式来理解的、先于语用的语言学转向的先验主义),它当然是阿佩尔先验语用学的核心:阿佩尔认为,这种建设性的(或积极的)对“意义批判的”语用学论证,使得我们意识到论证的前提条件,即对解释者和研究者的理想共同体来说必需的规范原则,以及在这些理想条件下,所有理性的人之间达成共识的观念。

这些理想化的东西被认为是嵌在我们的论证性的言语行动中前提条件。因为与这些言语行动有内在联系的基本的有效性

---

① 参见 Habermas 及其对法国后现代主义者的批判, Habermas 1985。

② 这些不是演绎论证(在从 Hans Albert 到 Herbert Keuth 的“批判理论”的支持者那里,那是一个被误解了的反驳),也不是语义学层面上的理论论证。它们应当被理解为第一人称陈述时态的语用学的自我指涉式论证。在 Apel 看来,这些论证也不应被误解为关于个人经验的心理学陈述。而且,我们每一个人,当被理性地说服,认为一个现实的论证是最好的论证的时候,就能在反思的行动中反思地意识到自己的可误性。正是由于这个原因,我们作为讨论者,必须预设前面还可能存在更好的论证,必须预设真理的观念——作为(在理想条件下)达到理想共识的预设——是根植于我们商谈的言语行动中的。这样,可误论就和理性讨论中的论证联系起来;但是当牵涉理性讨论的被反思地认识到的前提条件时,可误论的观念就没有什么意义了——除非是作为这样一种意识,即表达这些反思洞见的方式有可能加以改进。

认定(例如真理性认定和正当性认定),原则上是可以通过论证来兑现的(来回答的)。然而,由于可误论是与实际的论证和实际的共识联系在一起的,所以关于(真理和规范正当性)的有效性观念,需要一种反事实的理想化。<sup>①</sup>

这种理想化的观念,以及关于内在于言语活动中的有效性认定的基本观点,不仅可以在阿佩尔那里找到,而且在哈贝马斯、韦尔默以及其他与普遍语用学相关的哲学家那里都可以找到。这种理想化的观念,构成了他们联结辩护观念和真理观念(或更广泛地,包括规范正当性在内的有效性观念)的信念基础,同时避免了(与经典认识论的主客二分相关的)朴素的认知实在论的各种问题。阿佩尔、哈贝马斯、韦尔默以及其他言语行动导向的普遍语用学家,既想维持辩护和真理之间的概念区分,同时又把辩护和真理联系起来。辩护与当下最好的论证相关,因此可能会“丧失”(普特南),而根据这种普遍语用学的前提条件(或理想化),真理是“终极性的”,不是相对的。

这些哲学家之间的区别,从阿佩尔、哈贝马斯到韦尔默,在于他们考虑这些理想化的方式不同:阿佩尔基于他的强势的施为的、自我指涉的反思概念,主张一种强势的普遍语用学的理想化观念。韦尔默一直认为,阿佩尔对这些前提条件的理解——例如通过理想交往达到最终共识——是不恰当的。这不仅是因为这些条件是无法实现的(这一点也是阿佩尔所强调的),而且因为,在韦尔默看来,这些条件具有形而上学的意味,并且最终在概念上是无意义的:人类的存在是有限的,人类的交往总是

---

<sup>①</sup> 这不是与“理想模型”(例如经济人)相关的那种为了理智目的而设定的理想化。普遍语用学中的理想化,指的是(被认为是)言语行动(或更具体地说,论证性的言语行动)的语用学上不可避免的前提条件。因此,这些理想化被认为是在这些活动中内在地被给予的。它们不是我们为了理智目的而被设定的。

带有不同的视角,并且缺乏透明性。因此,指向最终共识(通过完美地综合所有视角)的完美交往的观念,不仅在经验上不可能,在概念上也是无意义的。而且,它也并不理想,因为这样一个目标实质上取消了我们所知的人类交往。

哈贝马斯大量接受了韦尔默的这些批判(在某种程度上作为对他以前观点的自我批判),但是阿佩尔没有接受。<sup>①</sup>

阿佩尔对这一批判的回应,首先在于通过对(施为性自我矛盾的)自我指涉式论证的批判性使用,来作出反击:当韦尔默作出这些主张时,他如何在哲学上找到自己的位置?他难道没有作出(关于人类的有限性以及理想交往、最终共识之不可能性的)普遍有效性的主张吗?如果是这样,这些普遍主义的主张是如何与他自己的怀疑哲学相协调的?<sup>②</sup>

阿佩尔的回应还包括一个建设性的论证。韦尔默十分强调言语行动与第一人称陈述时态中“好的论证”之间的内在联系,这样就把与更好的论证的这种认识上的规范关系,与当我们提及自己以往的看法或者观察他人的看法(因为不同于自己现在的看法)时存在的认识上的中立关系区分开了。阿佩尔则认为,对自己的可误性的反思意识,在第一人称陈述时态中就已经存在,这就是为什么我们向进一步的论证开放、愿意继续讨论的原因。<sup>③</sup>

① 参见 Wellmer 的文章,载 Böhler *et al.* 2003, 又载 Sandbothe 2000。

② 参见 Horst Gronke:《范导性理念之于共同责任取向的重要性:为 Apel 对实用主义的先验改造作辩护》,载 Dietrich Böhler *et al.* 2003, pp. 260 - 282。

③ 后一点也可以用一种与不同人称代词相关的各种认识态度之间的内在关系的哲学来表述(参见 Ofsti 1994):我们不仅(必然)同时学会人称代词“I”、“you”、“he”、“she”——以及“we”、“they”,而且学会在不同的人称—人际关系之间反思地移动。我了解到“我”对另一个人来说是一个“你”,反过来也一样,“我”和“你”也都可以是“他”或“她”——在极端的情况下甚至可能是“它”(当用描述的自然科学术语考虑一个人的肉体时)。因此,其他人以及他/她的反驳也内在地出现在“我”当下的立场中,认为某个特定的论证是一个(认识上)好的论证。

在这些论述中,阿佩尔试图表明,对于他的立场来说,对他的普遍语用学的批判,并不像他的批评者所相信的那样严重。

## 五、对语用学进路的评价

### (1) 阿佩尔

为了加强他的先验语用学论证,阿佩尔强调,任何一般的可误论立场都有一种自我指涉的不一致性,同时认为(在这一点上他支持波普的观点),事实上我们的知识是可误的。因此,为了自我指涉的一致性,我们必须认识到,存在着某种不可误的反思洞见,那正是先验语用学所阐明的。<sup>①</sup>

然而,这种形式上非常强势的论证,确实依赖于一个非常鲜明的区分,即一方面是几乎包容一切的可误性,另一面是先验语用学的绝对确定性。这种二分法是否恰当?这些理想类型的概念,对于理解可误论在人类生活中的作用是否恰当?这种高层概念又如何应用于具体事例?

我们可以问:何谓一个概念,概念在何处发挥它们的作用?这些是很重要但很复杂的问题。是该根据一般的、通常是清晰的立场来考虑概念呢?还是应该通过专注于概念在不同实践中起作用的方式,来分析和理解它们?

作为一个出发点,我们可以说,立场和实践对于概念的地位和作用来说都是很重要的,对我们分析其作用也很重要。

在此,回顾一下不同哲学家对语用的一语言学转向的不同

---

<sup>①</sup> 参见 Apel 的文章:《可误论、真理共识论和终极辩护》,载 Apel 1998, pp. 81 - 193。

看法,也许是合适的。有人把这个转向看作是从主客模式的古典认识论向与言语行动相关的哲学的转变。有人认为这个转变是一种断裂,就像范式的转变,而其他人则视之作为一种辩证的学习过程(把以前的洞见转化为新的、更好的观念)。还有些人把这个转变不仅看作是以这样或那样的方式所实现的立场的改变,而且看作是从事哲学研究的方式的改变:对我们语言的脆弱和含糊进行自我批判的意识,导致了一种谨慎的工作方式,它避免用“大词”(big words),依赖于对所选事例或思想实验的仔细分析,以期对我们的概念以及它们在各种实践中所起的作用,获得更符合实际、更细微的了解。

当这种对使用中的概念进行事例导向的分析被采纳时,认为所有洞见(除了与严格的自我指涉式论证的不可避免性相联系的洞见)都是“可误的”就变得令人怀疑了。<sup>①</sup>例如,考虑一下行动者所拥有的有关他自己行为的洞见,从诸如拿一个茶杯、过马路、拧紧螺丝等简单的动作开始。我们当然经常犯错误,即使是在这种简单的事例中。但仍然可以说,作为一条规则,行动者知道为了做他要做的事情所必须知道的东西。这是内在于行为的洞见,把它描述为可误的并不很合适,至少与经验科学中明确的假说所具有的可误性的意义不同。后者,即经验科学中的假说,似乎是可误论者(例如波普主义者)在讨论我们的知识是可误的问题时,所考虑的事例:经验的假说肯定是可误的;那就是它们为什么是“假说”的原因,它们是要在经验研究中加以试验的。但是内在于研究者行动中的洞见(例如做这种经验研究时),至少不是在同样的意义上是可误的。相反,可以说,这种洞见是被研究者预设为有效的、可靠的:在进行经验研究时,他们

---

① 参见 Skirbekk 2002。

必然要预设：地板是牢固的，螺丝钉是能够被拧紧的，测量工具今天的功能和昨天的是一样的，如此等等。<sup>①</sup>

后期维特根斯坦和早期的海德格尔都强调这种内在于行动的洞见的重要性。<sup>②</sup>这些洞见经常是内隐的、非主题化的，因此经常被称为默会知识(tacit knowledge)。但是在很大程度上，它们是可以多种方式来表达和谈论的。<sup>③</sup>当然，对这些洞见的任何语言表达都存在着误解的危险；因此这样的语言表达有一个可误论的方面。但即使如此，语言表述的任何具体事例中存在着不合适的永久可能性，并不意味着所有的语言表述都是不确定的。<sup>④</sup>

提及这些论点，是为了指出：当我们开始考察各种与认识相关的实践，考察可误性的概念如何能在这些事例中得到最合

① 参见 Wellmer:《在命题性真理之外还有真理吗?》，载 Lutz Wingert, 2001, pp. 13-52。还参见 Wellmer 2004, 以及 Skirbekk (ed.) 2002, pp. 236-270:《论真理问题的多样性：从内在于实践的确定性到命题的可误性》。

② 比如在维特根斯坦的《论确定性》中，以及(以不同的方式)在海德格尔的《存在与时间》中。

③ 参见 Kjell S. Johannessen 论维特根斯坦的“不可转译性理解”，载 Fjelland, 1997, p. 225ff。也可参见 Ofsti 1994。

④ 诉诸构成科学话语一部分的某些种类的明确陈述，也可以得出同样的观点，例如“所有的人都会死”，“在我们出生以前宇宙已经存在很久了”，“地球是圆的”等。在这些例子中，为了找出这些陈述是否为真而要求经济支持，是没有意义的。在这些例子中，甚至不清楚可能的反驳是什么样的。在其他的一些例子中，例如在描述的宏观人体解剖学中，在一般层面上，比如关于锁骨关节的数量或者手脚骨头的数量的问题，我们可以说，最终的答案已经毫无疑问地获得了。这当然不适用于特定层面的比较研究，比如有关体重和肥胖随时间而变化的比较研究，或者对在不同人群中的某些特征的比较研究等。在后一种情况下，大规模的经验研究可以一直持续下去。但是在一般的层面上，关于宏观人体解剖学，可以说，我们知道了所要知道的东西。在这个领域中、在这个层面上，没有可误性的空间。我们已经获得了完全的、可靠的知识。研究已经结束了。这种学科现在已经是学生的一门功课，而不需要重新研究了。(参见 Skirbekk 编, 2002)

理的分析时,(阿佩尔)那种在宏大的可误性观念和先验语用学严格的自我指涉的洞见的绝对性之间的粗糙的二分法,似乎是不恰当的。

如果说这种事例导向的推理方式是有意义的,那么,可以说,它在两个方向出击。它既质疑强调严格的先验语用学反思之独特性的阿佩尔式的二分法,也质疑有怀疑论倾向的哲学家们所拥有的一般可误论,不管他们是波普传统中的成员,<sup>①</sup>还是后现代知识分子。后者所主张的语言观,太过模糊且内置于社会之中,以至于不能容纳任何普遍的有效性认定。

在这些争论中,我主张一种更为事例导向的从事哲学研究的方式,它对我们的不同概念实践的多样性和细微差别更加敏感。这种工作方式对先验语用学的核心以外的领域有启示(如上所示,它指向了与阿佩尔先验语用学的事例不同的确定性的事例)。但这种事例导向的、谨慎地从事哲学研究的方式,对于先验语用学的核心也有启示:阿佩尔认为,他那严格的自我指涉式论证的“意义批判”方法,揭示了唯一种类的荒谬性,它反思地展示了唯一种类的必然性,这种必然性被理解为严格的不可避免性。

然而我们如何知道在不同事例中只有一种荒谬性?否定“我特此宣称我存在”的有效性,或者否定“我特此宣称你存在”的有效性,或者否定“我特此宣称共识是任何严肃论证的理想目的”的有效性,这三者是同等“荒谬的”吗?这些以及其他的事例在阿佩尔那里都能找到,对它们的否定被认为会导致荒谬,但是,他没有对这些例子在认识上的差异作令人满意的讨论。<sup>②</sup>就

① 例如 Hans Albert 和 Herbert Keuth。

② 参见 Matthias Kettner,载 Dorschel et al. (eds.) 1993, pp. 187 - 211。

上面那些陈述而言,要理解(以及可能接受)最后一个(关于共识的)陈述,与理解第一个(关于说话者自己的存在的)陈述相比,需要完全不同程度的理论阐明。而第一个陈述和第二个陈述在认识上是相同的这一点,也是不明显的。<sup>①</sup>

因此我认为:在先验语用学的核心当中,似乎就已经存在着各种不同的事例和不同的荒谬性的观念,而在它的哲学“环境”中,情况更是如此。

这个主张并不是对先验语用学的损害性的批判;它是一种对先验语用学的多元主义的改造。这么一来,先验语用学更为关注一些重要的反驳了,这些反驳不仅来自有文学倾向的后现代主义者,而且来自更加事例导向的受过分析训练的哲学家。

如果是这样,我的多元论的进路意味着加强、而不是削弱阿佩尔式的先验语用学的主要观点,即它反对怀疑主义、主张普遍有效性之可能性——这种普遍有效性不仅是关于真理的,而且是关于正当性和正义的一些基本规范的。

按此,我将主张一种先验语用学,它敏感于语言的差别和微

---

<sup>①</sup> 关于各种“无意义”(或者“荒谬”)的可能性问题,可以通过以事例导向的分析来阐明,这种方法可以在分析哲学关于范畴错误和语境不一致性的讨论中找到。(参见 Skirbekk, 2003 和 1993,还可参见本文集中的第 1 篇文章)。作为这种分析的一个简要提示,我们在此只需要说:“我的狗是五月一日”和“我的狗是哲学博士”的范畴错误的荒谬性显然是不同的。在我们所知的世界里,后者在经验上是荒谬的,但我们还是能拍摄那种狗的电影——在迪斯尼卡通片里一直是这样。但对前者就不可能如此。然后,我们先可以考虑经验性错误渐趋严重的各种事例,再考虑荒谬性不断增加的各种事例——如:“我的狗数到 30”,“我的狗数到 2000”,“我的狗读报纸”,“我的狗有哲学博士学位”,“我的狗是五月一日”。因此,可以说,在简单的经验错误(例如明明是狮子狗,却说“我的狗是牛头犬”)和逻辑矛盾(例如“我的狗不是我的狗”)之间,存在着不同严重程度认识上的错误(或者说荒谬性)。我们的观点是,荒谬(或者无意义性)的观念远不是清晰、同质的。



妙之处,并对各种事例进行细致的分析。总起来说:我们内在于行动的有效性认定,更具体地说,内在于言语行动的有效性认定,以及它们可能的向商谈互动的转化,以期通过遵循更好论证的非强迫性力量来解决其中的一些认定,还有,对于一个严肃的论证中的一些不可避免的构成性、规范性的前提条件的反思性洞见——所有这一切,都被保留下来了。但我的重点是要强调:被视为更好的论证的约束力量,以及追求更好的论证的内在义务,或者说,避免认识上次好的论证的义务。

这种“多元主义”和“改良主义”,反对较差的,而不是指向完美的(根据“否定者之优先性”的主张)。它不接受一个强的、实质性的趋同共识的观念和理想交往的观念。但它确实为普遍有效的规范作辩护,这些规范都有其语用学的根基;它也确实为商谈过程——既作为相互的学习过程,又作为追求论证性阐明和可能解决方案的过程——的可能性作辩护。其自我指涉的先验语用学论证的观念是事例导向的,是向多样性开放的。这种类型的“意义批判”的论证,也被拓展到语用学的自我指涉式论证的领域之外,把多种以归谬论证为基础的事例包括在内,其中的每一个都揭示了某些特定活动或一般意义上的行动的构成性前提条件。<sup>①</sup>

## (2) 哈贝马斯

为了替国际法作辩护,我们应该从一开始就对哈贝马斯作积极的评价。因为他广泛地阐发了法的理论,把关于规范的有效性认定的哲学反思和现代社会中对法律体系运作的制度性思考结合在一起。这么一来,他就把自己和正在展开的关于法的

---

<sup>①</sup> 这是 Skirbekk 2002 的主要结论。

理论的讨论中的各种主要立场联系起来。<sup>①</sup>

哈贝马斯早期(在《交往行动理论》中)描述了法律侵犯生活世界的种种危险,而现在他强调的是宪政国家及其法律体系对道德动机的积极支持。但是,他早期关于现代化和社会化的理论著述,作为他讨论现代社会中规范义务之可能性的后期著作的背景,仍有其重要意义。也就是说,对于正义和正当性的普遍(元)规范来说——而不是对价值问题来说,因为那被认为是情境性的<sup>②</sup>——仍有其重要意义。概略地讲,关于后者,哈贝马斯和阿佩尔持类似的观点,但涉及规范辩护——既为包括国际合法性在内的合法性作辩护,也为道德作辩护——的作用时,他们之间存在着差异。

然而,在哈贝马斯的法律理论中有一种哲学上的不安。这牵涉(1)他的主要论证的建构,即牵涉商谈原则(D)和普遍化原则之间(U)的内在关系;牵涉(2)这些原则与“道德原则”和“民主原则”之间的内在关系;(3)还牵涉到各种法律的、社会的权利的进一步“细化”。<sup>③</sup>而且,与商谈原则和普遍化原则相联系,还存在一种不安,牵涉为规范有效性作哲学辩护的力量问题。我们已经看到,阿佩尔讨论了这种哲学上的不安并对之作了批判,他根据自己的先验语用学提供了一个答案。但由于其强的先验—语用学的理想化,还由于它对以自我指涉的方式获得的关于普遍有效的(元)规范的结论有一个强硬的主张,那个答案不足以说服哈贝马斯。

哈贝马斯似乎没有考虑到这样一种可能性,即对“意义批判的”归谬论证(包括施为性自相矛盾)作一种更为事例导向的、对

① 主要参考材料,参见 Habermas 1992。

② 关于在一个多元的全球社会中的法律秩序的思想,参见 Habermas 2005, pp. 324 - 365。

③ 比如在参与权和公民权之外的社会权利。

语言更为敏感的使用。与此不同,他更依赖于来自各种现代化理论、社会化理论和现代法律理论以及各种概念性二分法的联合支持。举例来说,这种二分法有正当和善的二分法、规范和价值的二分法、辩护和应用的二分法等。在每一个这样的二分法中,前一项被认为是普遍的,后一项则是情境性的。这些二分法被用来防止滑向相对主义,特别是关于正当性和正义的基本规范的相对主义。

这些二分法是用相当一般的概念来表述的,是用一种讨论高层立场的方式来阐明的,而不是通过对各种事例以及在各种理论实践中概念的使用方式的仔细分析来阐明的。因此我主张,经过转化了的先验语用学,更倾向于多元主义和改良主义。比起这些二分法,它能够对保护规范普遍性问题的解决,作出更大的贡献,同时,也避免了人们对阿佩尔式的强硬主张所提出的批评。

这是我对阿佩尔和哈贝马斯的评价的要点:我将采取另一种哲学工作方式,它对在讨论中和在生活世界中的概念实践的多样性更为敏感,它对于阿佩尔式的进路和哈贝马斯式的进路都会有好处的。这并不意味着要废除对一般立场的反思。不应该这样。但它确实意味着,更具分析精神的哲学研究方式,也应该在对语用的前提条件进行反思的领域中得到提倡。因此,如上文所提示的那样,我的主张可以描述为分析哲学和大陆哲学的一种结合:对语用的前提条件作自我批判的、实践导向的分析。

### (3) 道德受体和道德讨论者

我想通过对商谈原则(D)再作一些评论来结束本节的讨论。这条原则是:“只有那些所有可能的相关各方作为合理商谈的参与者都会同意的行动规范是有效的。”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> Habermas 1992, p. 138.

很明显,有一些“相关者”不能参与任何理性的商谈。首先,这人那人不能参加这个或那个关系到他利益的特定的讨论,这其中各种经验的原因。考虑到这种困难,商谈原则是用假言语式来表述的: (“会同意”)但是“会”这个词是含混的、模棱两可的,因为有些“相关者”不仅仅是因为偶然的经验原因不能参加任何理性的讨论,而且在原则上永远不能参加任何理性的讨论。生命医学伦理学中的疑难个案(hard cases)是众所周知的:在这些个案中,不仅有未成年人尚未达到参加讨论所需要的人格成熟度;还有些人永久地失去了以前作为人所拥有的能力,因此再也不能参加任何理性的讨论;再有些人出生时就已经残疾到这样的程度以至永远不能参加这类讨论。在这些例子中,有很多“相关者”因为各种原因而永远不能参加任何理性的讨论。因此,在这些情况下,需要另一个人,作为指定的、负责任的代表,来维护他们的利益。

从概念上说,这意味着我们需要区分:(1)“那些相关者”——即能被伤害的生物——身体的对象;我们可以称其为“道德受体”,或者有道德地位的对象——(2)实际讨论中可能的“参与者”;我们可以称其为“道德讨论者”。不是所有的道德受体都是道德讨论者——尽管为了能够理解一个实际讨论的内容,所有的道德讨论者都必须是道德受体。<sup>①</sup>这一点,不仅在认识上,而且对于道德受体(“相关者”)观念的扩展问题,都有重要

---

<sup>①</sup> 参见 Skirbekk 2002, p. 173。此外,在能够以道德的方式行动的人(道德主体)和还能够理性地讨论的人(道德讨论者)之间有一种区分。所有的道德讨论者都是道德主体,但道德主体不一定是道德讨论者。这一点比较棘手。因为它与参与讨论所应具备的能力这一微妙的问题相关,因而就间接地提出了可能从参与中排除出来的问题。这是一个道德上的微妙问题,但也是一个认识上的微妙问题,特别对在认识论上依赖于一种同意观念的商谈理论来说是这样——这种同意是在一个可能的(真实)讨论中所有相关各方之间达成的。

意义。

在认识上,这一点是重要的,因为商谈理论是根据可能的参与来理解的。即使不管“共识”和“理想的话语情境”这些棘手的术语,所有相关者参与的可能性问题仍然存在。商谈理论以商谈参与的观念为模型,以讨论为模型,这种讨论被看作是一个相互交流论证的过程和一个相互的学习过程,其中有真实的角色承担,以追求一种改善了的认同和偏好形成——也就是说,它以参与为模型,即以其他道德讨论者(也是道德受体)之间此时此地的参与为模型。但对于未来的世代来说,对于生命医学伦理学的麻烦个案来说,这种商谈参与在原则上是不可能的。

因此,商谈伦理学的意图,必须由代理性代表来落实。这意味着胜任者必须对事关所有这些实际的和可能的道德受体的幸福的问题,作出负责的决定,即对于什么对他们来说可能是好的、正当的这个问题作出决定。

就我们对一些基本需要拥有知识而言,关于伤害,比起幸福,似乎更容易达到一种商谈的同意(也就是说,在消极的东西和积极的东西的不对称之中,前者是优先的)。进一步讲,就价值与概念体系紧密相关、就可以对特定事例中不同概念体系的相对适当性和不适当性作开明的讨论和决定而言,我们可以在同样的程度上,为代理性代表所做的一些价值决定作辩护。在此意义上,某种程度上的“家长式作风”(paternalism)既是不可避免的,也是可欲的。在这种情况下,我们应该讨论正当的家长式作风;在这种情况下,参与原则就转化为一场开明的讨论,讨论的内容是需求解释以及如何使不能参与这些讨论的道德受体避免伤害。

关于把“相关者”的概念扩展到不能参与讨论的各种道德受体,可以简要地谈一下以下几点:考虑到未来的世代,在规范上

是必须的,因为作为我们的行动和决定的后果,他们是“相关的”。未来的世代因此也必须由负责任的代表来为他们作辩护。比方说,在面对(关系到未来的世代和非人类的道德受体的)由稀缺的生态资源所产生的利益冲突问题时,这一点对于国际法和国内法都有现实意义。从这个角度来看,国际法的一个重要主题,就是生态资源的稀缺性和脆弱性,另一个主题是未来生物技术对人类生命过程加以干涉的可能性,这也跟认同问题相关。<sup>①</sup>

除了上述这些扩展到未来世代的对于国际法和全球正义的意义之外,我们还有一个很棘手的问题,即如何在人类和非人类之间——它们都是道德受体,即都是会被我们的行动和决定所伤害的有知觉的存在——画出一条规范上正当的界限?简言之,在进行事例导向的分析时,我们必须承认,无论我们找到哪种能力或特征可以令人信服地对道德地位作规范性的刻画(这意味着要在实际讨论中作代表性的辩护),总是有些人不符合这些标准,或者有些非人类比某些人更好地符合这些标准。<sup>②</sup>无论如何,当涉及道德地位问题,进而涉及到对商谈代表的需求时,看来没有很好的理由在人类和非人类之间作出明确的区分。<sup>③</sup>

后一点有其规范的,甚至法律的意义:如果在人类和非人类之间没有明确的界线,那么合理的结论将是包容的态度而不是排他的态度,因而把非人类包括在道德受体的领域之内。这

---

① 参见 Habermas 2001a。在那里, Habermas 根据不对称的人际关系的危险性——由于父母的决定,其他人(即他们孩子的)的基因构成被改变了——为限制生物技术的法律作了辩护。

② Skirbekk 2002, 第 7 章。

③ 在此,我们不考虑主张在人类与非人类生物之间作明确区分的政治的、神学的决定。参见 Skirbekk 2002, p. 173ff。还可参见本书中的第四章。

意味着以往被认为是“自然”的某些部分(例如有知觉的动物),应该得到其代表的商谈辩护。这样,我们就克服了伦理的人类中心主义,而主张一种囊括了从人类一直到其他有知觉的生命的逐级的生态伦理学。这种伦理的逐级主义,对于国际法的规范基础及其扩展,当然有深远的意义。

总之,这意味着,为了其他的人以及有知觉的存在,商谈理论必须依赖于合理的但又可误的论证,而这又意味着,商谈理论的参与方面必须由敏感于各类事例的逐级主义的改良主义来补充。

在我看来,这些主张意味着,必须对哈贝马斯式的和阿佩尔式的处理包括法律正义在内的规范有效性的进路,作一番改造。这种把不是也不可能是道德讨论者的道德受体包容进来的做法,对国际法有重要的意义:通过商谈的政治参与的自我统治原则,必须加以改造,使得它包括对所有现存各方、所有道德受体作商谈的、法律的辩护,还包括由代表为不能参加实际讨论和民主过程的道德受体作辩护。只要这些受体被积极地或结构性地排除在外,我们就侵犯了国际法的合法性。

## 六、结 论

在简要地陈述了在为普遍约束原则——包括追求国家之间和世代之间的基本正义的国际法——作哲学辩护的可能性问题上的哈贝马斯式的和阿佩尔式的进路之后,我特别要强调,一种更为分析导向的工作方式是值得追求的。在我看来,它能加强在道德和法律的层面上为一些基本的普遍原则作辩护的这番努力。

这些原则要求正义而非权力的优先性,作为文明的国际共

同体的一项基本义务。这意味着,武力的使用必须根据这些原则来加以辩护,并谨慎地应用于具体情形。这种观念要求商谈的合作,追求某种合理的同意,支持国际性的各种协议和建制,试图避免单边主义,特别是那种建立在不合理的非对称性和过度诠释的片面性之上的单边主义。而且,生活在现代社会,我们认识到,现代技术在使全球市场成为可能的同时,也使全球恐怖主义成为可能。在风险社会中,必须要考虑到并非有意造成的危害,还得考虑到那些受意识形态毒害的人或愚蠢的人所干的破坏和恐怖主义袭击所造成的有意伤害。

基于这些基本的法律原则和对以现代技术为基础的现代社会中风险的清醒认识,我们应该尽力建立更合适的国际制度,以减少这些危害行为(包括军事冲突),改善全球正义和代际正义的条件。这样做时,我们需要考虑各种科学的、学术的看法。但在各种专家团体的组成问题上,避免不恰当的偏见是很重要的,因为某种特定专长的不恰当的支配地位,既有害于所呈现的图景的合理性,也有害于弱势群体获得被充分代表和作适当发言的平等机会。

我们知道,经济利益或者军事视角经常决定形势,因此,当问题被从这些利益和视角来看待时,也就决定了解决问题的议程和方式。<sup>①</sup>在努力避免这种不合理的、不可欲的有关科学的、学术的视角或学科构成的偏见时,提高公众的能力即“科学素养”、进而提高他们反思某种特定的学科视角构成的能力,也许

---

<sup>①</sup> 在以科学和学术知识为基础的现代社会中,一直存在着概念性偏见的危险,因而也存在着特定类型的“视角盲目性”的危险——例如:主要用军事的、战略的概念来看待世界,或者用道德主义的价值(简单化地用好和坏)来看待世界。在这些情况下,需要促进相互之间的讨论和角色承担,需要避免单向的不对称,包括法律意义上的不对称。



是有用的。在此意义上,需要一种跨学科反思的基本能力(“理性间的合理性”)。

为了促进全球正义和文明间对话,还存在着一种类似的对国家之间的合理性的需要。为了这个目的,我们还可以从商谈理论那里受到教益,它强调了交往和讨论中相互承认的重要性:这种相互承认并不意味着排除文明间的批判;但它排除了人与人之间以及民族之间种族中心主义式的规范不对称性,并且作出了所有人都是人这个基本的承认。同时,它接受甚至要求,对于有偏见的或不恰当的或完全错误的行动和观念,要在法律、道德或者认知层面上作公平的和得体的批评。如果这种相互的、基于商谈的批判不可能,就不会有真正的承认,也不会有建立在人与人之间、民族之间的商谈交流、角色承担基础上的真正学习过程。

与此相关,作为交往实践的商谈理论与现代化、社会化的规范理论之间的相互作用就很重要。然而,在很多情况下,现代技术和相关的社会实践与前现代的社会结构和态度之间,存在着某种内在的紧张。在许多伊斯兰国家里,这好像是一个基本问题。但是在西方社会,也有类似的紧张,比如在美国,某种宗教的说辞在政治上被接受了,这是由于在这类事情上缺乏一种自我反思的怀疑主义意义上的文化现代化。

当谈到国家间和文化间对话的必要性,我们还必须考虑纯粹文化的、基于价值的多样性。在交往的层面上,需要能够促进相互理解的对话以及在各种层次上追求更好论证的讨论。简言之,我们不仅需要改进了的辩护,还需要改进了的理解。

进一步讲,我应该认识到,既存在着“大对话”,也存在着“小对话”:需要阐明某个传统的整个视野,并讨论其成就和价值;也需要倾听以生活世界的情景和个人经验为基础的具体的、情

境性的阐释和评论。与 (with) 人们谈话,而不仅仅谈论有关 (about) 他们的事情,或者对 (at) 他们说话,是重要的。学会倾听很重要,特别是倾听不熟悉的、陌生的意见。因此,所谓的小交谈可能是件大事情:① 在具有不同的意义、认同和价值的符码的国际共同体中,为促进相互理解,既需要“大轮子”也需要“小轮子”。

我的结论是:在哲学上,存在着为基本规范以及为国际法和代际正义作辩护的可能性。这种辩护应该用现代化理论,包括对科学、学术专长的反思来补充,还应该用跨文化对话来补充。

最后,在此视角下,我们可以指出一些特别紧迫的挑战:(1) 我们必须对经济全球化和包括恐怖主义在内的现代风险社会的共同技术根源,有一个清醒的认识。(2) 我们必须更新和加强从斯宾诺莎和启蒙时代开始的对宗教的批判,这可以抑制原教旨主义。② (3) 我们必须在全球范围内支持对稀缺资源在代与代之间进行公平的、现实主义的再分配,还要充分考虑到“智人”之外各种有知觉动物的需求。

### 参考文献

- Apel, Karl-Otto (1988) *Diskurs und Verantwortung*.  
Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto (1998) *Auseinandersetzungen*. Frankfurt a.  
M.: Suhrkamp.

① 参见 Anne Granberg 2004。

② 此外,国际社会还应该公平地解决巴勒斯坦和以色列的问题,反对非法占领和殖民。

- Atlas, James (2003) "The Classicist's Legacy: New Empire Builders", in *The New York Times*, May 4, Section 4.
- Böhler, Dietrich, Matthias Kettner and Gunnar Skirbekk (eds.) (2003) *Reflexion und Verantwortung (Festschrift for Karl-Otto Apel)*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Brandt, Robert (ed.) (2000) *Rorty and his Critics*. Oxford: Blackwell.
- Burckhart, Holger, Horst Gronke (eds.) (2002) *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik (Festschrift for Dietrich Böhler)*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Dorschel, Andreas (et al. eds.) (1993) *Transzendentalpragmatik*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Fjelland, Ragnar (et al. eds.) (1997) *Philosophy beyond Borders*. Bergen, SVT Press.
- Frachon, Alain and Daniel Vernet (2003) "Le stratège et le philosophe", in *Le Monde*, April 16, pp. 12 - 13.
- Granberg, Anne (2004) *Small Talk: Rehabilitating Heidegger's "Gerede"*. SVT Working Papers 1/2004, University of Bergen.
- Habermas, Jürgen (1983) *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1991) *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1992) *Faktizität und Geltung*. Frankfurt

- a. M. : Suhrkamp (*Between Facts and Norms*).
- Habermas, Jürgen (1999) *Wahrheit und Rechtfertigung*.  
Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2001a) *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*.  
Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2001b) *Zeit der Übergänge*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2003) "Was bedeutet der Dankmalsturz? Verschliessen wir nicht die Augen vor der Revolution der Weltordnung: Die normative Autorität Amerikas liegt in Trümmern", in *Frankfurter Allgemeine*, April 17, p. 33.
- Habermas, Jürgen (2005) *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Heer, Jeet (2003) "The Philosopher", in *Boston Globe*, May 11, p. H1.
- Niquet, Marcel (*et al.* eds.) (2001) *Diskursethik. Grundlagen und Anwendungen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Øfsti, Audun (1994) *Abwandlungen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sandbothe, Mike (ed.) (2000) *Die Renaissance des Pragmatismus*. Weilerswist: Velbrück Verlag.
- Skirbekk, Gunnar (2001) "The Modernity Debate. Rationality-universal and plural?" Bergen: SVT Working Paper 1/2001.
- Skirbekk, Gunnar (ed.) (2002) *On Pragmatics*. Bergen:

Skriftserien filosofisk institutt nr. 20.

- Skirbekk, Gunnar (2002) *Praxeologie der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Verlag. Up-dated version of Skirbekk (1993) *Rationality and Modernity*. Oslo/Oxford: Scandinavian University Press/Oxford University Press.
- Tibi, Bassam (2002) *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley/London: University of California Press.
- Wellmer, Albrecht (2004) *Sprachphilosophie*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.
- Wingert, Lutz, and Klaus Günther (eds.) (2001) *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit (Festschrift for Jürgen Habermas)*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

# 第六章

## 后记：思想概述

### 一、主要观点

马丁·海德格尔曾经说过，一个哲学家只有一个问题——假如他(或她)确实有问题的话。到底是否这样，谁知道呢？不管怎么样，询问一个哲学家的工作背后的关切，不管应该称之为仅仅一个关切，还是称之为多个关切，都是有意义的。回应，哲学“回答”，当然可以采取不同途径，即使问题是单一的，因为我们所居住的的世界的特点，就是多样和分化，它轻而易举地要求作出同样多样的分化的回应。

关于我们自己呢？让别人去回答吧。但我们自己也可以设法提供回答，靠自己去回答。于是这可以被看作是我们自己的批判性的或重构性的自我反思中的一个步骤。因此我冒昧对什么东西在哲学上促动了我，对我以我自己的方式来进行回应——如我所理解的我的思考方式——的要点，提出一些反思。

首先，我想是一种存在论式的惊讶。是其所是的惊讶，在我们的世界上是我们自己的惊讶。在此之外是一种危机意识，一种关于文化上的和政治上的危机——曾经被称作虚无主义，作为现代世界的内在危机——的意识。这蕴含着怀疑主义——不

是作为一种立场,而是作为一种态度和思维方式:根本上、哲学上的怀疑,自我指涉的怀疑。

然而(如在但丁《神曲》中所说)通往地狱之路被证明是通往天堂之路。说得乏味一些:哲学怀疑论是用哲学理性主义来滋养的——或更确切些说:认真对待怀疑论,所导致的是对于任何可能的怀疑的定界作用的认识,因此导致对论辩以及交往的不可否定的前提条件的承认。

这就是我最后达到的地方:达到一个普遍主义的反思的程序的合理性的概念,其间经过的是一种怀疑,它的基础是一种存在论意识,以及各种类型的批判性论据。这决不是一种“立场”,像一个经验命题那样有待于传达和承认,而是经过一系列哲学的学习过程而最后达到的一种哲学洞见。在这里我将只提及这些学习过程中的若干过程。

当我在哲学上醒来以后,我逐渐进入了两个主要的学习过程。其中之一的根基在于逻辑实证主义和分析哲学之间的紧张。逻辑实证主义严格要求论辩的清晰性和理智的真诚性,但也带有其哲学狭隘性,拒绝规范的、形上的问题,而分析哲学则对语境的多样性和我们对概念之使用的微妙性非常敏感。这些思想派别,是仅仅把它们看作一些“立场”,有待于“分类”(并可能被“拒绝”),还是仔细考察各种主张和前提的花费时日的学习过程,以此来显示对它们的重视,这两种态度之间有巨大差别。在后一种情况下肯定是有所学习、有所获得的,为节省时间起见,我们说那就是一些论辩之德(argumentative virtues)。

另一个主要的学习过程根植于现象学,连同其对于生活和世界的质的方面的意识,以及对把人当作一个行动者的客观主义诠释的批评;根植于各种版本的生存主义(即存在主义,existentialism——译者),它的议程多半与现象学相同,但(广义

地说)更强调人作为一个生存论存在,并且(因此之故)更关注语言的字面用法,但常常对道德的有效性主张、对冷静的论辩理性持含混的或消极的看法。这同样也不应当被当作一些“立场”,而要通过学习过程而认真对待。作为一个初始标记,要学习的东西可简称为一种自我反思之德(*self-reflective virtue*)。

在哲学中,这样的学习过程一般来说就在于谈话、倾听、阅读和书写之间的创造性互动之中。但是,不时地也需要改变一个人的哲学环境,以便体验同事们,具有其他特定哲学背景和社会文化背景的同事们,是如何在他们的环境中从事他们的工作的。在这种意义上,旅行因此就成为现代世界上有哲学意义的事情。

在年轻时,我去了法国——那时候法国是现象学和生存论的重镇:梅洛-庞蒂在法兰西学院,伽伯利尔·马塞尔出现在周五晚上的私人聚会上。还有利科、简克尔维奇、让·瓦尔等等。从那以后我就一直与我这一辈的法国哲学家保持接触,尽管哲学上有种种分歧,我一直保持着对他们工作的特别好感。

接着我去了德国,研究海德格尔的真理哲学,从一种批判的重构的角度进行研究。在私人场合,我见过他两次。这种遭遇并没有改变我对他的思想的理解:一位伟大的哲学家,带着一些独特的缺点——不仅仅是政治上的(以及个人方面的),而且也是哲学上的,其缘由在于对说理的、自我批判的理性的漠视。但是,在这早年在德国的逗留之后,在德国同事当中我一直有宾至如归之感,而不论哲学“教养”上的种种差异。

最后,在越南战争期间,我去了美国,作为斯特罗尔和马尔库塞的研究助理——学习用美国方式(在哲学中)做事情。在那时候马尔库塞周围有几十个博士研究生,后来他们当中的许多人在各所美国大学取得教席。



作为在卑尔根我的大学的一名教师,我曾经教授西方哲学史。由此形成了一本关于西方思想史的稿子,它特别重视政治哲学,后来还强调科学哲学,包括人文学科和社会科学的哲学。这本教科书已经被译成多国语言,包括中文。在2001年秋,“9·11”之后,它被译成乌兹别克语出版,其资助者是当地的索罗斯学院(由索罗斯受波普尔的启发而出资),为的是支持思想现代化。

在我的职业工作中,在与国内外学者的大量讨论中,我逐渐形成了一种有关程序的反思的合理性观念的普遍主义概念,它敏感于多样性和情境性。各种不同学习过程最后导致的,就是这里。

为表明这意味着什么,有必要作如下说明:对我来说,很快我发现我与阿佩尔和哈贝马斯(我提到他们两人,因为阅读哈贝马斯而不承认他这位年长于他的朋友和同事阿佩尔,是可能导致不恰当理解的。)有着许多一样的哲学兴趣。近几年来,哈贝马斯与阿佩尔和罗蒂就真理和辩护(即证成,justification——译者)之间的关系进行争论。阿佩尔捍卫作为一个不可避免的施为前提的真理概念,而罗蒂则论证(或“建议”)我们最好放弃这样一个概念。在这场争论中,哈贝马斯对他们两人都提出了批评,而与此同时他又一直受到阿佩尔的持续批评。在此争论中我主张的想法是要重视阿佩尔哲学的主要洞见,但放弃他的一些更有争议的主张(比方说最终共识这样的范导性理念)。

我确实认为我的理路承认一种普遍主义的程序反思合理性概念,它代表了对怀疑论挑战的恰当回应,同时又保持对多样性和语境性的敏感。我也认为这种理路允许有卓有成效的学习过程和其他领域——在严格意义上的哲学之内和之外的领域——的“运用”。简单地说我的想法大致如下:

这种想法,这种程序的反思的合理性概念,不仅允许在给定的概念框架之中的论辩和辩护,而且也允许提议新的更好的概念——允许“重述”和新的“语汇”[用罗蒂的话来说,并回溯到海德格尔的“敞开世界”(“world disclosure”)的概念]。这是哲学工作的创造性的、想象性的方面。尽管在这方面哲学家并非一枝独秀;其他一些人,不管是艺术家还是科学家,也可以是在这种意义上有创造性、原创力的。

但是,一旦提出了一个新的概念框架,重要的是讨论它的恰当性或不恰当性,它的优点和缺点,而在对新的“敞开世界”的哲学进行这种批判性评价的过程中,说理的例行的活动具有重要的作用。

在我的哲学著作中,我提出了有关一个灵活的、逐级主义的伦理意义上的相对其他有知觉生物的人类个体观的建议——广义地说,提出了改进过的大写的“人和自然”概念;这是一个具有生态政治意义的建议。进一步说,在处理与未来的积极优生学的局面有关的伦理问题时,我思考了宗教语言在提炼出一个“宇宙羞耻”(cosmic shame)(德沃金)的努力中所起的作用。最后但不是最不重要的一点,我的那种程序的反思的合理性概念本身可以被看作是这样一种要求进行一种根本性重述的建议,就好像我对“归谬论证”的阐发可以被看作是一项对超验论证进行重述的建议一样。

但是,在强调这种创造性方面的时候,我们立刻面对了不同写作样式的问题、语言用法的差异的问题。一种随笔的形式,可能带有文学风格的那种,因此在有些场合会显得比传统的学术文章更加适合——更加适合于尝试表达模糊的直觉和未曾清楚说出的想法。但在这些场合我们主要与我们自己的充满着内在意义的丰富性的母语相联系,因此之故我的哲学随笔主要是用挪威语写的。

在谈论“敞开世界”的时候我们很自然地想到的,可以说是面向未来的种种筹划。但也有必要回头看,看那个可能对我们的思想和行动产生了比我们意识到的更深刻影响的过去。因此或许有可能去诠释过去的事件,而这是一个创造性的工作。但此外或许也有必要对过去的经验加以概念化(或用黑格尔派的术语来说,“把它们提高为概念”)。这不仅仅是哲学家的任务——也需要有历史学家和社会科学家们——但它也是哲学家们的一个任务,其重点是概念问题而不是经验问题:对重要的学习过程进行概念重构,从规范的角度进行这样的重构,肯定是一项哲学任务(在与有关的学者的合作中)。

就我而言,这就是我在我的有些文章中所做的,设法用更加恰当的概念来重构我们历史中的有些关键性事件,比如由剧作家兼学者霍尔贝格(Ludvig Holberg, 1684—1754)所推动的文化现代化过程。这也是我在我目前的重构可替代的现代化过程的项目中正在从事的工作。我的“认知旨趣”有两方面:(1)对我们的民族历史的特殊性有更好理解;(2)对适应较好的现代社会的各可能版本形成与政治相关的认识,作为批判但线条的现代化过程观的基础。

在前面有关重述和重构的论述中,我已经指出了我的普遍主义的程序的反思的合理性观是向种种学习过程开放的,与其他领域的研究者一起学习,与全社会的合情合理的人们(所谓非专业人士)一起学习。我说的是“学习过程”,而不是“蕴含和应用”,因为我的哲学,像任何一种活的哲学一样,基本上是个人性质的、语用性质的,也就是说是一种活动,一种思考方式和工作方式,而不仅仅是一种语义学层面上的“立场”——这当然并不意味着借助于命题和陈述的文字表达可以被看作是可有可无的东西。远远不是这样。重要的仅仅是强调语用方面,而不是否

定语义的命题的方面。

以上所述我想可以传达有关我的思考方式中的一些要点的某种洞见,作为一种概述。接下去我将指出某些或许值得展开评论的特别地方。

## 二、若干展开的评论

### (1) 分析哲学和大陆哲学

在1960年前后,卑尔根的人们进行了旨在克服分析哲学和大陆哲学之间的某些分歧的特殊努力,那时候来自两个阵营的年轻哲学家们相聚在讨论早年海德格尔和后期维特根斯坦的讨论会上。他们保持着一条共同战线,抵制把认知主体自然化的努力,也抵制认为万物皆偶然的观点;他们小心翼翼地用选择出来的人类活动例子进行思想实验,设法表明这些活动有各种构成性的前提条件。他们的结论很清楚:人类活动有各种不同的不可避免的前提条件(而不仅仅是经验事实,不仅仅是诠释的偶然性)。

应该补充的是,在战后的挪威,海德格尔在政治上因为与纳粹合作而名声不好,这是年轻的挪威哲学家共同主张的观点。因此他们设法更加冷静地、分析地阅读海德格尔,是要照顾到他的一些重要的哲学洞见,而同时把这些洞见与他的政治落后性区分开来。这是一项把政治责任和哲学调和结合起来的努力——是战后欧洲的紧迫任务。

### (2) 事例取向的分析和自我反思

持续讨论和相互学习过程,使得这些哲学家在一种小心谨

慎、事例取向的版本的康德式推理方式——但没有康德的认识论——中找到了一块共同地盘。他们的出发点是人类活动能力 (human agency), 包括言语活动和商谈活动, 但也包括内在于活动的洞见和“默会知识”。哲学的自我反思和概念分析, 用思想实验所小心从事的对不同的人类活动中的构成性因素的概念分析, 他们就用这个方式设法把分析哲学和大陆哲学的主要优点结合起来。

### (3) 语言学—语用学专项和超验语用学

这个理路代表了一个版本的所谓语言学—语用学转向, 但这个版本并不仅仅代表了一种范式改变——比方说从主客体立场转向一种主体间立场而并不改变从事哲学工作的方式——不仅仅是一种从认识论向语境诠释学的变化而放弃超越语境的有效性主张的概念。它是向一种特定版本的超验语用学的转向, 这个版本可以恰当地称为一种超验实践学。

这是从主要是立场取向的思考方式, 向一种敏感于我们在不同活动中对概念的使用中的微妙之处的从事哲学工作方式的转变, 而同时它又包括对我们的各种活动和我们的言语活动中——尤其是在认真的讨论中, 在严格的自我反思中——的有效性主张的关切。论证被看作是自我相关的有效性主张, 也就是说从第一人称的角度来看待。因此, 在有关真理主张和商谈合理性这样的自我反思的问题的哲学争论中, 支持的是像阿佩尔和哈贝马斯这样的哲学家(而反对像罗蒂那样的哲学家)。

在超验语用学中, 关心的主要问题是克服哲学怀疑论。与此同时, 与后期维特根斯坦那样的哲学家站在一起, 关心小心翼翼的思想实验和事例取向的概念分析。

#### (4) 归谬论证和概念恰当性

在此背景下,我将进一步集中注意有关如何进行哲学思考的两个问题,即对于归谬论证的运用,以及对概念恰当性的讨论。前者代表的是事例取向的反思的思想实验,借助于这些思想实验人们打破或违反某些规则或原则,因此造成某种“荒谬性”,借此可以澄清被打破的或被违反的规范或原则的构成性作用。简言之,是“从不可能性到必然性”的论证。

这些是对某些概念(或“词汇”)与其他可选概念(在特定环境下)比较而言的相对(不)恰当性的事例取向的、说理的分析。

下面我将对这种方式的哲学思考的可能的“运用和蕴含”补充一些评论,借助于一个修改过的版本的超验语用学:

#### (5) 概念: 学说中的还是使用中的?

对“什么是概念? 概念位于何处?”这两个孪生问题,我们可以回答说概念位于一般的全面的学说之中,在较高的抽象层次上,我们也可以回答说它们位于各种用法中,在具体语境中。在前面那种情况中,概念应当在理论立场和文本的基础上加以讨论和澄清;在后面那种情况中,概念应当在特定事例和思想实验的基础上加以讨论。在哲学中两者都需要。

因此有益的做法是对有关概念的哲学工作的不同方式都给予注意。在这样做的时候,具有哲学重要性的是敏感于人们自己的语言中的可能的模糊性和缺点。这种对于人们自己的概念前提的反思的和自我批判的敏感性的要求,包含了在不同抽象层次上一种反思意识,也包含了对隐而不显的微妙之处或未被承认的混淆之处的事例取向的分析。

这里所谓“归谬论证”在结构上与阿佩尔超验语用学中的

“意义批判”式的思考相同。但在阿佩尔那里,论证被局限于严格的自我反思,而“荒谬性”(Sinnlosigkeit)的典范形式,是一种施为性的自我指涉的矛盾。而另一方面,在分析哲学中,“归谬论证”(也叫“非形式的归谬论证”,如在赖尔那里)被运用于一个宽得多的范围,比如“范畴错误”和“语境不自洽”。

应该记得,在第一章中关于这个问题提出过三个观点:(1)对范畴错误(如“七是绿的”)和语境不自洽(如“当今法国国王是秃子”)的讨论表明了存在着第三种认知范畴,它既不同于经验之真或经验之假,也不同于形式的(肯定的或否定的)分析性。(2)这第三个范畴的基础是对思想实验的运用,借此某条规则或原则被否定或违反,产生出某种意义崩溃,因此而指出被打破的规则或原则的作为对意义具有构成性作用的前提条件(meaning-constitutive precondition)的地位。(3)通过用这种方式分析我们意识到,有多种形式的意义崩溃,严重程度可以说高低不同——从“强的”经验之假,到完全的无意义。

在本书中,同样的敏感于事例的思考方式也运用于阿佩尔著作中据说代表了严格超验语用学前提的各种事例。也是在这些事例中,在超验语用学的核心中,我们的分析揭示了更高程度的关注细微差别的必要性。

#### (6) 对归谬论证的进一步运用

总起来说,这种“归谬论证”的这种分析的、事例取向的运用,具有一个双重含义:(1)在超验语用学的核心处,是对严格的自我反思的论证的一个更仔细微妙的理解;(2)对这种论证的更广泛地运用,在严格自我反思论证领域之外的广泛的范围内进行(“我们思想的几何学”的)概念分析。

到此为止我们评论了对“归谬论证”的这种更加细微、灵活

的运用。下面我对有关“概念恰当性”——尤其是它的否定性、谨慎的版本,亦即有关一套给定的概念的相对不恰当性,也就是相对于在给定的情境中比较恰当的其他概念而言的不恰当性——的类似论证的运用作一些评论。

### (7) 来自相对的概念不恰当性的论证

对概念的一种有意义的运用,是有意义的命题和有意义的律令的前提,也就是对可能的真理和可能的道德有效性的前提。借助于范畴错误而进行的归谬论证,使得这样的前提变得明显。但是在有意义的命题和规范性表达中,对概念的有意义使用仍然可能是恰当性程度有高有低的(以及对所讨论的事例而言有高有低)。

两个例子可能有助于说明这个观点:(1)哈贝马斯的交往行动理论可以被读为是对这样一个观点的详细论证,即一个仅仅包含工具性概念和策略性概念的概念框架,与一个也包含交往的商谈的概念(当我们想要理解现代社会的时候)相比,是相对来说比较不恰当的。(2)当大学生把自己描绘为“消费者”——购买课程和分数——的时候,他们所说的话当然是可以理解的。但是我们会争辩说,学生也是公民和政治共同体的成员;他们是 *Bildungsbürger* (有教养的公民),是有待培养和教育成为一个文化共同体的成员;他们是独一无二的有死的人类(在克尔凯郭尔的意义上)。仅仅用经济概念进行的自我理解,与也包括其他那些概念的自我理解相比,是相对来说比较不恰当的。

### (8) 认知性改进

这些都是棘手的问题,不管是从一个可能的共同基础出发



看它们,还是从一个解释学的“视域融合”(伽达默尔)的角度看它们。但我们还是可以通过描述事例和分析思想实验的办法,通过反思通过这些活动而获得的哲学经验的办法,来进行论证。因此我们可以谈论“理解得更好”,而不仅仅是谈论“理解得不同”(Andersverstehen)。因此我们可以以改善论的方式来谈论,谈论改进,谈论积极的学习过程——即使我们的理路,如在归谬论证那里,是间接的,也就是说它是通过注意被看作是“不那么恰当”的东西开始的。这种“消极”理路之所以被选择,是因为谈论一套既定的概念的此时此地的不恰当性常常更有意义——比方说指出在一个工业项目或军事项目中缺少某种类型的专家知识——而不妄称知道什么才是学科视角的最终的最佳的选择(这会包括预见未来发明这样的悖论)。

### (9) 蕴含和运用：自我批判的科学批判和意识形态批判

自我反思的“归谬论证”的一个蕴含,是拒绝怀疑论和非理性主义。在一个全球化的、各种各样倒退的原教旨主义和文化相对主义之间尖锐对立的世界上,这是一个至关重要的问题。“来自概念不恰当性的论证”以及对“归谬论证”的广义运用的蕴涵,是一种自我批判的科学和人文学科批判(Wissenschaftskritik)和意识形态批判(Ideologiekritik)。这些都是现代社会中的至关重要的任务。

毋庸多说的是,运用这些论证——科学和人文学科批判和意识形态和政治批判——的一个前提,是对这些领域所发生的事情的坚实的实质性的了解。

### (10) 三个个案

为了澄清我们的观点,我们将简单提及这种批判的三个个

案,它们针对的是跨越其自己学科严格界定的那些科学家和学者——为简便起见我称他们为“经济学主义”、“生物学主义”和“语境主义”。

就“经济学主义”而言,来自经济学的人类动机和行为模型的概念被当作本体论上正确的概念加以使用。这些概念带着这种强的、错误的主张被用于相当广泛的范围,与市场交换相关的语境之外的范围。在这种情况下,来自相对概念不恰当性的论证就可以作为一种基本的批评。

就“生物学主义”而言,我们看到的是一种类似的概念不恰当性。但除此之外还有这样一种主张,即即使人类理性,尽管有其施为性的有效性主张,也可以做生物学的说明。因此,一个进一步的批评是自我指涉的不自洽,换言之,是严格版本的归谬论证。

“语境主义”指的是以文化相对主义作为其方法论原则,而没有规范的哲学思考作为思想资源各种不同的文化研究,被认为对社会文化现象和我们社会中的基本的规范性问题作出了广泛的和充分的理解。在这种情况下,我们不仅有自我指涉的不自洽性这种批判性论证,而且也有相对的概念不恰当性这种批判性论证。

从这些反思中可以得到这样一个教训:科学家或学者凡在参与公共争论的时候,他们都应该告诉其受众,他们自己的专业视角是如何有可能影响他们有关所讨论的问题所说的话的,其他专业视角是如何有可能提供有关所讨论对象的另一幅图景的。

### (11) 权力和视角主义

各种不同的学科的政治影响当然取决于一个社会中的与经

济因素和建制因素有关的权力结构。但这个格局也可以从认知的角度进行分析,因为影响我们思考方式的权力对我们之所为和所不为来说是一个具有决定意义的因素,也因为我们的思考(亦即不思考)的方式对于我们的权力(或无权力状况)是具有决定意义的。

在第二和第三章中我们讨论了科学和人文学科批判的某些方面。下面我们将对意识形态批判作简要考察,在第五章中我们谈论过这个话题。

### (12) 虚假意识

当“意识形态批判”被理解为揭示“虚假意识”的时候,不管是根据隐含的阶级利益,无意识动机还是生存论异化,关键是为作为基础的“真实意识”概念提供辩护,而这意味着这种类型的批判的批判性必须是自我反思的,以便避免幼稚的和独断的幻觉。考虑到这种挑战,这种“意识形态”批判是否经历了自我批判的学习过程,确实是大不一样的。简言之,这种学习过程代表了一种成熟的现代文化的前提条件。

### (13) 视角主义和有限概念眼光

但是,由于科学和人文学科的视角主义性质,因此也由于某些特殊视角的不正当影响的危险,压倒其他一些同样相关的视角,科学和人文学科也可能常常是以“意识形态的方式”发挥作用的。因此有必要用“科学和人文学科批判”进行意识形态批判。

一个引人注目的例子是来自经济学新自由主义的思想形式和概念的主导地位。但总起来说,对专业批判(*Fachkritik*),科学和人文学科批判有一种总体的需要。

在这里我们也可以提醒自己注意在分化的、以技术为基础的社会中的一种认知上负担过重的倾向,其缘由是我们的许多工程的预料之外的破坏性的后果的危险。一个关键词汇是生态问题,另一个是为自由民主起见而进行的先发制人打击的军事战略。巴尔干战争和伊拉克战争表明了后面一点:为了知道何时、何地以及如何干预,一旦到了那里以后又如何行事,何时以及如何撤退,我们需要来自大量科学学科和学术学科的知识 and 洞见(并且必须有能力和对这些不同的知识和洞见做恰当的评价和组合,此外也有必要提出道德上法律上负责的指导和决策)。简言之,技术上的种种可能性会轻易地造成一种认知上的负担过重。因此,此处又一次需要一种反思的、能干的“科学和人文学科批判”,作为“意识形态批判”的组成部分之一。

#### (14) 规范性论证和单边主义的两难

最后,必须有的是规范性辩护和责任心,而不仅仅是认知辩护和认知责任。但已碰到规范性问题,显然就有不同的观点:有宗教信仰徒,也有不信仰宗教的人,有自由主义者,也有社群主义者,以及各种不同的道德理论。什么被算作是责任心,因此将取决于这些各不相同的观点,因此关键性的问题是,我们是否能把某些基本规范辩护为普遍有效的,而不管这种表面的差异性。

这样一种规范的辩护不同于一种关于某个主流文化和信仰系统中实际上被多数人共享的规范性原则和价值的经验报告。这样一种辩护是不可能由任何特定的文化传统和信仰体系或形而上学理论所提供的,因为它们都以不同的方式在现代多元主义社会中受到质疑——不仅作为一种事实受到质疑,而且借助于理性论据加以质疑。

考虑到这些怀疑论的论证,人们会论证说,对普遍有效的规范的一种可能的辩护,必须被设想为对用来调节地球上可持续的共同生存的元规范的一种辩护,而首先不是对实质性的伦理价值的辩护。而从理想来说,这种辩护应当采取这样一种形式,即每个相关的人们之间的开明的自由的讨论。

有一个“有分量”的主张,它在第五章中专门讨论。在这里我们只限于强调这个主张的消极版本:对普遍有效的规范的辩护,不应当明确地、没有必要地排斥任何群体的人们的参与,这意味着普遍有效的规范不能被单方面辩护。

### **(15) 重提超验语用学**

到头来“意识形态批判”的问题把我们引向基本的道德问题。这里我们不得不面对怀疑论的论证,比方说用文化相对主义进行的论证。自我反思的说明的语用学的捍卫者们想要克服的,就是这种挑战。为此他们谈论理想的预设,也就是谈论若不想自相矛盾的话就无法否定的那些前提条件,或者说那些别无选择的前提条件——换言之,谈论各种版本的归谬论证。

对道德哲学来说,有两点是关键性的:(1) 作为一场真正的讨论的认真参与者,我们必须承认更好的论据的力量,我们必须承认其他参与者为合乎情理的、有可能错误的,像我们一样。因此,基本的非理性主义和种族中心主义被排除在外了。(2) 所有有关的人们很可能在一个理性的讨论中加以同意的那些基本规范,被算作是规范上有效的。

### **(16) “疑难个案”的困难问题**

这里我们仅限于作一些评论:上面提到的那点(即第2点)

在以下情况下是照顾得很好的,即所有相关的人都能作为自由的平等的人们参与进来,因此相互倾听,并且通过角色承担而进行学习。但我们也有“疑难个案”,也有未来世代以及所有“相关”的人们都根本不可能参与的情况。因此,理性同意的概念必须作重新考虑。

还有另外一个问题:这个问题是否应当仅仅用同意来理解,理解为某种纯粹主体间性的东西,而一点不提他们所同意者?(如果人们不就某事同意,“同意”会有什么意思呢?)这里的回答大致如下:他们同意的是调节冲突的基本(元)规范,是对他们的需要和利益的诠释。但于是就有某些概念系统的相对不恰当性的问题(因此这也适用于有关科学和人文学科的批判):这些问题是原则上可以被理性地解决的,至少是从消极的角度来说的,就概念不恰当性和学科片面性而言。(比方说,一种忽视交往的概念而仅仅运用工具性概念和策略性概念的需要诠释和利益诠释,就不如那也包括交往行动和交往合理性概念的诠释那么恰当。)在这种情况下我们可以期待同意,因为有些主张比其他主张更加合乎情理。(并不是倒过来说的那种情况,即某些主张之所以合乎情理是因为它们得到了同意。)

### **(17) 关于概念(不)恰当性的同意,作为一种关于价值的同意?**

除此以外,规范和价值是“以概念构成的”,概念系统——比如社会学的概念或经济学的概念——确实开启了某些类型的价值和规范(而不是其他类型的价值或规范)。因此,如果对某个概念系统有一种合理同意的话,就也有一种对那个概念系统所开启了的那些规范和价值的合理同意。就此而言存在着一种超越对规范性同意的纯粹主体间理解的“规范性的内容”。我们后

面会回到这一点来。

### (18) 从论辩到“重述”？

我们一直在论证的,是一个受分析哲学启发的版本的自我反思和商谈的语用学,其核心是对归谬论证和概念恰当性论证的一种推广的、事例取向的运用。这种理路本身就是对激进怀疑论的自我批判的批评,但正因为这个缘故它也成为在罗蒂这样的哲学家那里找到的“建议”和间接论辩的一个目标。罗蒂设法表明,借助于新“词汇”的“重述”是决定性的任务,任何旨在精确和说服人的论辩的努力,总是已经做了某个给定的概念系统的俘虏。这意思就是通过创造性投射(*Entwürfe*)的“世界展开”(Welterschließung),没有任何独立于语境的理性辩护。

当然,“词汇”的决定性作用确实不能否定,如我们前面已经看到的那样。但问题是这样的概念系统是否超越商谈的辩护从而免于批判。这个观点我在三个层面上加以拒绝:

首先,我们无法理解,一个“词汇”如果不包含严格自我反思和商谈性辩护的语用能力的话,会是什么样子。这是一个内在于反思的商谈的活动的归谬论证,可以说是一个“自上而下”的自我指涉论证。

其次,我们无法理解,考虑到我们的生物躯体,怎么可能有一种“词汇”是不包括由事例取向的思想实验所揭示的那种内在于活动的“默会的”洞见的呢?这是一个与基本的人类活动相关的归谬论证,可以说是一个“自下而上”的论证。

第三,我们无法理解,我们怎么会不知道在某些情境下有些概念是比别的一些概念相对来说不那么恰当的。并不是说我们不是经常犯错误,也不是说我们不是经常有疑虑,而是说我们有时候确实借助于这种更好的洞见而有所进步。如果不是这样的

话,我们就永远无法有借助于某个领域的更丰富更好的概念视界而获得的学习过程。

当然,不经受我们上面提到的那种尝试和辩护的创造性(新“词汇”的)“重述”,这样的情况也是有的。文化认同和生存论认同的问题在某种程度上属于这种性质——但并不总是这样,而那就是我们的观点。

### (19) 从论辩到“重构”?

我们可以谈论自由的创造性的规划,指向一个开放的未来的规划。但我们也可以谈论对历史经验的重述,对先前“词汇”的解构,因此把注意力集中于过去。因此,黑格尔关注从前的学习过程,设法把它们上升到概念的层面,以便对人类的历史成长过程有更好的洞见。

这是一个开启出对现代化的思想过程和建制过程的重构的理路(如在哈贝马斯那里)。这些并不是经验意义上的现代化“理论”,而是对成长性的学习过程和建制性的分化过程的自我反思的(因此是充满规范内容的)概念化。但在这样做的时候人们必须把自己与各种类型的历史研究和社会科学研究相关联,而不仅仅依赖于哲学论辩和哲学洞见。

### (20) 作为对学习过程之重构的现代化理论

对现代化过程的这种重构性概念化可以集中关注普遍性或特殊性的不同层面——一方面关注对任何现代社会来说都必不可少的学习过程和建制化过程,另一方面关注对于某些社会而不是另一些社会来说具有培育作用的特别的学习过程和建制化过程。在后一种情况下,我们看到的是多个可选择的现代化道路的问题,因此是多个可选择的处理现代挑战的问题、如何成为



一个现代人的问题。

集中关注特殊的成长经历之所以有意思,也因为它是我们关注那些不然的话会被忽视的那些基础性差异,比方说在那些倾向于关注一般问题但仍然“处于情境之中”的知识分子之间的差异。对此第一章已经有所讨论。

应当指出的是,在“马可·波罗”这个从事欧洲和东亚文化现代化比较研究的研究项目中,注意力既放在普遍的、共享的东西上面,也放在特殊的、独特的东西上面。

### (21) “疑难个案”和实践讨论中的间接代表

任何人都不应该被排斥在有关对他们的需要和利益来说只管重要的问题的实践讨论之外。这是语用的“商谈理论”的一条基本规范。从正面来说:每个“有关的”人都应当被包括在这样的讨论之中。

在有些情况下做到这一点是不可能的,在这些情况下,那些个人的利益和需要应当由某种 *ombudsman* [官员] 作为他们的代表来加以关照。

但是,当我们分析各种“疑难个案”的时候,带着生物学伦理学的知识,以及对未来世代的情况的认识,并且把它们与高级的脆弱的非人类相比,我们就遭遇这样一个问题:谁应当被算作是对人们利益和需要具有重要影响的实践讨论中的“相关者”,以及根据什么标准说他们的需要和利益应当由那些自己也代表着其需要和利益的人们所捍卫? 在第四章中我们讨论了这样的问题。我们将简单提及这些挑战中的四个。

### (22) 包容和普遍共识的概念是成问题的?

当“疑难个案”的利益和未来世代的利益被某个别人加以考

虑的时候,在那些“有关的”但却未能亲自参与的个人那里,就没有相互的学习过程和实际的角色承当。

进一步说,在这些场合,共识这个范导性理念就变成一个假设性程度很高的理念,(1) 因为那些属于“疑难个案”的人们永远也不可能参与任何讨论,或任何有关他们自己的需要和利益的共识,并且(2) 因为很难为人类的“疑难个案”和脆弱的非人类的预先个案(advance cases)之间的鲜明区别进行辩护——这样共识这个概念本身就变得模糊不清,因为它的外延模糊不清。

如果角色承当和通过参与的共识这样的概念在上述个案中不再有效,我们就得依赖于间接代表,而它又得依赖于对有关什么是最有利于这些主体的事情的各种不同知识的商谈性评价。在这些个案中,支持“规范性内容”的论证,基于相对的概念恰当性的论证,是至关重要的(因为这种规范性标准并不依赖于个人参与和相关者之间的同意的)。

以下反思指向同样方向:由于生物技术的发展我们面对着越来越强的能力去干预未来个体的遗传素质。如果进行了这种干预,我们就面对着这样的情况:我们的决定和行为共同决定了人们的素质,这些人们从理想的角度来说应该参与旨在达到自主个体之间共识——作为一个范导性的规范有效性理念——的商谈过程。用这样的干预我们妨碍了这些个体的独立性,并因此而妨碍了一种理想共识的前提条件。如果是这样的话,就有必要提出一个更加“内容取向”的规范性标准。

### (23) 现代社会中的新挑战

总起来说,现代技术和现代社会的相当多的其他方面是祸福参半:我们无疑正面对着各种不同的严重挑战,其中有些可能是有害于地球上人类的符合人性的生活的持续的,另一些当

然是有害于我们的环境、有害于其他物种的。

这些挑战中的有些挑战,比如面对各种濒危物种的威胁,看来是超越了主要的道德理论如功利主义、康德义务论和亚里士多德伦理学中所找到的那些规范视角和概念视角。“商谈伦理学”的范围可以而且应当加以扩展,以包括有知觉的非人类生物。但即便如此,这些道德理论中没有一个是相当好地应对了这些挑战的,比如各种动物物种的无痛灭绝,甚至人类的自愿的无痛的灭绝的想法。

尽管如此,我们多数确实对上述挑战有一些强烈的道德直觉。在这些情况下,谈论“宇宙羞耻”(罗纳尔德·德沃金)或诸如此类的东西因此可能是有吸引力的。寻找一种表达对虽然脆弱但可以说神圣的生命的某种基本尊重的语言,也可能是有吸引力的。在此意义上,我们可以寻找一种宗教语言,但并没有任何特定的神学。

### 三、总 结

我们将结束有关本书中某些具体问题的上述导论性的评论。回顾一下主要的论点:我确实捍卫一种既是分析的、事例取向的但也是自我反思的超验语用学。在此意义上我捍卫对归谬论证的一种灵活的运用,在广泛的范围内的运用,也捍卫有关相对概念不恰当性的论证。进一步说,我也捍卫对各种可选择的“词汇”的自我批判的重述,以及对成长性学习过程的重构。因此我支持对文化现代化和各个可选择的现代化过程的规范性重构。更一般地说,我支持把政治哲学和科学和人文学科的哲学包括进来,还不能忘记生态哲学和有关道德讨论者作为生物体存在物的哲学人类学,作为与“商谈理论”相关的一个基本

观点。

最后,我的时代之思确实包含一种双重批判,一方面针对文化相对主义,连同它作为基础的怀疑主义和虚无主义,另一方面针对原教旨主义,不管它是宗教的还是科学的。寻找介于这两个立场之间的合理的、可行的道路,当然是我们时代的一项紧迫任务。

它是否能在一个普遍主义的同时敏感于多样性和情境性的程序的反思的合理性观中找到呢?我认为,能。

# 居纳尔·希尔贝克

## 著作要目

1. 《虚无主义?》*Nihilisme?*, Oslo 1958 (third ed. 1998; Engl. ed. 1972, second ed. 1998).
2. 《真理的哲学前提——海德格尔真理论之诠释》*Dei filosofiske vilkår for sanning. Ei tolking av Martin Heideggers sanningslære [The Philosophical Preconditions for Truth. An Interpretation of Martin Heidegger's Theory of Truth]*, Oslo, 1966 (second ed. Bergen 1999: Om sanninga sitt vesen).
3. 《意识形态死了吗?》*Er ideologiane døde? [Are Ideologies Dead?]*, ed. and co-author, Oslo, 1969.
4. 《新马克思主义和批判的辩证法》*Nymarxisme og kritisk dialektikk [Neomarxism and Critical Dialectics]*, Oslo 1970.
5. 《真理和前提》*Truth and Preconditions*, Bergen, 1970.
6. 《政治哲学》*Politisk filosofi [Political Philosophy]*, Bergen, 1970, 2nd ed. 1976.
7. 《生态学和哲学》*Økologi og filosofi [Ecology and Philosophy]*, Oslo, 1972.
8. 《真理论》*Wahrheitstheorien*, Frankfurt a. M., 1977, ed.

- and co-author.
9. 《西方哲学史》*Filosofihistorie* [*History of Philosophy*], Bergen/Oslo. 7th ed. 2000, from 2nd ed. 1987 together with Nils Gilje; from the sixth ed. 1996, also in bokmål. German edition, 1993; Danish and Swedish editions, 1995; Icelandic edition, 1999; Russian, 2000; English 2001; Uzbek, 2002 (new preface); Chinese, 2004; Tajik, 2004 (new preface); Turkish, Greek and Korean editions are forthcoming.
  10. 《实践学》*Praxeology*. Oslo, 1983, ed. and co-author.
  11. 《词语》*Ord* [*Words*], Oslo, 1984.
  12. 《合理性手稿》*Manuscripts on Rationality*, Bergen, 1984; revised and enlarged version Bergen, 1992.
  13. 《科学中的客观性问题》*Objektivitetsproblemet i vitenskapene* [*Problem of Objectivity in Science*], Bergen, 1984, ed. and co-author.
  14. 《为魔鬼辩护及其他论文》*Til Djevelens forsvar og andre essays* [*In Defence of the Devil, and other essays*], Bergen, 1987.
  15. 《语用学转向》*Die pragmatische Wende*, Frankfurt a. M., 1987, co-ed. and co-author.
  16. 《现代性：合理化与分化》*Modernitet - rasjonalisering og differensiering* [*Modernity - Rationalization and Differentiation*], Bergen, 1988, ed. and co-author.
  17. 《理性与责任》*Vernunft und Verantwortung*, Bergen, 1992.
  18. 《文化现代性与科学合理性》*Kulturell modernitet og*

- vitskapleg rasjonalitet* [ *Cultural Modernity and Scientific Rationality* ], Bergen, 1992.
19. 《生态哲学手稿》 *Eco-Philosophical Manuscripts*, Bergen, 1992.
  20. 《商业方舟：论生态学、进化和伦理学》 *The Commercial Ark. A Book on Ecology, Evolution and Ethics*, co-ed. and co-author, Oslo, 1992.
  21. 《哲学史》(德文版) *Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a. M., 1993, together with Nils Gilje.
  22. 《合理性与现代性》 *Rationalité et Modernité*, Paris, 1993.
  23. 《合理性与现代性：语用哲学论文集》 *Rationality and Modernity, Essays in Pragmatic Philosophy*, Oslo/Oxford, 1993.
  24. 《可持续性的概念》 *The Notion of Sustainability*, Oslo, 1994, co-ed. and co-author.
  25. 《跨越边界的哲学》 *Philosophy Beyond Borders. An Anthology of Norwegian Philosophy*, co-ed. and co-author, Bergen, 1997.
  26. 《智慧和科学：有关现代性的大混乱的后现代工作手册》 *Vit og vitenskap. Postmodernistisk ord-bok om modernitetens babelske forvirring* [ *Wisdom and science. Postmodernist word-book on the great confusion of modernity* ], Bergen, 1998.
  27. 《现代性的实践学》(法文) *Une praxéologie de la modernité. Universalité et contextualité de la raison discursive*, Paris 1999.
  28. 《生态伦理学》 *Øko-etikk* [ *Eco-Ethics* ], Bergen 1999.

29. 《现代性的力量和弱点》 *Modernitetens makt og avmakt. Vitskapsteoretiske perspektiv på kunnskap og makt*, Oslo 2002.
30. 《论语用学》 *On Pragmatics - Contributions to Current Debates*, ed. and co-author, Bergen 2002.
31. 《惊讶：哲学论文集》 *Undringa, a collection of philosophical essays*, Oslo 2002.
32. 《现代性的实践学》(德文) *Praxeologie der Moderne*, Velbrück Wissenschaft, 2002.
33. 《反思与责任：与阿佩尔讨论》 *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel* (Festschrift), co-ed. and co-author, Frankfurt a. M. 2003.
34. 《有关真理的斗争》 *Striden om sanninga [The Fighth over Truth]*, ed. , Gothenburg, 2004.
35. 《哲学的不安》 *Den filosofiske uroa - i spenninga mellom tvil og tru*, Universitetsforlaget, 2005.



## 译 后 记

在我们这个时代,在我们这个“后形而上学”的时代、大众传媒的时代、民主化的时代、高科技的时代,再好的哲学,若不与民族文化相结合,与公共讨论相结合,与学校教育相结合,与其他专业知识相结合,就无法获得持久的生命,无法发挥广泛的影响,也无法获得进一步提升和深化自己的一个重要依托。

显然,这四个结合中的任何一个要能做好,都非常困难。哲学思想的普遍性和特殊性,哲学兴趣的专业性和公共性,哲学工作的批判性和建设性,哲学语言的科学性和“元科学”性,这些对子中的任何一个要能两面兼顾尚非易事,要做到四个关系上个个左右逢源就更是谈何容易!

但这恰恰是本书作者——挪威卑尔根大学的居纳尔·希尔贝克(Gunnar Skirbekk, 1937— )的特点。他作为哲学家所取得的成就,与他致力于上述四个结合密切相关。

希尔贝克教授懂得多种语言,能熟练运用英语、德语和法语写作,但他非常重视把他的母语即挪威语作为哲学的工作语言。挪威语包括两个分支,一个叫 *Bokmål* (博克马尔语,字面意思是“书的语言”),一个叫 *Nynorsk* (尼诺斯克语,字面意思是“新挪威语”),前者受曾经统治挪威的丹麦的丹麦语的影响很大,后者则是比较纯粹的挪威本土语言(尽管作为一种正式的语言只是在19世纪中期才建立,并因此而得名)。希尔贝克出生于使

用 *Bokmål* 的家庭,但他硬是让 *Nynorsk* 成为自己第二母语,不仅用它写作,而且用它说话,从而以一种鲜明的“施为的”(performatively)方式表明其对民族认同、民族文化和本民族普通人民的态度和感情,同时也有助于自己用更加纯粹的挪威方式进行思考。

希尔贝克受过很好的哲学训练。大学期间分别在挪威奥斯陆、法国巴黎和德国图宾根求学,20世纪60年代中后期又有一段时间在加州大学圣地亚哥分校担任法兰克福学派第一代主要人物之一马尔库塞的助手。读者从本书可以了解,20世纪西方最重要的哲学家维特根斯坦和海德格尔的哲学<sup>①</sup>构成了希尔贝克哲学家道路的两块最重要基石。希尔贝克在深受后期维特根斯坦哲学影响的位于挪威西部的卑尔根大学求学和任教,他和他的挪威同事们的“实践学”(praxeology)与日常语言哲学的联系非常明显。<sup>②</sup>同时希尔贝克又以海德格尔哲学为博士阶段的主攻方向。1972年,著名芬兰哲学家冯·赖特在为1972年出版的《当代北欧哲学》撰写的序言中,就提到了此前不久出版的

---

① 1999年美国刊物《哲学论坛》(*The Philosophical Forum*)曾经发表文章《什么是现代经典?》,介绍了作者对4000名哲学教师寄回来的414份有关“什么是20世纪最好的哲学著作和哲学论文”的问卷的分析,在得票最多的著作名单上,维特根斯坦的《哲学研究》和海德格尔的《存在与时间》分别列在第一和第二。见 Douglas P. Lackey: “What are the Modern Classics? The Baruch Poll of Great Philosophy in the Twentieth Century”, in *The Philosophical Forum*, Volume XXX, No. 4, December 1999, p. 331。

② 挪威是维特根斯坦生前最喜欢去的地方之一;他在挪威西部农村还曾经有一幢简屋。位于挪威西部的卑尔根大学建有维特根斯坦档案馆。关于维特根斯坦和挪威的关系,参见 Rolf Larsen, Kjell S. Johannessen, Ludwig Wittgenstein, Knut Olav Amas (eds): *Wittgenstein and Norway*, Solum, February 1995。关于维特根斯坦与挪威的“实践学”的关系,参见 Gunnar Skirbekk 等人主编的 *Praxelogy*, Oslo, Scandinavian University Press, 1983。

希尔贝克讨论海德格尔真理观的博士论文,把它当作挪威人对海德格尔感兴趣的重要表现。<sup>①</sup>但赖特紧接着写道,希尔贝克“可以被看作是一位受法兰克福学派和马克思主义的‘社会主义人道主义’影响的‘激进的’或左翼的政治哲学和社会哲学的主张者。”<sup>②</sup>也就是说,希尔贝克不是一位纯粹的典型的学院派哲学家,而同时也是一位有强烈公共关怀和社会兴趣的公共知识分子。这一点在本书的各章中也可非常明显地感受到。

希尔贝克又是一位非常优秀的哲学教师。挪威中学教师乔斯坦·贾德的《苏菲的世界》<sup>③</sup>是一本童话小说体裁的哲学史读物,曾经在世界各国印行了几百万册;希尔贝克撰写的《西方哲学史》<sup>④</sup>(后来他的一位同事参与了该书的修订)虽没有那么辉煌的市场成功,但作为一本专业哲学家撰写的哲学史著作,被译成十多国语言,中文版出版后不久就重印了数次,也算是一个不小的成果。现代挪威教育制度强调哲学在大学教育中占有重要地位,是希尔贝克作为哲学教师的成功的一个重要背景,但希尔贝克对他所说的“小心翼翼的思想实验和事例取向的概念分析”的重视和擅长,显然也是这种成功的一个重要原因。

希尔贝克最初的专业并不是哲学。1958年,年仅21岁的

---

① G. H. von Wright: "Introduction", in *Contemporary Philosophy in Scandinavia*, edited by Raymond E. Olson and Anthony M. Paul, The Johns Hopkins Press, Baltimore and London, 1972, p. 9.

② 同上。

③ 乔斯坦·贾德:《苏菲的世界》,萧宝森译,作家出版社1996年版,北京。

④ Gunnar Skirbekk, Nils Gilje: *Filosofihistorie*。此书由Scandinavian University Press于1972出版,此后每隔几年再版一次。中文版《西方哲学史——从古希腊到二十世纪》由童世骏、郁振华、刘进根据该书的英文版 *A History of Western Thought: from Ancient Greece to the Twentieth Century* (Routledge, New York, 2001)翻译,于2004年1月由上海译文出版社出版。

这位奥斯陆大学医学院学生发表了一本充满激情、颇具文采的哲学著作,题为《虚无主义?》。<sup>①</sup> 这本书在挪威文化界影响很大,以致十多年后,希尔贝克的老师、战后赴英国留学期间与维特根斯坦交往甚深的特伦诺伊,亲自把它译成英文出版。尽管希尔贝克很快转修哲学,但他对生命科学的兴趣,对自然科学的兴趣,乃至总体上对哲学以外其他科学的兴趣,一直成为其哲学工作的内在因素和重要特点。1988年9月,笔者初到挪威,希尔贝克创建的挪威卑尔根大学 Senter for Vitskapsteori(科学论研究中心,简称 SVT)<sup>②</sup>刚刚成立。此后,笔者亲眼目睹、并一定程度上亲身经历了这个常年聘用哲学和哲学以外学科的学者的跨学科研究中心的成长过程,对这个中心以集体项目、国际会议、博士讨论班、国内外学者访问、正式和非正式出版物等形式活跃于挪威和北欧学术界,留下深刻印象。哲学与其他科学的合作和对话意味着什么,读者从本书中会有不少了解。

本书是希尔贝克自选的文集,由郁振华翻译第一、第二、第四章,并且校对吴燕翻译的第五章,由童世骏翻译本书其余内容,并对全书进行统稿。童世骏和郁振华分别于1994年和2006年在希尔贝克教授指导下获得挪威卑尔根大学博士学位,两人以翻译出版此书的方式庆祝老师的七十岁生日。

童世骏

2007年1月23日于上海

<sup>①</sup> Gunnar Skirbekk: *Nihilisme?*, Oslo 1958, third ed. Oslo, Pax 1998, English version, 1972.

<sup>②</sup> 挪威语中 Vitskap 一词与德语的 Wissenschaften 意义相似,也包括社会科学和人文学科,所以该中心的英文名称是 The Centre for the Study of the Sciences and the Humanities.

# 人名汉西对照表

阿佩尔, 卡尔-奥托	Karl-Otto Apel
边沁, 杰雷米	Jeremy Bentham
波普尔, 卡尔	Karl Popper
但丁	Dante
冯·赖特	G. H. von Wright
弗洛姆, 埃里希	Erich Fromm
伽伯利尔·马塞尔	Gabriel Marcel
哈贝马斯, 尤根	Juergen Habermas
海德格尔, 马丁	Martin Heidegger
黑格尔, 格奥尔格·威廉	Georg Wilhelm Friedrich Hegel
霍尔贝格	Ludvig Holberg
简克尔维奇, 弗拉迪米尔	Vladimir Jankélévitch
康德, 伊曼努尔	Immanuel Kant
科尔伯格, 劳伦斯	Lawrence Kohlberg
赖尔, 吉尔伯特	Gilbert Ryle
利科, 保罗	Paul Ricoeur
罗蒂, 理查德	Richard Rorty
马尔库塞, 赫尔伯特	Herbert Marcuse
梅里奥, 雅可比	Jakob Meløe
梅洛-庞蒂	Maurice Merleau-Ponty

内斯,阿恩	Arne Naess
普特南,希拉里	Hilary Putnam
瓦尔,让	Jean Wahl
斯特罗尔,阿弗伦	Avrum Stroll
索罗斯,乔治	George Soros
特伦诺伊,克努特·艾里克	K. E. Knut Erik Tranøy
涂尔干,埃米利	Emil Durkheim
陀思妥耶夫斯基	F. M. Dostoevskii, Fedor Mikhailovich
韦伯,马克斯	Max Weber
韦尔默,埃尔布莱希特	Albrecht Wellmer
维特根斯坦,路德维希	Ludwig Wittgenstein
希尔贝克,居纳尔	Gunnar Skirbekk
谢尔瓦姆,汉斯	Hans Skjervheim
辛格,彼得	Peter Singer
亚里士多德	Aristotle

Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

```
{
  "filename": "44CK5pe25Luj5LmL5oCd44CLXzExOTg1MDExLnppcA==",
  "filename_decoded": "\u300a\u65f6\u4ee3\u4e4b\u601d\u300b_11985011.zip",
  "filesize": 11654645,
  "md5": "69520dc32db0635b5313d86e49de723b",
  "header_md5": "4f34c9e728a3b05655db1bca42ddbdaa",
  "sha1": "0213749e1a5535bab1e6702d0e13f76e1eb8a0a7",
  "sha256": "c79a2c88d53ace50b3227b66446e295c77c2813ef0d77bf4c77930405f73667b",
  "crc32": 3656395171,
  "zip_password": "",
  "uncompressed_size": 12080218,
  "pdg_dir_name": "\u00ed\u2562\u2569\u2592\u2524\u00b7\u2553\u00ab\u2566\u255d\u00ed\u2556_11985011",
  "pdg_main_pages_found": 175,
  "pdg_main_pages_max": 175,
  "total_pages": 190,
  "total_pixels": 829153280,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}
```