

目 录

导 言 现代和后现代透视下的道德	员
第一章 道德责任和伦理规则	怨
• 道德之不确定性	園
• 伦理困境	園
• 道德正义的征用和回归	獯
• 后现代性 没有伦理规范的道德	獯
第二章 难以捉摸的普遍性	濂
• 普遍主义及其缺憾	濂
• 无根自我之返根	缘
• 伦理普遍性之道德限度	缘
• 道德主体之孤独	邇
第三章 难以捕捉的根基	苑
• 建立于不信任基础之上	苑
• 前自由阶段的道德	愿
• 尚未创立的根基	愿
• 不可容忍的责任沉默	愿
第四章 两类道德团体	怨
• 不对称的我—你关系	怨
• 亲近之先验性	员
• 作为爱的道德	员

• 疾病、药物和爱的更多疾病	圆缘
第五章 道德团体之外	圆怨
• 第三方的地震或者社会的产生	圆圆
• 结构和反结构	圆远
• 置道德冲动于理性范畴之外	圆员
• 置道德冲动于审美范畴之外	圆象
• 结构和反结构的自然史	圆远
• 后现代离婚	圆猿
• 逃离国家、进入部落	圆远
第六章 社会空间 :认知的、美学的和道德的	圆员
• 认识他者和对他者之认识	圆圆
• 背道而驰的隔壁	圆苑
• 视若陌路的神秘技艺	圆愿
• 陌生人之先验性	圆苑
• 道德空间化 拆除认知空间	圆源
• 美学的空间	圆苑
• 作为游戏场的共在	圆怨
• 得到管理的游戏场	圆缘
• 道德空间化 拆除美学空间	圆圆
• 无人区域 只属于自己的空间	圆源
第七章 私人道德、公共风险	圆圆
• 工具的解放	圆源
• 道德自我的技术分割	圆怨
• “风险社会”技术的最后舞台	圆源
• 咬着自身尾巴之蛇	圆缘
• 探寻现代性问题的伦理学解决方案	圆缘

第八章 结语 终点也是起点	猿
• 道德进步?	猿
• 混乱的新世界或世界的重新分割	猿
• 危险与残酷	猿
• 流浪者和观光客:后现代模式	猿
• 后现代的智慧与无力	猿
注 释	猿
译者后记	猿

导言 现代和后现代透视下的道德

体现破碎存在者莫过于碎片。

——砸 酝 里尔克

正如题目所表明的那样，本书是关于后现代伦理而不是关于后现代道德的研究。

如果要对后者(即后现代道德)进行研究的话，应该把目标定在对生活于后现代的人们所面对和努力去解决的道德问题进行一下可能的、全面的盘点。这些问题不但包括过去已经完全疗治好而现在又以新形式出现的旧问题，也包括过去时代的人们不知道或没有引起注意的新问题。两种类型的问题都不少。我们时代的“道德议程”充满了过去时代的伦理学家几乎没有或者根本没有接触到的题目，因为它们没有被清楚地表达为人类经验的一部分。在日常生活的层面上，只提及一下在夫妻关系、性别和家庭交往的现代困境中出现的多元的道德观就足够了，这些观念因为它们习惯上的弱决定性、灵活性、易变性和软弱性而臭名昭著。在多种多样的传统中，一些消失了，另外一些得到复兴和重新发现后，为忠诚性和指导个人行动的权威性而相互竞争着。尽管建立一个令所有人都满意的价值和观念的等级制度是没有希望的，但这种竞争将使人们从必须作出选择的令人烦恼的任务中解脱出来。在另一方面，即在全球化语境的当代

生活中,有的学者可能论及闻所未闻的、确确实实的灾难性的危险,这些危险来源于部分和局部目标的相互交叉,它们不能被事先预测,即使行为以其被组织好的方式被安排时,这些危险也进入不了我们的视界。

在我的研究中,这样的问题确实一次又一次地呈现,但是它仅仅是作为背景出现的,在这种背景下,现代和后现代的伦理思想继续发展着。这些问题被视为明确的后现代道德观形成的经验背景。从这种后现代伦理观的角度进行思考时,这些问题呈现的形式及其被赋予的重要性正是本书的研究对象。

本研究的主旨是后现代视角本身。本书的主要观点是:当现代性到了自我批判、自我毁誉、自我拆除的阶段时(在这个过程中,“后现代性”就意味着掌握和转移),很多以前的伦理学理论(但不是现代的道德关怀)所遵循的路径,开始看上去像一条盲目的小径,同时,对道德现象进行激进、新颖理解的可能性之门被开启了。

对后现代作品和当前关于现代性的作品熟悉的任何读者都会注意到,关于伦理学上后现代“革命”的解释是有争议的,决不是只有一种可能性的解释。现在的一些学者经常把对“伦理学之死”、伦理学的美学替代物和伦理学的最终解放等的颂扬与道德的后现代途径联系起来。伦理学本身被诽谤或嘲弄为一种典型的、现在已被打碎的、注定要成为历史垃圾的现代束缚,这种束缚曾经被认为是必需的,而现在被明确地认为是多余的,也可以表达为另外一个错误的观念,即:后现代的人们没有它也能生活得很好。如果有人需要一个对“后现代伦理革命”进行如此解释的例子,他可以在吉里斯·里坡维特斯基最近出版的专著《责任的黄昏》(伽里玛出版社,1989年)中找到。作为一名卓越的“后现代解放”的吟游诗人,《空虚时代》和《短命帝国》的作者,里坡

维特斯基认为,我们已经最终进入了后义务论时代,在这个时代里,我们的行为已经从强制性的“无限责任”、“戒律”和“绝对义务”中解脱出来。在我们这个时代中,自我牺牲的观念已经非法化了,没有人被激励或者愿意使自己达到道德的最高目标,而去守护这种道德价值观,政治家为乌托邦付出了代价,原来的理想主义者变得务实了。我们最普遍的口号就是:“不可越界!”我们的时代是一个彻头彻尾的个人主义的时代,对美好生活的追求仅仅被对宽容的需求所限制(当宽容与自我赞扬的和毫不犹豫的个人主义相结合时,可能仅仅表现为冷漠)。“后义务”的时代仅仅承认一种发育最不完全的、“最低限度的”道德,根据里坡维特斯基的观点,这是一种全新的情形,他劝告我们应去欢迎它的到来,并且对随之而来的自由应感到欣喜。

里坡维特斯基犯了与许多后现代理论家相似的错误,即把研究的主题表述为研究的方法,把应当被解释的东西用来解释其他东西。描述普遍的行为并不意味着要作出道德上的陈述:这两个程序在后现代正如它们在后现代以前一贯有差异的那样是不同的。如果里坡维特斯基的描述是正确的,我们所面对的是一种从道德困扰中解脱出来的社会生活,抽象的“是”不再为“应该”所引导,社会交往已经从义务和责任中脱离出来,那么社会学家的任务就是发现道德规则如何从作为放置于社会自我复制的奋斗的武器库中退役的。如果社会学家恰好属于社会思想中的批判潮流,他们的任务也不仅仅停留在这一点。他们将拒绝接受“存在即合理”的观念,也不会认为人类所做的仅仅是他们认为自己正在做的,或者是他们叙述自己所做过的。

本研究有一个假设就是:后现代道德的意义在于它给有批判意识的社会学家提供了继续对上述问题进行比以前影响更大的调查的机会。道德有阻碍自我检查的离奇的能力,它用幻想

的面纱包裹着自我复制的机制,没有道德,那些机制在它们各自的岗位上就不能正常地运行。为了到达能够达到的目标,道德不得不把它的目标设定在它不能达到的目标上。本研究所指的“后现代透视”首先意味着撕破幻想的面具,认识到某些假设是错误的,某些目标是既不能达到又不值得达到的。本研究希望,在这种条件下,在现代伦理哲学和政治实践中消失的道德力量之源能够重新出现,同时它们在过去消失的原因能够被更好地理解,并且作为一种后果,社会生活“道德化”的机会会得到提高。后现代在历史上是以道德黄昏的形式还是以道德复兴的形式降下帷幕,留待后人去看。

我认为,伦理学的后现代方法的新颖之处最重要的并不在于放弃有特性的现代的道德关怀,而在于拒绝从事道德问题研究的传统的现代方法(即用政治实践中的强制性的、标准的规则和在理论上进行绝对性、普遍性、根本性的哲学追问作为对道德挑战的反应)。伦理学上的重要问题,诸如人权、社会正义、和平共处与独立自主之间的平衡、个体行为和集体福利的同步性已经失去了课题的时代性,它们仅仅需要以一种新颖的方式被理解和处理。

道德开始被分离成人们思想、感觉和行为的一部分,有了“正确”与“错误”的区别,这基本上是近代(伦理学)的成就。对人的行为现在已有作了严格区分的标准,诸如“有用”、“真理”、“美”、“适当”等,在人类历史上的大部分时期,并没有被注意或者制定出来。在传统的生活方式中,人们很少站在一定距离外观察事物,因此也很少对事物进行反思,如果在正确相对于错误的天平上进行称量的话,所有的事物在重要性上好像都在同一水平上摇摆。整个生活方式,以及整个生活方式的所有方面,都是有生命力的,好像被一种力量确认着,所有人的意志和幻想都

不能对它构成挑战。整个生活都是由神创造的,被神圣的上帝所统治。自由意志,假如确实存在的话,仅仅意味着——正如圣奥古斯丁所坚持和宗教所宣扬的那样,只有从正确之外选择错误的自由——违背上帝的命令:脱离上帝所设定的世界的生活方式,任何明显偏离习俗的行为都被认为是对上帝命令的违背。另一方面,所谓正确的,并不是一种选择,恰恰相反,它意味着避免选择——即遵循习惯的生活方式。然而,随着传统束缚(用社会学的语言来讲就是:对个体行为的严密的、无处不在的、尽管散漫但仍然是社区化的监视和控制)的逐渐放松,随着互有自治权的大多数的形成,并且在这种情形下产生的人口数目的逐渐增长,换句话讲就是,随着人们具备了个体的地位,被赋予的特性还没有给定或者已粗略地给定的——因此面临着对个性进行“建构”的需求,并且在“建构”的过程中要作出选择,所有的状况开始发生改变。

需要对一些行为进行测定、权衡和评价,这些行为包括人们需要选择的行为和人们已经从其他本来应该被选择但从来没有被选择的行为中选择出来的行为。评价是选择和决策过程中必不可少的部分,进行决策的人们已经感受到了评价的必要性,而靠习惯来引导行为的那一部分人却很少对这种必要性进行反思。然而,一旦开始评估,事实就很明显:“有用的”行为并不必然是“善的”,或者“美的”行为并不必定是“真的”。当质问评价的标准时,各种测评标准之间开始出现分歧,并且相互之间在不同方向上离得越来越远。曾经是整体的、不可分割的“正确方法”开始分裂为“经济学上的明智”、“美学上的令人愉悦”、“道德上的正确”等(标准)。某种行为从一种意义上讲可能是正确的,而在另一种意义上讲可能是错误的。既然这样,我们不禁要问,一种行为应该用哪一种标准来进行测量?并且如果好几个标准

可以适用的话,哪一种标准将是正确的?

在马克斯·韦伯(在把关于现代化经验的讨论提到日程这一问题上,他比其他任何思想家都起了更为重要的作用)那里能够发现对现代性产生两个逻辑上互相矛盾的论述。一方面,我们知道,现代性始于家庭手工业和工商企业的分离——这种分离,在原则上可以阻止与效率、利益标准(对于商业来讲,它们是正确和恰当的标准)和大家共有的、关心的、曾经是统一的道德标准(在情感上挑战家庭生活时,它们是正确的和恰当的标准)相互矛盾的标准出现的危险,并且把决策者们抛入了一个绝望的两难境地。另一方面,从韦伯那里我们得知,不管愿意不愿意,新教的改革家们正好变成了现代生活的开拓者,因为他们坚持认为:“忠诚是最好的方针”;作为一个整体,生活充满了道德意义;不管你做什么,不论在生活的哪一方面,比如道德方面,确实产生了一种道德规范,这种道德规范围绕着整个生活,坚决反对生活的任何方面超出它的领域之外。毫无疑问,在这两种论述之间有一个逻辑上的矛盾。然而,恰恰与逻辑相悖,这种矛盾并不必然意味着这些论述中有一种是错误的。关键点正好在于现代生活并不遵守逻辑学上的“选言判断”(选言规则)。两种论述之间的矛盾如实地反映了现代生活中不相上下的两种强有力的潮流之间真实的冲突。这种“现代的”社会坚持不懈地,而且是徒劳地试图“围绕不可被围绕的事物”,试图用同一性代替多样性,用连贯的、明晰的秩序替代相互矛盾的状态——然而,这种努力不可抑制地产生了很多的分界、多样性和矛盾状态,比它想尽力去除掉的更多。

我们经常听到这种观点:人们是按照个体意愿成长,是自我关心、个体本位的,而随着现代性的出现,人们开始变成无神论者,失去了对“宗教信条”的忠诚。根据这种说法,现代型个体自

身首先是世俗化的产物,这种个体可以通过宗教信条的复兴或者通过一种观念得到修复。这种观念,正如强大的宗教在被现代怀疑论攻击和侵蚀之前满足于(对人类)几乎全面的统治一样,尽管是长期的,在要求人的全面发展方面仍将是成功的。现代化的发展使人们不得不处于个体主义者的地位,人们发现他们的生活碎片化了,被分离成许多联系松散的目标和功能,每一部分都可以在不同的语境中,根据不同的语义学得到追求——“包容一切”的观念,不再可能很好地适应这项任务并捕获人们的想像力了,它将世界鼓吹为一个一元的景象。

这就是为什么现代的立法者和现代的思想家以类似的方式感觉到,道德并非人类生活的一种“自然特性”,而是需要构思并注入人类行为的东西,这也是为什么他们试图制定并强加(于人们)一种全面的整体性的道德规范——一种能够教给人们,并能强迫人们遵守的依附性的行为规范,这也是为什么他们热情的努力被证明是徒劳的(尽管他们过去的努力成效越少,他们付出的努力就越多)。他们热情地宣扬,在已经灭绝或者无效的教会的道德监控所留下的空间中,应当填充上一套仔细、巧妙、协调的理性规则,信仰不能做的事理性可以做,通过睁开理性之眼,让激情去休眠的方式,他们能够调节相互之间的关系;一种更“文明的”、平静的、理性的方式可能比当他们处于宗教教条下,失去判断力,或者未驯化的毫无羁绊的感情狂热发泄的时候能够更好地调节(相互之间的关系)。与这种信念相符合,他们不断地努力去创建一套道德规则(一种不再隐藏于上帝命令之后的规则),这种道德规则将要大声地、问心无愧地宣布自己源出于“人的制作”,因而将要被“所有的有理性之人”拥护和遵守。另一方面,自从“对人的共同生活进行理性的安排”(即构思出一套法律,对社会进行管理)后,这种(对道德规范的)探求就从来

没有停止过,因此,正在实践他们的自由意志、作出自己选择的个体们可能能够超出错误的、罪恶的而选择正确的和恰当的。

有人可能会说,尽管在现代生活的状况下,人们的存在主义困境与以前相比有着显著不同,但陈旧的假定(这些陈旧的假定包括:只有在错误的选择中才能体现出自由意志,没有受到限制的自由就接近于肆无忌惮,并且可能成为善的敌人)仍然统治着哲学家的思想,指导着立法者的实践。正是由于这种对现代伦理学思想及其所推荐的实践行为的默认的、实际上是毫无例外的假定,所以当个体是自由(在现代条件下,他们只能是自由的)的时候,才需要避免个体利用自由去做错事。这是不足为奇的。当对“社会的运行”负责的那些人“从上面”观察时,那些“公众福利”、个人自由的守护者一定会为这些观察者担心。这种观察从一开始就是值得怀疑的,因为观察的结果是完全不可预测的,并且一直是不稳定性的来源——实际上,如果要保证秩序和安全的话,混乱的因素必须被阻止。哲学家和统治者的观点只能是“自上而下的见解”(增删就是贼删爆)——这种观点是那些面临着通过立法确定秩序、阻止混乱任务的人的见解。这种观点认为,为了确保自由的个人做正确之事,不得不实行一些类型的强制措施。他们倔强的、潜在的、可恶的冲动需要通过控制得到阻止——或者从内部,或者从外部,或者由行为者自身,通过训练他们“更好的判断力”,在理性能力的帮助下压制他们的本能——或者使行为者受到经过理性设计的外部强制,这种强制将要保证“做错了会劳而无获”,因此大多数的个体在大部分的时间被阻止做错事。

事实上,这两种方式是密切联系在一起的。如果个体缺乏理性能力,他们将不能对外界的刺激和诱导作出正确的反应,虽然处理奖惩的努力很巧妙,很有独创性,但仍将被荒废掉。发展

个体的判断力(训练个体去发现他们自己的兴趣,并且一旦发现就抓住他们的兴趣)和设法达到这个目标(在这种模式中,个体对兴趣的追求,将激励他们遵守立法者希望安置的规则)不得被看成是相互限制和完善的过程;它们只有联系在一起时才有意义。然而,另一方面,它们具有潜在的相反的目的。“从上而下”地看,个体的意见从来就不是完全可靠的,这仅仅是因为这个事实:他们是个体,他们的判断来源于不是秩序的守护者和代言人的那个权威。拥有真正的意见自主权的个体,可能憎恨并反抗干涉,仅仅是因为它们是干涉。理性个体的自治和理性管理的他治只有相互结合才有效力;但是它们也不能平静地同居共处。不论好坏,它们被锁在了一起,将进行无休止的冲突和斗争,没有真正的持久和平的前景。它们的结合体源源不绝的冲突不断沉积下来。一方面沉积为作为对规则(被认为是压迫)反抗的无政府主义的趋势;另一方面沉积为只能吸引“公共福利”守护者的极权主义景象。

这种先天的情形(先天的:简单地讲,即一种无法克服的矛盾,这种矛盾将导致无法解决的冲突)作为一种自我承认的人为技巧,仍将是现代社会的命运,但是现代性的特征就是不承认这种命运是不可挽回的。现代性的一个典型的、可能是决定性的特征是:先天性被贬低为一种还没有解决、但在原则上可以解决的冲突,一种暂时的麻烦,一种通向完美之途的暂时的不完美状态,一种通向理性统治之路的非理性的遗留物,一种不久将得到修复的理性的瞬间堕落,一种对个人利益和共同利益之间的“最佳配置”无知的、还没有完全克服的症候。再努力一下,再发挥一些理性的作用,就能达到和谐——并且再也不会失去了。现代性明白它受到了很深的伤害——尽管如此,这种创伤是可以医治的。因此,它从来没有停止对治愈创伤的灵药的寻找。我

们可以说,它早已成为了“现代性”,并且一直是“现代性”,现代性拒绝放弃那种信仰和那些努力。现代性是关于冲突解决的决定,除了承认能经受检验的冲突,并等候解决外,现代性还承认无冲突的状况。

现代伦理思潮与现代立法实践结合,在普遍性和根本性的相似旗帜下找到了根本的解决途径。

在立法者的实践中,普遍性代表他们主权所及的领土范围内一套毫不例外的法律规则。哲学家把“普遍性”定义为伦理命令的一种性质,它强迫每一个人(仅仅因为是人这一事实)认识到“普遍性”是一种权利,因此要把它接受为一种责任。这两种普遍性只是相互的眨眼和招手示意,而并没有真正地结合在一起。即使在国家档案、大学图书馆中没有存放、登记、寄放相关合约,它们也确实紧密地、富有成效地共同运作。“立法者”有关同一化的强制性实践(或目的)为哲学家提供了建立他们统一的人性模型的“认识论基础”;同时哲学家在“化归”立法者的文化技巧或管理技巧上的成功,有助于(立法者)将合法创立的国民模型表述为人类命运的具体化和典型。

在立法者的实践中,(法律的)根本性代表了国家的强制力,它给予规则的遵守以明智的期望;直到规则愿意被强制力维持时,它的建立才是有充分根据的,并且在(强制力)富有成效的支持下,(规则的)根基会得到强化。对哲学家来讲,只有当被期待紧随规则的人相信或者能够被说服去相信,不管怎样追求它都是一件正当的事时,这个规则的建立才被认为是基础牢固的。“根深蒂固”的规则是对“我为什么要遵守它”这一问题给出令人信服的回答的诸如此类的规则。铺设这样一个根本性被认为是强制性的,因为面对他律的法律伦理要求,自律的个体可能询问这样的问题——首先可能问的问题是“我为什么应当是道德

的？”无论如何，哲学家和立法者一样，都确实希望他们问这样的问题。因为他们的思维或者行动都同样假设：良好的规则一定是人为创设的规则；自由的个体，在得不到帮助时，将不会必然地去遵从良好的规则；为了行为端正，个体必须首先接受道德行为的规则，而如果不规劝个体，使他们相信按照一定的道德去行动比毫无道德标准地去行动更使人满意，并且，他们被要求接受的规则正好清楚地表明了什么是道德行为，那么就不能使个体接受道德行为的规则。又一次——正如在“普遍性”的例子中一样，从未掺和过的“根基”的两种形态也是相互协作、相互完善的。被很好地证明是正当的规则将能减轻强制机构的任务；而法律制裁的无情压力也会在哲学争论的干涸血脉中注入血液。

总而言之，对“将要坚持的”规则和“牢固的”根本性坚持不懈的、不屈不挠的探求，吸引人们去关注人道主义计划的可行性及其最终取得成功的信念。如果给予足够的时间和善意，一个摆脱不可解决的矛盾，就像逻辑学一样，仅仅指出纠正解决方案的正确方法的社会最终可以建成。（这种社会的）正确的纲要和最终的论据能够找到，必须找到，并且将要找到。有了这样一种信念，“被烧焦的手指”就不会受到太多的伤害，不存在最后的稻草，昨天希望的破灭将仅仅能够起到激励探索者在今天去付出更大努力的作用。任何依其所述“十分安全可靠”的处方都可能被证明是错误的，因而不被承认、得到拒绝——但是对真正的、十分安全可靠的处方的探求不会被证明是错误的，不会不被承认，不会被拒绝，如果其中的一种探求确实被证明是错误的、不被承认、遭到拒绝的话，探求者将要在更深远的探求上付出努力。换句话讲，道德思想和现代性的实践被一种信念所激励，这种信念就是相信一种无矛盾的、非先验的伦理学法典（存在）的可能性。这样的法典现在可能还未被发现，但它一定在下一个

拐角处等着我们,或者在紧挨着下一个拐角的拐角处等着我们。

对这样一种可能性的怀疑就是后现代——“后”不是在“按时代顺序排列”意义上的“后”(不是仅仅当现代性终结或者逐渐消退时,作为现代性的替代物意义上的“后”;不是当后现代盛行以后致使现代的观点成为不可能的“后”),而是在(以结论或者纯粹预示的形式)暗示意义上的“后”,即在错误的假定之下,长期的、认真的现代性努力已经被误导,并且注定——不久——将要背道而驰。换句话讲就是,现代性自身将要揭示(如果它还没有被揭示的话),并且在合理的怀疑之外揭示它的不可能性、其希望之空虚、其工作之浪费。极牢固的(普遍的、不可动摇的)伦理学法典永远不会被找到,又一次被烧焦了手指后,我们现在知道了在从事这次探险的旅程时我们不知道的东西:一种非先天的、非矛盾的道德,一种普遍的、“客观创建的”伦理学在实践上是不可能的,它在修辞上可能是一种矛盾修饰法,在术语上可能是一个矛盾概念。

对现代野心的后现代批判结果的探索构成了本研究的主题。

我认为,下面几个方面是道德状况的标志,因为一旦从后现代的视角进行思索,它们就会出现在我们面前。

武断言(尽管相互矛盾,但仍然以同样的确信力量被陈述过很多次)“人在本质上是善的,因此我们不得不去帮助他们,使他们能根据他们的本性去行动”和“人在本质上是恶的,必须避免使他们依据他们本能的冲动去行动”都是错误的。事实上,人在道德上是善恶并存的:善恶面对面地存在于人“最初场所”(意识与行为的中心。以后所有的社会安排——包括由权力辅助的公共机构和经过理性清晰表达和深思熟虑的规则和责任,在尽力清洗这种善恶并存的原罪时,都把这种(道德上的)善

恶并存作为它们的建构材料。以后的努力或者是没有效果的，或者结果是加剧了它们本来要消除的罪恶。在人类结合在一起的原初结构中，一种非善恶共存的道德之存在是不可能的。没有一种逻辑上自洽的伦理学法典能够“适合”道德在本质上善恶共存状况。合理性也不能无视道德冲动；至多，理性能够平息或者麻醉道德冲动，因此提供的“行善”机会比本来要有的并不多，可能还要少一些。造成的后果就是：道德行为不能被保证，既不能被更适宜的行为环境保证，也不能被更高尚的行为动机保证。我们需要学会在没有这些保证时怎样生活，并且意识到没有人给我们提供这些保证——和完美的人类一样，完美的社会是期待不到的前景，而证明相反情况的企图只会导致比人性更残忍、当然更缺少道德的结果。

道德现象在本质上是“非理性的”，因为只有当它们优先于目的考虑和得失计算时，它们才是道德的，所以它们不适合“达到目的方法”之体系。它们也不必用效用、提供给或者要求提供给道德主题的服务来加以解释。它们不是有规则的、可重复的、单一的、可预测的，不会被表述是由规则引导的。主要是因为这个原因，它们不能为任何“伦理学法典”所穷尽。伦理学是根据法律模式来考虑的。正如法律一样，在一些形势下，伦理学要站在它的立场上为“正确”和“不正确”作出规定。它为自身提出了一个得出详尽无遗的、明确的定义的理想（在实践中这种理想实现的可能微乎其微），以便为在正确和不正确之间作出选择提供一个明晰的规则，不留下善恶并存和多种解释存在的“灰色区域”。换句话讲就是，伦理学以一种假设为前提，即在每一种生命境遇中，与无数种错误的选择相对，有一种选择可以并且应该被颁布为正确的，因此在所有境遇下的行为可以是理性的，行为者正如他们本来应该是的那样，也应该是理性的。但是这