

二十世纪西方哲学译丛

# 伦理学与对话

——康德和对话伦理学中的道德判断要素



ETHIK UND DIALOG: ELEMENTE D. MORAL. URTEILS BEI KANT

[德] 阿尔布雷希特·韦尔默 著

罗亚玲 应奇 译



上海译文出版社

二十世纪西方哲学译丛

# 伦理学与对话

——康德和对话伦理学中的道德判断要素



ETHIK UND DIALOG: ELEMENTE D. MORAL . URTEILS BEI KANT

[德] 阿尔布雷希特·韦尔默 著

罗亚玲 应奇 译



上海译文出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

伦理学与对话/(德)韦尔默(Wellmer, A.)著;罗亚玲,应奇译.

—上海:上海译文出版社,2013.6

(二十世纪西方哲学译丛)

书名原文: Ethik und Dialog; Elemente

d. Moral. Urteils bei Kant

ISBN 978-7-5327-5634-6

I. ①伦… II. ①韦… ②罗… ③应… III. ①伦理学

—研究 IV. ①B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 009117 号

Ethik und Dialog; Elemente d. Moral. Urteils bei Kant

Copyright © Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1999

All Rights Reserved.

No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher.

根据德国美因河畔法兰克福维托里奥·克劳斯特曼出版社 1998 年版译出(此版与 1991 年出版的《海德格尔全集》第 3 卷的页码文字完全相同)

图字: 09-2006-100 号

本书全部内容版权

为本社独家所有,非经事先同意不得作任何形式的转载、连载或复制

## 伦理学与对话

[德]阿尔布雷希特·韦尔默 著

罗亚玲 应奇 译

上海世纪出版股份有限公司

译文出版社出版

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

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行

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

上海商务联西印刷有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 7 插页 4 字数 158,000

2013 年 6 月第 1 版 2013 年 6 月第 1 次印刷

印数: 0,001—3,000 册

ISBN 978-7-5327-5634-6/B·337

定价: 32.00 元

《二十世纪西方哲学译丛》选收二十世纪西方哲学界各主要流派影响较大的著作。通过有选择的译介，旨在增进文化积累，拓展学术视野，丰富研究课题，为了解和研讨现代西方哲学提供系统而完整的第一手资料，以利于我国理论界、学术界深化对西方文化的借鉴和批判。

# 目 录

- 001 导 论
- 007 第一章 一个康德式的评注
- 039 第二章 对话伦理学之批判
- 088 第三章 调停于康德和对话伦理学之间
- 139 附录一 理性、解放和乌托邦
- 182 附录二 交往与解放：批判理论中的语言学转向  
之反思
- 218 译后记

# 导 论

道德哲学的怀疑主义和革命的人道主义是启蒙的天然产物。在某种程度上,这一点在古代希腊的启蒙时期就已经是真实的了,而对于近现代欧洲的启蒙运动来说就更加明显了。在两种情形中,启蒙运动都意味着这样一种发现:除了人类的意志,恰当生活的表面上可靠的规范并无可理解的基础,而在此之前,人们是通过事物的秩序、上帝的意志或传统的权威为这种规范辩护的。我猜测,这种发现必定在首次发现这一点的人那里引起了一种五味杂陈的眩晕感。他们必定感到,他们的生存根基发生了动摇。他们必定隐隐约约地感到了一种自由,这种自由不是令人战栗的,就是令人兴奋的。换句话说,他们可能已经发现,他们生活在其中的社会秩序是以强制、压迫和幻想为基础的。而从那些受到这种启蒙意识影响的人的视角或社会立场来看,这些因素中必定有一个或另一个已经处于支配地位。哲学的怀疑主义、保守的犬儒主义和革命的人道主义都很有可能是对这种启蒙运动的发现的反应。

犬儒主义(怀疑主义的“忧郁的”版本)是一个心理学的和道德的问题,而不是一个认识论的问题,因此我不打算在此对其展开详细论述。<sup>①</sup>另一方面,从一种认识论的观点看,怀疑主义和

---

<sup>①</sup> 关于这个主题,参见 Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, London, 1988。

革命的(或者至少是普遍主义的)人道主义是对启蒙之发现的另一种反应。怀疑主义质疑道德之新基础的可能性,而革命的人道主义则在理性存在者的统一意志中看到了这种可能性。我现在暂不讨论这种区分,也不对道德哲学的怀疑主义作更进一步的论述;这是后话。我首先感兴趣的是革命人道主义的命运,我指的是它的哲学命运。当然,我并不打算重新叙述整个故事,而只想考察它的两种最先进的形式,目的是为了得出关于它的可能的(哲学)命运的结论。我所谓“先进”是相对于它们的时代而言的。而修饰词“革命的”则是为了表明我们这里正在讨论的人道主义与近代革命之间的哲学联系;而不涉及探究的主题本身。我们讨论的并不是革命理论,而是(普遍主义的)伦理学。

我想探讨的两种立场分别是康德形式伦理学的立场和哈贝马斯与阿佩尔所发展的对话伦理学立场。这两种形式都是普遍主义的理性伦理学,或者,用哈贝马斯的话来说,是“认知主义的”伦理学。这两种立场的特色在于,它们都在一种形式原则中寻求伦理学的基础,形式原则的形式性表明它同时也是一种普遍主义原则。道德有效性在这里奠基于一种合理的程序,因为这种程序一方面刻画出理性存在者普遍共享的合理性内核,另一方面与(根本上)自由平等的所有理性存在者相关。普遍有效性与道德原则本身的普遍主义特征相互交叉:在这一基本点上,哈贝马斯和阿佩尔都同意康德的观点,而且,至少就法的“合法性”概念而言,他们也同意革命的自然法学说。正是在这个意义上,我们所讨论的作者都属于启蒙的人道主义阵营。

下面我并不打算详尽地说明康德、阿佩尔或哈贝马斯采纳的道德哲学立场。我的分析和解释的目标更为有限。我更多是出于启发式的原因关注康德的伦理学。我认为康德的选择性解释是为了表明其伦理学的长处和弱点,从而说明“交往”或“对

话”伦理学的发展动机,也是为了澄清这种理论需要论证的那些观点。我从一开始就很清楚,康德的伦理学不可能原封不动地得到辩护,而这正是我特别要揭示它的长处的原因。有些读者可能会指责我有时像个断章取义之人,专挑那些对自己特别有用的段落。但是另一方面,在探讨对话伦理学时,我极为严厉地对待它发展这样一种体系的要求,这种体系借助普遍语用学或先验语用学来解决康德的问题,从而把康德的伦理普遍主义形式“扬弃”在对话的普遍主义形式中。我并不相信对话伦理学已经实现了这个抱负,这就是为什么与对待康德的伦理学相比,我对它采取了一种更为严厉的态度。我把后者当作一种尺度,尽管它本身可能已经变得是可疑的,但用来判断声称要“扬弃”康德伦理学的理论之解决问题的潜能,它仍然能够发挥有益的作用。

在对康德的批判中,对话伦理学把焦点集中在康德伦理学的三个弱点上。首先是康德的道德原则形式上的独白性,与康德自己的看法相反,它认为康德没有回答主体间有效的道德判断的可能性问题。其次是康德伦理学的严格主义,这种伦理学基于一种对法则概念的独特的形式主义的实体化。第三,它批评康德在哲学上为他的道德原则进行辩护或奠基的尝试。对话伦理学试图通过把康德的独白形式的普遍主义“扬弃”在一种对话形式的普遍主义之内,从而克服这里所指出的康德伦理学的三个弱点:首先,关于道德上有效的准则,对话伦理学所重新表述的道德原则并不要求我,而是要求我们能够愿意它们成为普遍法则。其次,按照这种表述,可以把正当行动的问题理解成有需要的、脆弱的存在者之间的合理交往问题,这样就排除了伦理学严格主义的诸种僵化态度。第三也是最后一点,对话伦理学对道德原则的重新表述,有可能实现一种新形式的终极奠基



(Letztbegründung): 阿佩尔和哈贝马斯试图表明道德原则是奠基在论证的普遍结构之上的。而我对迄今为止的对话伦理学的异议,用一句话来说就是,它一方面依然是过于康德式的,另一方面又不够康德式。与康德靠得太近的批评指向对话伦理学的共识论前提,以及终极奠基的纲领。当然,表面上看,对话伦理学的这两个方面与康德没有什么联系。但是正如我将要尝试表明的,共识理论的理想形式的概念构造,以及不诉诸道德意识历史的中介而直接从理性的普遍结构中推出一种普遍主义伦理学的尝试,都是康德式的,并且是有问题的。当然,我并不是说我们今天仍有可能返回从康德到黑格路的道路。尽管黑格尔是第一个最清楚地表明康德的道德哲学是如何走入死胡同的人,在不忽视黑格尔的诸种批评的情况下,任何避免这些死胡同的努力,都得绕开黑格尔的体系。我用可错论的解释取代对普遍主义对话伦理学的共识论的解释(这种解释是康德的“目的王国”概念的回声),我用一种多维的、弱的辩护要求取代一种单维的、强的辩护要求。一旦道德意识已经成为普遍主义的,它就确实不需要期待一种调和状态(不管如何从形式上描述这种状态),也不需要依靠最终的哲学基础的保障。我毋宁相信,只要普遍主义的伦理学坚持这两个绝对的观点,那么,相对于黑格尔的批评,它不但容易遭到批评,它还容易遭到怀疑论的批评。因此,当我说对话伦理学与康德依然靠得太近时,我是根据以下的假设这样说的:伦理学必须走出绝对主义与相对主义的虚假的非此即彼的处境,这就是说,道德和理性不会随着最终一致或终极奠基的绝对主义一道沉浮。

当我说对话伦理学迄今为止的形式不够康德式时,我指的是它未能作出在康德那里已经很清楚的区分。我尤其指的是道德问题与法律问题之间的区分。毫无疑问,康德是想把道德与

法律联系在一起的,但是至少从分析的角度说(在我看来这是有很好的理由的),他把规范的合法性的问题与道德上正当行动的问题区分了开来。我关心的并不是康德构造法律与道德之间的联系细节(这方面当然有很多问题),而是他通过表述道德原则,把道德上正当行动的问题与规范的正义性问题区分开来的方式。在这方面,对话伦理学再没达到康德在这方面已经达到的区分程度,之所以如此,乃是因为它的共识论诸前提。因此可以说,对话伦理学靠康德太近以及它与康德相比缺乏上述区分,这两者都是与真理共识论的可疑假设联系在一起的。

对话伦理学的基本直觉——这是我想捍卫的——也与它对康德的立场有关。我认为,对康德伦理学的形式主义的、独白的严格主义的批评,以及通过伦理学的一种对话的扩展超越这种僵硬的形式主义的尝试都完全是言之有据的。最根本的是,我与阿佩尔和哈贝马斯一样,抓住了从形式主义伦理学到对话伦理学的过渡和从意识哲学到语言哲学的过渡之间的联系。的确,我相信,我们需要重新确定康德伦理学中那些可以作为一种按对话模式理解的伦理普遍主义之出发点的观点。这是我在本文的第一部分为自己提出的任务。第二部分是对对话伦理学及其共识论前提的一个批评。在第三部分中,我希望表明,对话伦理学的基本直觉怎样根据第一部分中提出的“准康德式的”观点得到重新表述。

在这个导论的最后,我还要就道德哲学中的怀疑主义问题发表一点看法。我相信,认真对待它和不认真对待它都是有正当理由的。作为一种道德态度,它用不着认真对待,但是作为一种质疑理性主义的和基础主义的认知要求的方式,它应当得到认真对待。我的意思是,我相信理性主义必须吸收怀疑主义并把它转化为启蒙过程的催化剂。一种受怀疑主义启发的理性主

义既不是理性主义的,也不是怀疑主义的,它也许可以说是通情达理的。因此我相信,延续启蒙运动传统和革命人道主义传统的最佳前景就是与某些理性的理想告别。这并不意味着与理性本身告别;毋宁说它意味着与理性关于自身的一种虚假构想告别。

本文第二部分对阿佩尔和哈贝马斯的批评在某种程度上也可以看作是对作者过去的观点的自我批评,尽管我并没有费心去表明何处是这样。然而,读者将很清楚,虽然我在具体的问题上批评阿佩尔和哈贝马斯,我仍然对他们对于我自己的思想的一种决定性的和持久的影响心存感激。

# 第一章

## 一个康德式的评注

尤根·哈贝马斯在各种场合——最近一次是在“对话伦理学：有关奠基规划的准备稿”<sup>①</sup>一文中——把伦理学中的普遍化原则与经验科学的所谓归纳原则进行类比。基于后面要说明的理由，我认为这种类比是有问题的；尽管当我们像辛格(M. G. Singer)<sup>②</sup>和黑尔(R. M. Hare)<sup>③</sup>那样在一种较弱的意义上来理解它，也就是把它理解成“一般化原则”(这种原则对于因果判断和道德判断都是构成性的)时，这种类比的效力就可以立刻变得清楚明了。

这种一般化原则表达了因果判断与规范判断以及相应的充足理由与结论之关系的一般特征，这种特征是我们用来表达因

---

① Jürgen Habermas, „Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm“, 载于 Habermas, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983。

② 参见 Marcus G. Singer, *Generalization in Ethics*, New York 1971, p. 37 及以下。

③ 参见 Richard M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford 1981, p. 8 及以下。

果判断和规范判断的语词之逻辑语法的组成部分。例如对于因果解释就适用如下的规则：如果因为 b(从因果上说)所以 a,那么在其他条件相同的情况下,a必定总是随着 b 而出现的。因果关系确定就意味着——至少隐含着——确定了一种因果的规律性。但我会论证,这是我们所说的“归纳原则”的本质。因果意义上的“因为”的类推也适用于规范意义上的“因为”:如果因为条件 b 满足了,某人就应当(必须,可以)做 a,那么在其他条件相同的情况下,当条件 b 被满足时,每个人都应当(必须,可以)做 a。连词“因为”不管在它的因果意义上使用,还是在它的规范意义上使用,都是一般性的标志。它具有它所连接的那些语言表达式的一般性——当然通常要加上其他条件平等这一限制性条款。“因此,泛泛而言,道德判断与因果判断以及‘因为’陈述的类似性就在于具有这种隐含的一般性特征。”<sup>①</sup>我们也许可以用“平等原则”来代替一般性原则,因为一般性原则要求平等的情况平等地对待。在既是因果的又是规范的“因为”的情形中,对表面上平等的不平等对待就需要给出一种解释(或辩护),用来说明我们作出不同对待的情形在某个相关的方面——不管是因果意义上的还是规范意义上的——实际上并不平等。大致说来,与逻辑上的(不)矛盾律相比,一般化原则或平等原则在某种意义上具有更广泛的意义,但在这里,我们感兴趣的只是它在因果的和规范的“因为”陈述的逻辑语法语境中获得的意义。

规范意义上的平等原则已经表明了“正义”这一基本概念。这一基本的正义概念意味着平等情形平等对待,而且包含公正的观念,这种观念首先是指既定规范的公正应用。我

---

<sup>①</sup> Singer, *Generalization in Ethics*, p. 38.

们说一名裁判是“公正的”，就是在这个意思上说的。在一种类似的意义上，当一名教师并不“偏爱”某个孩子时，我们说他是公正的，或者当一名法官作出的判断不是“任意的”时，我们说他是公正的。平等原则显然并不限于既定规范的公正应用，它也有先例的含义，而这种先例也许是由个别行动和判断所创造的。就正如对单个事件的因果解释包含着对因果规律性的一种不确定的指示，规范理解的先例也包含一种隐含规范。因果的和规范的先例都包含着与平等情形平等对待有关的一种隐含规则；它们限制了对未来情形的因果或规范解释的自由度。

在其规范的意义，一般化原则实际上只不过是表达诸如“应当”、“必须”或“可以”之类的表达式与规范概念之间的联系。因此，一旦我们提出规范的奠基问题，追问平等情形平等对待的标准是如何界定的；也就是说，一旦这些规范的“正义性”本身成为问题，那么我们刚才提到的基本正义概念就理所当然地无法继续应用了。毕竟平等原则只涉及根据和结论之关系的一般特征；因此，它只是在一致性原则的意义上为因果解释或规范性辩护的适当性提供一种标准。另一方面，当我们寻求规范的辩护时，我们主要关心的是平等情形平等对待的哪一种标准是正当的标准这样的问题。这是亚里士多德在他的《政治学》中讨论的问题，他所追问的是，当涉及公民的权利和义务的分配时，财产所有者、自由人或能工巧匠(Tüchtigen)是否应当各自被当作“平等者”来对待。在论及基本权利时人作为人是平等的，这一普遍主义原则只出现在现代的道德和正义构想中。我们也许会承认，既然人类不平等的传统辩护已经丧失了它们的可靠性和权威性，上述原则就是惟一能够合理地赢得所有人(规范原则依赖于他们的承认)赞成的原则。因而，一旦我们开始考虑以下

问题,即当不再能够把规范追溯到一种先验的权威时,我们如何能够从根本上为它们辩护——而且是在应该承认这些规范之有效性的人们心目中辩护——基本的规范术语的逻辑语法就几乎不可避免地会获得一种普遍主义的意义,因为我们只能在一种普遍主义的意义合理地应用这些术语。这就是为什么会给人造成印象,好像规范的一般化原则与普遍化原则是一回事。然而在我看来,我们首先应当在两层含义之间作出区分,一层含义是与规范判断的一般特征有关的,另一层则是与规范可能的主体间有效性的普遍主义条件有关的。在哈贝马斯对普遍化原则的解释中,这两层含义是相一致的,这与他的实践真理的共识概念有关。换句话说,这与哈贝马斯把规范有效性要求的含义与它们可能的主体间承认的普遍主义条件等同起来有关。以下我将首先讨论一般化原则的基本含义,然后着手把康德的道德原则解释成一种二阶的一般化原则。

## 二

与辛格和黑尔一样,我认为,我们一直在考虑的一般化原则本身已经是康德所谓绝对命令的一个本质的方面。但我要立即补充的是,一方面,康德的“理性的事实”并不能还原为这种一般化原则;另一方面,即使借助一个附加前提(诸如辛格的“后果原则”),也不可能从这种一般化原则推衍出一种普遍主义的道德原则。<sup>①</sup> 我们可以用如下方式澄清一般化原则在何种意义上

---

<sup>①</sup> 在 Singer 的就某些方面而言是对康德或康德式的伦理学一种完全有说服力的重构中,这是一个决定性的弱点。参见 Singer, *Generalization in Ethics*, p. 63 及以下。

是康德的道德原则的一个本质的方面：绝对命令要求我只应当按照我同时能够意愿它作为一种普遍法则的准则而行动。但是通常说来，我能够意愿它作为一种普遍法则的东西实际上是由我自己的——经常是现有的——规范信念决定的，特别是由我对他人的——由社会确定的——规范预期所决定的。就此而言，绝对命令最终指的是：“做你认为一个人必须做的事情”，或者甚至是“不做你认为一个人必不能做的事情”。换句话说，“事涉规范时，别把自己当作例外”，或者直接就是，“做你应当做的”。我认为在这里指出如下一点并不是多余的：即使按照这种——差不多是基本的——解释，绝对命令也已经提出了一种无论如何也不是平淡无奇的要求，即我应当按照已经得到承认的规范义务行动，而且我应当在此时此地不自欺地这样做。当康德认为这一公设简单明了但又不易实现时，他是完全正确的。无论如何，按照我自己的规范信念行动，这样的要求并不意味着我每次都得为我的行动提供一个适当的辩护；它也不意味着我应当按照在每一种情形中我都能当作规范信念而行动。毋宁说，这包含了一种难以实现的要求，要求我在面对以下问题时不应当自欺，该问题是，在某些情况下，如果我和他人交换角色，我对他人究竟会有怎样的期待。

的确，正如已经强调过的，绝对命令不能被还原为这种基本的含义。绝对命令正是用来解释通常蕴涵在任何“规范信念”之内的绝对“应当”或“必须”的可能性，并把这种可能性解释成可合理地理解的“应当”或“必须”的可能性。只有通过这一途径，绝对命令才成为一个普遍主义的道德原则；对于所有的“理性存在者”来说，一般化原则本身可能都是一个有效的原则，但它并不是一个必然把普遍主义规范与其他规范区分开来的原则。

我们可以把绝对命令称作二阶的一般化原则；这样，关于普



遍化原则的表达才是相关的。我们不能简单地把这种普遍化原则与归纳原则相类比。因为在这里,我们关注的不再只是属于“应当”或“必须”陈述的逻辑语法的一般特征,而且还是理性存在者的共同意志(因此也关注道德判断的主体间有效性)。绝对命令是一种不但对所有理性存在者有效,而且涉及所有理性存在者的原则(正如所谓“目的公式”最为清楚地表明的)。

下面我打算重构绝对命令的含义,以此清楚地表明迈向一种对话伦理学的动机,并指出这种伦理学的举证责任。我将有所选择地进行我的重构:在对绝对命令的各种可能解释中,我将采用在我看来最有实质内容的一种。在康德的文本中,最适合为这种解释奠定基础的就是《道德形而上学原理》。

我的出发点是康德的如下表述:“人们必须能够意愿我们行为的一个准则成为一个普遍法则,即对行为本身做出道德判断的规则。”<sup>①</sup>我只应当按照我能够意愿它们作为普遍法则的准则行动,这种要求的含义与我只应当按照这样的准则——我能够意愿所有其他人(例如在面对我时)都按照这种准则行动——行动的含义是一样的。对于康德来说,有一点是自明的:如果我不能意愿一种准则作为普遍法则,那么任何其他理性存在者也不能这样:检验一种准则是否能够一般化也就是检验它是否能够获得普遍的赞成。因此,用格特(Gert)的话来说,不能被一般

---

<sup>①</sup> H. J. Paton, *The Moral Law. Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals. A New Translation with Analysis and Notes*, London 1961, p. 91; Immanuel Kant, *Ethical Philosophy*, James W. Ellington 译, Indianapolis 1983, p. 32. (WSB, vol. IV, 1956, p. 54 (BA 57).) 译文源自李秋零主编,《康德著作全集》第4卷,第431页,北京:中国人民大学出版社,2005。