

DEUTSCHE PHILOSOPHIE

德国哲学

论丛

1999

湖北大学哲学研究所
《德国哲学论丛》编委会 编

 中国人民大学出版社

DEUTSCHE PHILOSOPHIE

德国哲学

论丛

1999

DEUTSCHE PHILOSOPHIE
DEUTSCHE PHILOSOPHIE

DEUTSCHE PHILOSOPHIE

DEUTSCHE PHILOSOPHIE

德国哲学

论丛

1999

湖北大学哲学研究所
《德国哲学论丛》编委会 编

中国人民大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

德国哲学论丛. 1999/湖北大学哲学研究所《德国哲学论丛》编委会编.
北京: 中国人民大学出版社, 2000

ISBN 7-300-02879-9/B·476

- I. 德…
- II. 湖…
- III. 哲学-德国-现代-文集
- IV. B516. 5-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 15576 号

DEUTSCHE PHILOSOPHIE

德国哲学论丛

1999

湖北大学哲学研究所

《德国哲学论丛》编委会 编

出版发行: 中国人民大学出版社

(北京海淀路 157 号 邮编 100080)

发行部: 62514146 门市部: 62511369

总编室: 62511242 出版部: 62511239

E-mail: rendafx@public3.bta.net.cn

经 销: 新华书店

印 刷: 北京市鑫鑫印刷厂

开本: 850×1168 毫米 1/32 印张: 10.625

2000 年 3 月第 1 版 2000 年 3 月第 1 次印刷

字数: 262 000 印数: 1-3 000

定价: 17.00 元

(图书出现印装问题, 本社负责调换)

编辑委员会

- 主 编** 张世英 (Zhang Shiyng)
- 副 主 编** 刘简言 (Liu Jianyan) 李超杰 (Li Chaojie)
李秋零 (Li Qiuling) 朱正琳 (Zhu Zhenglin)
- 咨询委员** 王玖兴 (Wang Jiuxing) 王树人 (Wang Shuren)
朱德生 (Zhu Desheng) 杨寿堪 (Yang Shoukan)
杨祖陶 (Yang Zutao) 李先焜 (Li Xiankun)
陈启伟 (Chen Qiwei) 李毓章 (Li Yuzhang)
钟宇人 (Zhong Yuren) 苗力田 (Miao Litian)
侯鸿勋 (Hou Hongxun) 洪汉鼎 (Hong Handing)
蒋永福 (Jiang Yongfu) 梁志学 (Liang Zhixue)
- 外籍编委** G. Funke (格·冯克) K. Gloy (加·格洛伊)
Hans-Dieter Klein (汉·狄·克莱因) W. Kluxen (沃·克卢克森)
R. Lauth (赖·劳特) E. W. Orth (恩·沃·奥尔特)
W. Post (威·波斯特) H. M. Sass (汉·马·萨斯)
G. Schmidt (格·施密特) H. Schnaedelbach (赫·施奈德巴赫)
Thomas M. Seeborn (托·马·赛波姆) 隈元忠敬 (Chukei Kumamoto)
- 编 委** 王 炜 (Wang Wei)
刘 敏 (Liu Min) 甘绍平 (Gan Shaoping)
艾四林 (Ai Silin) 江 畅 (Jiang Chang)
严 平 (Yan Ping) 张志伟 (Zhang Zhiwei)
张 慎 (Zhang Shen) 陈嘉映 (Chen Jiaying)
张祥龙 (Zhang Xianglong) 赵敦华 (Zhao Dunhua)
陈家琪 (Chen Jiaqi) 靳希平 (Jin Xiping)
戴茂堂 (Dai Maotang)

目 录

论实践理性之实用的、伦理的和道德的 应用	[德] J. 哈贝马斯 (1)
	甘绍平 译
“后哲学”时代中的哲学	[德] K. 格洛伊 (19)
	李智 译
<hr/>	
“现代性”的哲学反思——哈贝马斯论 “现代性”	艾四林 (31)
“我一你”关系与解释学经验——伽达默 尔思想新探	何卫平 (49)
“语言的意义在于使用”的哲学意义	王希勇 (68)
从费希特哲学分析荷尔德林《许佩里翁》 的人性教养历程	戴 晖 (97)
狄尔泰论精神科学与自然科学的区分	李超杰 (115)
论胡塞尔现象学对实体主义的超越	魏敦友 (133)
<hr/>	
简论人的存在与自由	杨寿堪 黄圣平 (181)
<hr/>	
杜林空间观新探——兼与中国哲学界的一 种传统观点商榷	乐传新 (193)
<hr/>	
康德哲学的现代意义——兼论哲学与哲学 史的关系	张志伟 (206)

康德对认识论美学的超越：以现象学为 视野	戴茂堂 (227)
康德人权思想研究	万其刚 (242)
判断力的功效——论康德对休谟问题的 回答	钱捷 (261)
<hr/>	
艾克哈特论“神人合一”	李秋零 (295)
<hr/>	
Résumé	(318)

· 论实践理性之实用的、伦理的 和道德的应用*

[德] J. 哈贝马斯

甘绍平 译

实践哲学的讨论一直都是从三个来源中获取营养的——亚里士多德伦理学、功利主义和康德的道德理论。在这个紧张激烈的论辩场上，有两个派别还与黑格尔相关，后者本打算通过其客观精神之理论及将道德“扬弃”为德行之理论，使古典的集体的自由思想与现代的个体的自由思想合而为一。共同体主义者继承了黑格尔遗产中相当于亚里士多德财富伦理的那个方面并丢弃了理性上合法的普遍主义，而交谈伦理则利用了黑格尔理论中对绝对命令的一种主体间性的解释的认可，同时又无须付出将道德历史性地“消解于”德行之中这样一种代价。像黑格尔一样，交谈伦理力主正义与团结之间的内在关联，却又是本着康德的精神。它试图表明，道德原则的意义是从一种无法回避的预先设定的内容中解释出来的，而所谓预先设定是指只有与他人共同进行的那样一种论辩实践。对于我们依之可以对实践问题进行公正评判的那一道德基点，当然可以有不同的解释。然而这一基点并非是供我

* 译自 J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, a. M. 1991. 作者原定于 1999 年访华，因故推迟，此系他的讲稿之一。——编者。

们随便使用的，因为它是源于理性交谈的交往形式之本身。任何参与这一以相互理解为宗旨的行为的反思形式的人，都会直觉到它的存在。就这一基本设定而言，交谈伦理是沿袭着康德的传统，但又不致陷入那些从一开始便已将矛头指向一种抽象的信念伦理的反对者们的抨击。的确，交谈伦理是通过一种被狭义理解了道德概念来专注于有关正义之问题的探讨的。但它既无需忽视为功利主义所正当要求的对行为后果的评定，又无需将为古典伦理学所强调的有关善的生活的问题从交谈性的商议中排除出去——并将其留给非理性的感受性观点或决断。就此而言，交谈伦理这一称谓或许就已招致了一种误解。交谈伦理以这样或那样的方式涉及到道德的、伦理的和实用的问题。对这一区分，我想在下面加以阐述。

与现代理论相同，古典伦理学也是以这样一个问题为出发点，这—问题是任何一位在某一特定情况下面临着实践上有待于解决的任务而犹豫不决因而有着寻求方向之需的人所遇到的：我应当怎样做？我应当做什么？这一“应当”包含着一种并非独特的意义，只要相关的问题以及这一问题应当予以解决所基于的角度并没有得到进一步的规定。我打算首先依据实用的、伦理的和道德的课题之线索，对实践理性的应用进行区分。从合目的性、善和正义的角度来看，实践理性分别提供不同的功用。与此相应，理性和意志的状况在有关实用的、伦理的和道德的交谈中也各不相同。最后，道德理论只要脱离了以第一人称单数提出来的问题之视角，便触及到一种他人意志的现实，这种现实提出了另外一种类型的问题。

在各种各样的场景中，我们都会遇到实践问题。这些问题都

“必须”得以解决，否则便会产生后果，这些后果在最简单的情况下也会引起麻烦。例如，在每天都要骑的自行车坏了的时候，在遇到病痛的时候，在发现没有钱来满足某种愿望的时候，我们都必须对该怎么办作出决断。于是我们就会针对那一我们必须完成的任务，在各种各样的行为可能性中为一种理性的抉择寻找理由，如果我们想要达到某一目标的话。然而目标本身也会发生问题，比如说，如果一个即将到来的渡假计划突然无法实现或者必须对职业进行选择。无论是想去斯堪的那维亚或者想去爱尔巴或者在家待着，无论是打算立即上大学还是先当学徒，想当医生还是想做出版商，这一切都首先取决于我们在某一种情形下完全自由的优先考量。于是我们便再一次为一个理性的抉择——这一次是在不同的目标本身之间——寻找理由。

在下述两种情况下，人们以理性的方式应当作出的事情，部分地取决于人们想要做的事情：这里要么就涉及到在目标给定的情况下的一种对手段的理性的选择，要么就涉及到在现有的优先考量给定的情况下对目标的理性的权衡。我们的意志实际上已是通过愿望与价值确定好了的；它的其他的规定性仅取决于对手段或对目标的不同选择。不论是修理自行车还是医治病人，这里仅涉及到适宜的技术手段，涉及到赚钱的战略，涉及到渡假计划及职业选择。在复杂的情况下，甚至还需要发展出决策得以形成的战略来——于是理性就要弄清楚它自己的发生情况，并且变得具有反思性，例如可以以一种理性选择之理论的形态。只要我应当做什么这一问题涉及到这样一些实用的任务，则所需要的便是我们根据经验资讯、基于效益的原则或借助于其他决策规则所作出的观察、研究、比较和权衡了。这里实践上的思考是在目的合理性的视域内运转的，其目的在于寻求合宜的技术手段、战略或方案。这种思考所导致的是在简单情况下具有相对命令之语义学形式的那些建议。康德就谈到过有关机敏方面的规则、关于机智方

面的建议以及技术上实用上的命令。这些便使原因与效果依据价值上的优先考量和目标的设定置于一种相互的关系之中。它们所体现出来的指令上的含义，可以理解为一种相对的应当。行为指令告诉人们，在遇到一个特定问题时应当或必须做什么，如果人们打算实现某种价值或目标的话。当然，一旦价值本身出了问题，则我应做什么这一疑问便越出了目的合理性的视域。

在碰到诸如职业选择这样的复杂抉择之时，则情况就根本不是与实用的问题相关了。想进入出版社管理阶层的人，或许会考虑，是先做学徒还是直接进大学深造更合乎目标。但谁要是连他到底想干什么都不清楚，则他所面临的便完全是另外一种局面。于是对职业及所学专业方向的选择便与一种意向的问题相关；或者这样的问题：他对什么感兴趣，什么样的活动或许能使他得到满足，等等。这一问题越是严重，它便越是尖锐地关切到这样一个疑问：他想要过一种什么样的生活；这就意味着：他是一个什么样的人且他想做一个什么样的人。谁要在关系到生活的重大决策上不知道他想要什么，最终便会询问，他是一个和他想做一个什么样的人。对日常不重要的选择决断，是无需作论证的。对喜欢什么样的汽车或毛衣这样的事，是没有人追究自己或他人的责任的。而“重要的”优先考量，我们依照查尔斯·泰勒（Charles Taylor）称之为这样的价值：它们不仅涉及到偶然的爱好、意向，而且关涉到一个人的自我理解、生活方式和品格。它们与该人自己的同一性是交织在一起的。这一状况便使得有关生活的决定不仅赢得了其重要性，而且还赢得了一种关联。通过这一关联，这些决定不仅产生了被论证的需求，而且也得到了进行论证的能力。自亚里士多德以来，重大的价值方面的决断是当作善的生活中的现实的问题来处理的。一种不适宜的决定——找错了对象或选错了职业——会导致生活的失败。在此意义上不仅致力于可能性及合目的性，而且亦致力于善的那种实践理性，便是在伦

理学领域起作用的，如果我们沿袭古典的语言用法的话。

重大的价值内容是与一种自我理解的关联交织在一起的。人们是怎样理解自己的，不仅取决于人们对自己如何描述，而且也取决于人们所遵循的样板。自我的同一性同时也决定于人们是怎样来看待自己和打算怎样来看待自己——人们把自己想像成什么样的人，并且根据一个什么样的理想来规划自己及其生活。这一对生活的自我理解从核心上来看是可以估价的，并且戴着同所有价值内容一样的双重面孔。在它这里两个因素是交织在一起的：有关自我之生活历史发生过程的描述性的因素以及自我一理想的规范性的因素。要想对自我理解获得一个清晰的把握或者对自我同一性获得一个现实的确证，就需要有一种汲取性的理解——即对自己的生活历史及对规定了自己的塑造过程的传统和生活关联的汲取。如果固执的不切实际的幻想插了进来，则这样的解释学意义上的自我理解便会尖锐化为一种反思，这反思能使自欺得以消解。对生活历史及其规范性意义上的关联的批判性的把握，并不会产生出一种价值中立的自我理解，毋宁说以解释学的方法所获得的自我描述是内在地与一种同其自身的批判性的关系联系在一起的。一种深化了的自我理解，使带有或者至少是含有一个具有丰富的规范性内容的生活规划的那些观念得以改变。这样一来，重大的价值内容便能够凭借解释学意义上的自我理解的方法得到论证了。

在人们搞清楚了他们是一种什么样的人以及他们想做什么样的人这一点之后，他们就可以根据更好的理由在学习企业经济与学习神学之间作出选择。伦理的问题一般而言是依据下述这样一种绝对命令得到回答的：“你必须从事一种可以使你能够拥有助人之感受的职业。”这句话中的命令式的内涵可以理解为是一种应当，这一应当并不依赖于主观的目的和优先考量而又不是绝对的。你“应当”或者“必须”做什么，在这里具有这样的意味：

即这样去做的话对于你从一个长远的角度来看、从整体上看都“是好的”。正是在这个意义上，亚里士多德才讲到了那些通向善的和幸福的生活之道路。重大的价值是以一种为了我而绝对地设置出的目标为取向，即以自给自足的、自身携带着其价值的那样一种生活方式的最高的善为取向。

只要我的行为触及到他人的利益并导致冲突——而这一冲突应当公正地、也就是说应当基于道德的视点加以解决——之时，我应当做什么这一问题便再次改变了其内蕴。通过一个鲜明的对比，人们便可发现问题的一种新的品质已经参与了进来。

实用方面的任务是从某一以自己的目标及优先考量为出发点的行为者的视角中提出来的。就此而言，道德问题根本就是提不出来的，因为其他人的价值仅在于充当我们实现自身行动计划的手段或有限的条件。在战略性的行为中，参与者均设想：每个人都是本着自我中心的原则，基于自己的利益来决策的。在这样一个前提下，竞争者们之间从一开始便有着一种至少是潜在的冲突。这一冲突可以一直进行下去，可以得到限制和控制，也可以为了双方的利益而得到调解。然而，如果没有一个视角与观点的彻底的转换，人与人之间的冲突是不会被参与者们看成是一个道德问题的。假如我只有以将重大的事实隐瞒起来的方式才能弄来急需的资金，那么从实用的视角来看，我们唯一所能指望的就是一种欺骗伎俩的可能的成果了。谁要是认为这种做法的可行性有问题，他也就提出了另外一种问题，即道德的问题：是否所有的人都能同意，在我的这种情况下每个人都按同样的准则来行事？

即便是伦理问题也绝非要求与自我中心的视角彻底决裂。这种视角与我的生活的目的是联系在一起的。就此来看，其他人、其他的生活历史和利益状况，便仅就他（它）们是如何在我们的主体间所分享的生活形式这一框架内与我的同一性、我的生活历史和我的利益状况交织在一起这一点而言，才具有意义。我

的受教育的过程是在一种与他人共享的传统之关联中实现的，我的同一性也留有集体之同一性的印记，我的生活历史也融入了绵延的历史的生活之流里。就此而言，在我来看是好的那样一种生活，也与我们共同的生活形式相关。因此，在亚里士多德那里，个体的伦理是深深地融于公民的城邦之中的。然而伦理问题有着与道德的问题不同的目标：对人与人之间源于利益分歧而产生的行为冲突进行调节，在这里还算不上是题目。我是否愿意成为这样一种人，即在某一紧急的情况下对一匿名的保险公司进行一次小小的欺骗，这并不是一个道德的问题，因为在这里所涉及的是我的自尊，或许也涉及到别人对我的尊重，而并不涉及到对每个人的那样一种同等的尊重，即每个人对所有其他人的完美性的那样一种对等的尊重。

然而，一旦我们对自已的准则与其他人的准则之间的一致性进行检验，我们也就接近到了道德的观察方式。康德称准则为那些基于情状的、或多或少琐碎的行为规则，个人的实践是习惯性地以这种行为规则为指导的。它们减轻了行为者日常决策的负担，并多多少少坚实地构成了一种能够使行为者的品格与生活方式得以映现的生活实践。康德首先注意到的，是根据职业状态区分开来的早期市民社会的那些准则。这些准则共同构成了一个由实践中的习俗组成的网络的最小单位，这些习俗使一个人（或一个团体）的同一性及生活规划得以具体化，它们调节了人们的日程、行为的风格、处理问题和解决冲突的方式等等。准则构成了伦理与道德的交接面，因为它们同时既可以从伦理的角度亦可以从道德的角度得到评介。可以略施小小的欺骗之伎俩这一准则，或许对于我来讲并不好，如果它不符合我所追求和认可的一个人的形象的话。这同一准则或许同时也是不正当的，如果对它的普遍的遵循不能给大家带来同样的好处的话。一种对准则的检验，或者一种由我想如何生活这一问题所引导的使准则得以形成的启

迪学，运用实践理性的方式完全不同于如下一种思索：从我的角度来看，一种普遍被遵循的准则是否适合于对我们的共同生活进行调节。在前一种情况下所检验的是一种准则是否对我有好处并与场合相适应；在后一种情况下所考虑的是我能否愿意：一种准则作为普遍的法律为所有的人所遵守。

前一种情况所涉及的是伦理上的思考，后一情况所涉及的是一种道德性质的思索，当然还仅是一种狭义上的。因为这一思索的结果还总是与某一个体的个人的视角联系在一起的。我的视角是由我的自我理解所决定的，并且是以这样一种方式，即我想如何生活这一点可以允许我对欺骗伎俩采取一种无所谓的态度，如果其他的人在同样情况下也这样做并使我成为其诡计的牺牲品的话。甚至连霍布斯也都知道这样的黄金规则，根据这一黄金规则，上述的那个准则在某种情况下也是可能得到辩护的。一个人想要什么权利，别人也有权得到，这一点在他看来是一种“天然的法则”。从一个根据自我中心的立场所进行的将准则普遍化的试验中，还得不出一种准则会被所有的人认定为其行为的道德准绳这样的结论来。这一结论只有在我的视角与所有其他人的视角更多符合一致的前提下，才会是正确的。只有当我的同一性和我的生活规划反映出了一种普遍适用的生活形式之时，以我的视角来看毫无差异地有益于所有的那种事物，从实际上看也的确会合乎所有的人的利益。

只有一种绝对命令才与黄金规则（己所不欲，勿施于人）的自我中心主义决裂。根据这一绝对命令，一种准则只有在下述情况中才是正当的，即所有的人都能愿意它在类似的情形下为每个人所遵守。每个人都必须能够同意这一准则成为我们行动的一个普遍的法则。只有所有的当事人都认可其普遍化之能力的那样一种准则，才能够被看成是一种规范——它能为所有的人赞同和认可，也就是说它具有道德的约束力。我应当做什么这一问题便从

道德的角度通过人们应当做什么这一关联而得到了回答。道德要求是绝对的或无条件的命令，这一命令使有效的规范得以表达或者暗含着与这种规范的关联。只有这种要求的命令上的含义可以理解为是一种应当，这种应当既不依赖于主观的目的与优先考量，又不依赖于一种对我来说良好的、成功的或无过失的生活之绝对目标。人们“应当”做什么或者“必须”做什么，在这里不如说是有着这样的意义，即这样做是正当的因而是一种义务。

二

根据问题的状况，“我应当做什么”这一疑问便分别赢得一种实用的、伦理的和道德的意义。而所有这些层面又都涉及到对基于可供选择的行为之可能性所作出的决策进行论证。但实用的任务所要求的行为类型与伦理的和道德的行为类型不同，其相应的问题所要求的答案的类型与伦理的和道德的答案类型也不同。以价值为导向的对目的的权衡，以及目的合理性意义上的对手段的权衡的作用在于，对我们在客观世界为了达到一种预期的状态必须如何行动这一点进行理性的抉择。这里从本质上讲，涉及到对经验问题的澄明以及对理性选择的追问。相应的实用性交谈的目的在于推荐合适的方法和可实施的规划。这与涉及到全部生活实践之方向的一种重大的价值决策的合理的准备工作不同；在这准备工作里牵涉到一个个体对其自我理解的解释学意义上的理解，牵涉到有关我的成功的或无过失的生活方面的现实问题。相应的伦理—实存的交谈的目的，在于为有关生活的正确方向和个人生活方式之形成提供建议。但这又与关于行为和准则的道德判断不同。道德判断的作用在于，基于人与人之间由利益之相异所导致的使受到调节的共同生活出现混乱的冲突，来对合法的行为期待进行阐释。在这里所涉及的是对使相互的义务与权利得以规

定的规范进行论证和应用。相应的道德—实践的交谈的目的在于，为在由规范所调节的行为领域中发生的冲突的公正的解决方案达成协议。

因而，实践理性之实用的、伦理的和道德的应用有着这样的目的，即提供技术上、战略上的行为指导，提供现实的建议与道德判断。我们称实践理性为对相应的（道德）命令进行论证的能力，借此不仅“必须”或“应当”的语内表现行为的意义要根据行为状况和待作出的决策进行调整，而且那应当由理性地论证过的命令所决定的意志的概念也要有所改变。实用的建议中的那种因主观的目的与价值而具有相对性的应当，取决于某一主体的意欲，这一主体是根据自己的偶然作为其出发点的立场和优先考量来进行明智决断的：理性抉择之能力并不延伸到利益与价值取向本身，而是将利益与价值取向作为即定的先决条件。现实的建议中因良好的生活之目的而具有相对性的应当，是针对以自我实现为方向的努力的；也就是说，是针对决心过一种真实生活的个体的决策能力的：生存上的决策能力或者完全的自我选择，是在生活历史的视域内持续地起作用的，个体能从这生活历史的轨迹中了解到他是一个和他想当一个什么样的人。道德要求之命令意义上的应当，最终是针对一位依据自我设定的法则行动的人的那种打着着重号的自由意志：惟有这一意志是自主的，就其完完全全为道德洞察所决定而言。对于来自实践理性的意志的规定而言，道德法则的适用领域内的界限既不是通过偶然的爱好，也不是通过生活的历史及个人的同一性来划定的。只有为道德洞察所引导的因而完完全全是理性的那种意志才称得上是自主。在这一理性意志里，意欲中的或者有关一种独特的、同时又总是真实生活之决定中的所有非自主的特性已被清除殆尽。然而康德把自主的意志与全能的意志混为一谈；为了能将自主意志视为绝对占主导地位的东西，康德不得不把它推入理智之领域。而在我们所认识到