Globethics Repository



价值伦理学和实践哲学 [Value Ethics and Practical Philosophy]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	伽达默尔 [Gadamer], 汉斯 [Hans]
Publisher	山东人民出版社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-10-30 10:08:36
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185585

汉斯.伽达默尔：价值伦理学和实践哲学

汉斯•伽达默尔

[德]汉斯•伽达默尔 邓安庆 译

尼古拉•哈特曼《伦理学》的出版，距今已过半世纪之遥了[1]。更加遥远的，是我本人在青年时代接受尼古拉•哈特曼的个人指教和亲善领导时所感受到的激动和挑战。这部著作意味着一种新的深化，意味着以自我审核的方式深入到一般的价值伦理学问题。“一个深思熟虑的头脑权衡得与失”。(http://www.tecn.cn)

虽然当时在20年代，我们大家与尼古拉•哈特曼之间的师生关系，总是充满紧张。对此他也很有意识。他沉浸于“反潮流”，反对那个打下历史意识烙印的哲学潮流。这种哲学确实对占主导地位的新康德主义学派的方法论主义（Methodologismus）不满，就像他自己对追求生命的直接性的哲学不满一样，[因为]在他看来这种哲学仍然停留在自我反思的范围内。诚然，“现象学”因其直觉能力也对我们这些大学生产生了强烈的吸引力。但无论是我们，还是尼古拉•哈特曼，在我们周围更多地是弥漫着不满足感和着魔的狂热，与马克斯•舍勒一起追随他那天才的直觉。以这种直觉我们所意识到的，就是对于先验的自我奠基（Selbstbegründung）这个被艾德蒙特•胡塞尔视为终生使命的课题的极大忧虑。不过我们这些年轻人处在一种特别的批判状态。自从战争结束以来，在那个战后岁月里，我们所需要的行为态度及其定向，都遭受到一个巨大传统之断裂的影响。这迫使我们这些曾经从自我反思被引诱到哲学中来的人，完全返回到我们自己本身。我们对一个新的基础和新的规范之要求，确实不是指有耐心的研究工作。(http://www.tecn.cn)

现在，20世纪在它的进一步发展过程中，完全确立了科学的主导地位以及以之为基础的技术统治（Technokratie）（对于新事物的一个新词），尤其是，在第二次世界大战之后，科学的主导地位和技术统治扩展到了社会的新的应用领域。但是，第一次世界大战的令人战栗的物质毁灭的阴影，已经对被称之为威廉或维克多时代的进步乐观主义给予了致命的打击。在哲学领域内，这种打击同样动摇了认识论的主导地位。因此，当时出现的“形而上学复兴”吸引了我们。不过这种复兴所能意味的东西太多了。哈特曼的“认识的形而上学”在反对马堡学派的创造唯心主义（Erzeugungsidealismus）这个流行词之下，使对象的“自在存在”(Ansichsein)再次受到尊重，并因此同康德的批判实际相关的那个形而上学传统联系起来了。“自在之物”（Ding an sich）找到了其新的代言人。不管是马克斯•舍勒的现象学还是哈特曼对他的发展，他们对于唯心主义的这种背叛都是根本性的。为此，尼古拉•哈特曼故意违抗胡塞尔的相关项研究口号，正是他真正发现了行为现象学和对象现象学的区分，并为后者进行了辩护。这大致表明，他对黑格尔的特别兴趣，不在其《精神现象学》，而在其《逻辑学》。如果我们从他后期对于范畴学的研究中，能够看出某些同柯亨的本源逻辑学(Logik des Ursprung)相应的东西(这证明了从黑格尔的逻辑学、经过特伦德伦堡的黑格尔批判、直到他自己的唯心主义范畴学的连续性)，那么，哈特曼对柯亨感兴趣，事实上就不是对他在“本源的判断”中的逻辑学基础感兴趣。范畴“都在”(sind)。我们在哈特曼那里学习范畴和样式的游戏，也可以把这些游戏做得同样好。(http://www.tecn.cn)

然而，我们自己的兴趣本来就是实践的，即伦理学的实践。在这里马克斯•舍勒具有开拓性意义。虽然，他把他的现象学的、直觉的天赋投入到改造天主教的正统思想上来了，而且他为其实质的价值伦理学发展出了一种价值等级秩序，这种价值等级秩序在上帝的无限位格及其神圣价值中达到顶峰。尼古拉•哈特曼以研究者的激情和先锋思想的形式抓住了舍勒伦理学的天

才的激动——但这种宗教的特征并非是哈特曼意义上的。 (http://www.tecn.cn)

我自己的研究跟随19世纪伦理学中出现的价值概念[2]，并敬重赫尔曼•洛采(Hemmnn Lotze)的作用。而如今，在舍勒和哈特曼那里,即看不出洛采也看不出文德尔班(此人曾是前者的学生)的实际影响。其实，这种影响是存在的。说他们从后者那里接过了先验唯心主义的唯名论，并非完全不合理。此外，在舍勒那里，人们还能够确定有弗朗茨•布伦塔诺(Franz Brentano)的某些影响，这种影响超过了年轻的胡塞尔。自埃露易丝•洛特(Alois Roth)[3]出版了胡塞尔早期伦理学思想以来，一般说来，人们不再会怀疑舍勒在此方面是踏着胡塞尔的足迹迈进的。但真正令人吃惊的和不可思议的，乃是弗里德里希•尼采在舍勒和哈特曼那里所起的作用。之所以令人吃惊，是因为尼采的革命激情不仅把价值概念完全移到了中心位置，但同时使“价值”完全在“生命”——更清楚地说——“权力意志”(Willen zur Macht)的基础上相对化，因而使得像舍勒和哈特曼所代表的那样一种客观化的先天主义（Apriorismus）在尼采这里总的说来提供不了支撑。所以尼采被他们两人在某种程度上反向地阅读了，即不是被当作旧价值的捣毁者和新价值的建立者(《改变一切价值》)这个揭示了善与恶之彼岸的人，而是被看作是对被忽略和被压制的诸价值的解放者，因此是作为对价值研究作出了贡献的一类人，这完全服务于道德的先天哲学，亦即“实质的价值伦理学”。 (http://www.tecn.cn)

对尼采的这种运用明显地是违背常理的。如果说这种悖谬在舍勒那里尚不是完全占主导地位的话，那么，在哈特曼那里就是如此了。哈特曼在《顺藤摸瓜》(Vorbeigehen)这个标题下对尼采敬佩得五体投地。把尼采如此列入价值哲学，在今天对于价值哲学研究起着特别的作用。无论是对于我们这个世纪的解放口号，还是对于价值在工业社会中的回声，尼采都在事实上产生了对于道德价值困境的解放作用(这种解放作用在今日美国再次重复)。 (http://www.tecn.cn)

哈特曼把亚里斯多德的伦理学也应用到价值研究中来，这如果不是同样悖谬的话，也同样是大胆的。他完全看出了亚里斯多德伦理学的“人类学”基础、特别是关于自然(Physis)与“习性”(Hexis)的关系，亚里斯多德的德性(Arete)概念就是从这个关系来规定的。他在“习性”没有看到这是对人的存在状态的一种表达，倒是表明了，他对于这个希腊词使用了“Verhalten”（举止）这个翻译。事实上，他不把亚里斯多德的德性分析理解为对“品质”(Haltungen)的描述，而是从价值意识、甚至价值感情出发，将之当作一种面对“价值”的举止。这样一来，哈特曼还把价值概念甚至扩展到具体的德性类型问题上。众所周知，在亚里斯多德那里，具体的德性类型是由实践智慧(Phronesis)的“理智”(dianoetische)德性所主导，并且只是通过不定的转向体现在伦理德性的分析中(见《尼各马可伦理学》1106b36ff)。 (http://www.tecn.cn)

哈特曼把这些转向客观化了，并在其中看到了处境的价值!他以一个自在存在的、即对他而言先天被给予的价值王国为定向，这种定向也特别近似于表现出，他把此看作是一种大智大识的获得，这时他发现了“价值综合”(Wertsynthese)这个概念。这对于哈特曼来说，就是对价值天空上的双子星(Doppelsternen)或星象(Sternfiguren)类型的一种真正发现，可同天文现象相比较。通过哈特曼的巨大望远镜对这些现象进行观察，曾是特殊的嗜好。实事求是地看，这种价值综合实际上意味着对现象本身的一种接近，就像在人的具体存在中遇到这些现象一样。但哈特曼是所谓的自下而上达到这些现象的，就是说，是从价值意识的抽象的被给予性这里达到现象本身。这些抽象的被给予性，作为一种统一而持续的品行，只有在这种给予性中现实地出现，因此只有作为这种统一的品行，对于我们才是首要的现象。我想起了当时，当他高兴地告诉我们关于价值综合的发现时，我对此却以我的不成熟，鲁莽而冒失地回答说：但这无非就是亚里斯多德的德性(Arete)及其中道结构(Mesotesstruktur)的本质呀，这让他相当生气。价值概念对于哈特曼来说，如同范畴概念一样，正是关于朴素的被给予性概念，要从现象学描述的立场来探究它。后来，我在对他的学生哈拉尔特•席林(Harald Schilling)的一篇评论中，看重布伦塔诺传统的价值概念[4]，他对此生气也是合理的。确实，在布伦塔诺那里，一点也没有清晰地说明价值的先天被给予性，而哈特曼却恰恰达到了这一点。另一方面，人们也不能否认，源自布伦塔诺的传统对胡塞尔和舍勒的影响是很大的。此外，舍勒在把价值概念运用于亚里斯多德这一点上

尖锐地驳斥了哈特曼的伦理学。 (http://www.tecn.cn)

究竟是什么令我对哈特曼的这本出色的、内容丰富的《伦理学》著作感到那么不满意——如同我今天对之所抱的态度一样?哈特曼深邃机敏的思想所致力于将之推向前台的东西究竟是什么呢?从根本上说，这是一个相同的问题，从我开始研究哲学以来一直伴随我的就是这个问题。最初我遭遇这个问题带有这种激情，即基尔凯郭尔的基督教激进主义同“一切理智保持距离”的激情，不论是思辨哲学还是教会神学都有这种激情。这也是生存哲学的动机(当时这门哲学还根本不存在)。这个动机在我心中起初是同狄尔泰的历史性(Geschichtlichkeit)遗产联系在一起，所以在我心中对哲学伦理学的任务必定只有模糊的意识。 (http://www.tecn.cn)

哲学并不具有过时失效的功能，如果误以为哲学就是如此，必将使它起着可笑的作用，对此几乎用不着证明。一个道德体系的约束性，在有效的伦理中有着不容置疑的自明性。违背道德真正说来并不是否定其有效性，因为事实上每一种辩护的目的，就在于否认、弱化他违反了道德，或者为违反道德开脱责任。这也就是说，辩护是以承认道德有规范作用为前提的。善与恶，是与非的区分，对于每种道德有效性意义而言具有建设性。亚里斯多德合理地说，一切对善的思虑的前提性“原则”，就是“具体地”承认规范及其有效性。确实，一种“道德”不可能不强调以规范来塑造人，这就是我们称之为教育的东西以及通过榜样、指令和传授所产生的作用。但“可教的”（lehrbar）并非是德性。广为引用的古希腊伦理学的智识主义（Intellektualismus）[5]和苏格拉底与柏拉图对德性知识（Tugendwissen）自相矛盾的诘难，也都坚持善的可教性是表面的。德性知识的这种自相矛盾，凸显了人的道德经验之自明基础的真实性。这个基础总是可以共同思想的，并且，追求解放的启蒙运动也间接地证明了这个基础的存在。每个古希腊人通过忒翁尼斯的著名诗歌，一直在当下拥有这个基础： (http://www.tecn.cn)

“一个有死生灵的造化和养育是多么容易，怎比高贵的思想在心中培植。至今还无人发现，能因此让一个莽汉变得自制，能把一个坏蛋变成高贵之士。如果一个神真能把高贵的思想赋予阿斯克勒匹亚登[6]，让他去医治男人们的恶习还有那糟糕的思想，他们将为此而有许许多多巨大的收获。 ”[7] (http://www.tecn.cn)

这首诗以这样一句结束，“然而，通过教育你决不能把坏人变成一个好人”。像柏拉图一样引用过这首诗的亚里斯多德，没有肯定诗背后存在高贵道德，而是把习俗(Ethos)赞誉为伦理学的承载基础，这并非没有道理。习俗也就是从习惯形成理所当然的存在(So-Sein)。亚里斯多德就是这样提出了对于伦理学问题的一种理论探究的权力和界限问题，并因此把斯柯普斯（Skopos—目的论）这个视点，这个精神丰富的形象用作弓箭手易于命中的目标。里特尔(J．Ritter)[8]在他对实践哲学的复兴做出了重要贡献的著作中，没有认识到这个形象的正确意味，因为他把这个形象同柏拉图打猎的比喻结合起来，而没有令人满意地把柏拉图在反对智者派的习俗主义（Konventionalismus）时已经重新奠基的善的问题表现出来。当亚里斯多德使无城邦的城邦伦理学获得概念上的把握时，他只是一个随从。 (http://www.tecn.cn)

基于我对当时我所从属的那个年轻一代的生活态度的描述，我们可以理解，这种生活态度完全只是附带一点亚里斯多德的自制，特别是因为这种自制是同他对柏拉图善的理念的批判联系在一起的，在我看来这是与对“间接知识”的批判相对应的，这一批判赋予我们以灵魂。在这方面，另一个帮助我确立信心的人是康德，因为他的《伦理的形而上学探本》为从伦理意识的自明性向道德哲学的过渡做出了特别重要的辩护。在此，我认为——今天我仍然这样认为——真正的辩护不只是为道德哲学，而且也是为所有一般的哲学所作出的。这种辩护的合理性在于，对于思想的本性而言，理性的使用总是需要批判。理性批判在理论理性中的作用，在于防止落入到诱导出形而上学错误的先验幻想中，在道德的东西中其目的在于阻止理性抗拒伦理法则的绝对约束性(我把此称之为例外的辩证法)[9]。康德伦理学的形式主义在我看来恰恰适合于哲学反思的这种否定的、间接的功能。格尔哈特•克吕格(Gerhard Krüger)的佳作《康德批判中的哲学和道德》[10]在这方面为我提供了帮助。 (http://www.tecn.cn)

就是在这种兴趣的背景上，激起了我对实质的价值伦理学的批判地反问，鉴于实践理性的规范性格，哲学的价值研究如何进行自我辩护？我在大学第一次讲授《古希腊伦理学的概念和历史》(1928年于马堡大学)就是以对价值伦理学的详尽批判而开始的，所针对的问题本来就是：从对价值王国的研究中，究竟能够达到哪些规范性的伦理，才是这种哲学的课题。 (http://www.tecn.cn)

舍勒和哈特曼完全不理会这样的问题。无论对舍勒而言还是对于哈特曼来说，一切价值意识和价值感情都扎根于伦理的生活形式及其规范有效性中，这是不言而喻的。舍勒感兴趣的，完全是伦理形态的相对性，其历史的和民族的多样性。但他在这种相对性和多样性中，绝对看不到价值本身的绝对主义的局限，诚然他也会提出这个问题：什么样的社会历史条件能够使价值绝对主义得以可能从新康德主义的创造唯心主义和康德伦理学形式主义中解放出来。谈到这个问题，他写道：“只有在诸善-目的论伦理学这种自我保证的‘绝对的’诸善价值崩溃之后，实质的价值伦理学才能产生。它是以康德对这种形式的伦理学的摧毁为前提的”[11]在他于第一次世界大战之后发表的论文中，也出现了对刚刚露出苗头的文化平衡的思考，这种思考所考量的明显就是诸如世界公民的伦理这样的东西。他自然并不是要通过哲学的论证来为这种伦理奠基，而是预见了这种伦理的必然形成。 (http://www.tecn.cn)

最后，在这种关系中要顺便说一句，位格[12]概念在舍勒的思想世界中占据如此核心的地位(当时还处在对一种自然神论的形而上学的包罗万象的透视中)，所以使得他可以说“伦理学作为哲学的学科，决无可能周详地阐明伦理的价值；它也决不应该代替个人的良知”。 (http://www.tecn.cn)

但是，如果我们以此方式承认个人具体的伦理知识，那么，作为哲学学科的伦理学还保持什么作用呢?它是否只应局限于考察这种首先认识到并每时都可认识到的具体伦理知识的实质与偏好条件，这才真正需要作为对“这种认识的科学阐述”的哲学?很早以前，哲学就要求，要能阐明这些知识的实质与偏好条件，并通过“智慧”而具有一种对它而言的真正卓越的伦理知识。但是，这需要哲学吗?为了修正某些不当?不过最高的是需要一种自身创造性的… (http://www.tecn.cn)

尼古拉•哈特曼在此问题上的态度显得更为明朗，但也更为苛求。自然，他也完全没有看错，价值情感存在于一切哲学研究之前。但是，这种研究的激情--在他这里本来也具有某种开路先锋的意思——同价值感本身的解放激情是融为一体的。理应通过价值研究把它从束缚它的暴虐的限制中解放出来。哈特曼事实上并不害怕赋予哲学研究一种培育价值秩序的功能。对价值的忽视、价值盲，肯定可以通过现象学的研究工作而加以克服!哈特曼试图避免哲学研究中这一要求所存在的困境，其方法就是赋予价值研究一种非教化一描述的功能，而仅是一种助产术的（maieutische）功能。这本来就是一种富有创见的思想。我们思考，我们应该如何，我们就想到助产术（Hebammenkunst）这个隐喻的首创者、柏拉图笔下的苏格拉底。苏格拉底的助产术是对错觉——人们总以为知道所有正当的“道德”——的澄清。因而，实际上，苏格拉底的辩证法具有肯定的功能。它导致了对真正共同的东西的重新认同。为了引用柏拉图主义者既往病史（Anamnesis）上最了不起的例子：真正的勇敢不在于大胆地顶住明显的危险，而在于警惕大多数不易觉察的危险，[它]受令人舒适的东西，特别是馅媚奉承的引诱(《理想国》Ⅳ)[13]。显然，道德知识的获得具有重新认同的结构，它简直作为一种神秘的遗产，由柏拉图笔下的苏格拉底更新了。这证明了苏格拉底的经常具有强制力量的反驳具有合理性。他试图把我们从根本上认为是正确的东西，变成显而易见的东西，坚持它们就应该拒绝一切迷惑和混淆。由此出发，不论是柏拉图与毕达哥拉斯派的灵魂宗教相联系，还是他关于理念的假定，都将是可以理解的。哈特曼对苏格拉底助产术的引用，因此就显得合情合理。 (http://www.tecn.cn)

但是，在柏拉图对话中一再出现的自知无知的知，人们总想把这种苏格拉底的反讽理解为是

把他的无知转嫁给他人，把坚定不移地对逻各斯的追求从提问者传递给回答者。一个研究者的品质，并非就是想要作出普遍有效的科学陈述，相反却是[要树立]道德的自我研究和自我认识的榜样，而且，无论何时都只能通过对话来建立某种东西，也只有这样建立的东西才是有效的。显然，柏拉图自己完全意识到了这一点：这里不能涉及说教(Lehre)。 [14] (http://www.tecn.cn)

[柏拉图的]第七封信只是抽象地(in abstracto)说出了苏格拉底对话具体地(in concreto)展示出来的东西。因而我又重新陷入了以前的怀疑并再次追问，哲学的价值-伦理学的课题如何能同一种有生命力的伦理命令的封闭性达成一致。用“价值”这个俗物概念能够避免这种困境吗：即或者相对地对待占统治地位的伦理，或者从反面提出一种绝对性要求，这种要求只能在研究者的间距中，在“间接知识”中才可实现？我是这样问自己的(今天我仍然这样问自己)[15]。 (http://www.tecn.cn)

现在，我自然意识到，舍勒和哈特曼所维护的价值先天主义，以及所谈论的对价值的“直观”，价值之间的优先规则、价值综合等等，在此期间已经遭受到了一种激进的批判，这种批判从根本上反对现象学的直观概念而想让语言使用作为真正指示(Aufweisung)的唯一基础。不用争辩，“分析哲学”的这种态度，以激进的果断终结了实践的伦理知识和理论研究之间的不明晰的混合，对理论研究有利。回想起来，我自己是在第二次世界大战后不久才从柯林伍德在其自传中所阐述的“分析的”伦理学中学习过这种批判的阐述。在此期间，有些人则是维特根斯坦的后继者。一个占主导地位的潮流，就是阐明关于规范性语句的逻辑学。这自然同价值先天主义完全对立。正如在理论哲学中，传统的形而上学问题作为神秘的东西而被语言揭去了面纱一样，价值伦理学及其要求——在一切现实的、实践的卓识和决断面前保留一个本真的先天的认识领域——也破产了。一切能让研究的，只是词语的使用方式——不过在这里从词语的使用方式中还是表达出了其规范的含义。可以承认，这种元伦理学的“反思”使伦理现实性的一个方面成为对象。这是一些新的发展，对此我尚不能作出恰当的判断。大概只能这样说，在我看来，词语的使用以及在这样的使用中所碰到的那些句子的结构，是否能够合理地说明规范经验的本源性，是成问题的。因为这种经验只有相对于规范的约定俗成性及其语言的框架，才包含着一种批判的因素。伦理意识不满足于对规则的单纯运用。在这里，舍勒完全有其合理的地方——只要他，如上面所引述的，把哲学伦理学的界限限定在其要求中。但正是在这里，也存在着我们感到不满的根源。这种不满是由于对伦理规范性的“理论”奠基一般地也是这样适应于对抗语言分析而产生的。 (http://www.tecn.cn)

因此，不应否认，对他人行为举止的评判同样也属于规范的经验，像在难以捉摸的良心激动中达到顶峰的自我审查一样。两者也不是外在分离的，它们都参与了个人与社会规范尺度的养成。英国道德哲学向来具有的一个特征，就是它接受了古老的亚里斯多德传统，并看重在承认、赞美、荣誉、夸奖、祝福等方面显露出来的各种不同形式的态度及其与之相应的否定观点。现象学的价值研究(迪特里希•冯•希尔德布兰特[Dietrich von Hildebrand])也对“价值答案”(Wertantworten)的证明予以重视。哈特曼感激地接受了他的研究成果[16]。无疑，所有这些在希腊伦理学中作为意见和规范性要求出现的东西，都属于现成的规范。但是，在“具体的”规范的有效性（因此也是指有效性要求）上的这个出发点——它赋予亚里斯多德的实践哲学奠基以整体性和确凿无疑的普遍有效性——也只能在“实践哲学”的前提下合理地证明：局限于典型的普遍性包含了向具体化的规范经验的倒退—这在亚里斯多德那里明显地表现出对自身所属的东西，对习惯性等等东西为依据。亚里斯多德这样做也是完全合理的，因为他是在同样的意义上刻画所有在他视野中的自由市民的性格，通过Prohairesis,亦即通过“生活的选择”和赋予一种生活对于另一种“生活”的偏爱权来赋予性格。甚至，这种偏爱也绝不损害德性的“绝对”有效性及生活的等级秩序。在此秩序之内，总是暗含着具体的“偏爱选择”。普遍化恰好不是与理论化东西的间距化，在本质上，它从属于伦理经验本身的合理性。但是，关键的东西在于，这种普遍性是以一种占主导的伦理的规范有效性为前提并在这种伦理中形成的。它不是从理论上被意识到的，而是深入到伦理思索与选择的具体逻各斯之中的。倘若理性、实践智慧这种德性的作

用被归结为实践中的聪明、算计、生活的聪明这类功能的话，这是对自明性的误解。我们今天在K•O•阿佩尔那里再次发现了这种误解[17]。由于康德对技术的命令和实践的命令作出区分并证明了“纯粹的”实践理性的突出作用(这种理性表明了受到启蒙的人性的本质内容有效)，他是用不着为这种误解承担责任的。然而，实践理性的这种本质，正是在随后的时代里，一再地被归属于单纯的目的合理性(Zweckrationalität)，这种错误支配着从黑格尔直到西美尔及舍勒对康德道德哲学的整个批判，只是到了尼古拉•哈特曼，他才相反地至少在原则上是作为康德的维护者出现的。格尔哈特•克吕格(Gerhard Krüger)[18]后来指出，如同康德的批判整个地误解了道德判断力的类型学功能一样，而因舍勒对康德义务概念的意识形态误解导致的错误结论，也完全无人提起。义务本来就完全不是盲目的顺从，而是对实践理性的具体表达。 (http://www.tecn.cn)

现在，赋予实践理性以内容的一种有生命力的伦理的统一性，在伦理的、民族和历史的多元主义时代中，确实不存在了，于是出现了这个问题：规定了伦理的规范意义的伦理陈述的普遍有效性，在多大程度上一般应是可能的。这正好暗示出：现象学的、先天的价值研究，如同道德语言分析的研究纲领一样，都是处在特殊的合理性中，它使实践理性作为这种特殊的合理性而不可统一。虽然康德关于伦理法则相对于一切聪明规则的有条件性保持着绝对的有效性所作的成功证明被坚持下来了，但这恰恰是在伦理学的“形式主义”意义上的。众所周知，在康德看来，伦理法则对于一般的理性存在者，而不只是对于人有效的；事实上这只是确定了伦理的定言的约束力，而不是确定了其内容。无论如何，我们还是可以自问：就我们多元的世界社会而言，是不是也不能从这种普遍有效性中推导出某些对于人类之间的团结有效的一致性的东西来，我们把它称之为人道，而康德在《伦理的形而上学探本》中允诺其将呈现出有差异的义务学说。一种正在到来的世界文化是否会成功?伦理概念和人类的伦理秩序是否能够超越一切间距和相对性而聚合成一个共同的伦理?整个人类的未来在此道路上是否能够摆脱生态危机和原子战争的危险?这些都尚未确定。但是，十分明显，只有对于实践哲学才有可能，重新为规范意识以及在每个人的意识中的具体化协调其各自卓识的普遍有效性。只有这样，实践哲学才有可能恢复其往日的尊严：不只是去认识善，而且还要共同促进善。 (http://www.tecn.cn)

这绝不意味着希腊伦理学达到了其内容上的复兴。然而，实践哲学的方法观念却重新产生了。但愿内容上的复兴真的再次成为“伦理学”就好了，就是说这种“伦理学”不是针对价值意识的内容，而是针对在法权和习俗中、亦即在伦理中获得生命的社会现实性进行普遍性的辩护。这样一来，希腊伦理学的性格特征就获得了特别的意义：友谊，友爱（Philia）在其中起着决定性的作用。友谊问题占据了亚里斯多德伦理学四分之一以上的篇幅。几乎每一个后来的希腊道德哲学家在描写德目时都留下了丰富的论述友谊的著作。当1929年我开始从事大学教学活动时[19]，我所讲述的即是《友谊在古希腊伦理学中的作用》并指明了它与现代的区别。《尼各马可伦理学》有两卷涉及友谊问题，内容十分丰富。而在康德的道德哲学中，友谊这个题目只占用了一页的篇幅!从现代的概念出发，友谊的位置事实上是难于确定的。在某种程度上，这也适用于古希腊人对于这个概念的自我理解。它不是德性，不是“修养”，也就是说，不是一个人的存在品质。它是一种善，确实，也许是人类生活中最高的善物之一。然而，友谊这种善，像所有的“善物”一样，在另一方面大大突出了本身道德责任感的范围。它是一种可分享的善，而不只是能被人意识到的一种“价值”。友谊也不是个人的品质。虽然一个人必须具有友谊的能力(而种种个人的品质：移情的天赋、自我批判和交际能力是属于友谊能力的)，但是，时势和它所包含的时运也同样属于友谊，而且一般说来，友谊即是幸福。友谊也很少能像爱情那样被需要。 (http://www.tecn.cn)

所以，友谊还远远超出了对幸福的经验，它使一个人超越其自我忧虑的狭隘氛围，如果他向他人献出爱洛斯(Eros)和友爱的话。它进入到一般社会生活立足其上的最宽泛公共性向度之中，没有它，也就不会有共同生活的机制性秩序，无论是法治，还是法律秩序和行政管理都不可能实现其功能。希腊友谊伦理学的一句古老格言：“朋友之间一切都是公共的”，表达了我们在此所说的一切。它最终所指的公共性不只是财富、财产和享乐的世界，也不仅仅是同情和倾

向的相互性，而是包含着团结，在最不相同的方面，在行为和交往中，在政治的和劳动的生活中，正如在家庭和居家生活的亲密融洽关系中一样，这种团结超出了一切意识到的或所愿望的统治所产生的作用。它也超出了古希腊人称之为“实践”的整个范围，这便是赋予“实践哲学”的理念本质上优秀的东西。不只是，它作为“理论”（Theoria—即亚里士多德所说的“思辨的生活”—译者）本身是实践的一种方式，像亚里士多德所明白的那样。凡是当“实践”变成“理论”的对象，即在“实践哲学”的情况下，概念分析的“方法”就是建立在把我们大家联系在一起的所有共同性之上。这种共同性也体现为我们大家作为人相互之间，对于我们自己和我们自身的实践理性，都有责任为之辩护的真正对象。 (http://www.tecn.cn)

注释：

[1]哈特曼的《伦理学》首次出版于1926年，而伽达默尔这篇文章写于1982年—译注，下面凡没有加“译注”的均是作者的原注。 (http://www.tecn.cn)

[2]伽达默尔：《短论集》IV,图宾根1977年，第205-217页。现在载于《伽达默尔全集》，卷4，S.189ff.

[3]参阅同上，S.198.

[4]评论：H.Schilling,Das Ethos des Mesotes(中道的伦理)，载于：Gnomon 8(1932)554-556.现在收入《伽达默尔全集》，卷5，S.300ff. (http://www.tecn.cn)

[5]智识主义，即Intellektualismus，这个词一般翻译为“理智主义”或“唯智论”，都带有近代以后浓重的科学知识论的色彩，而与其在古希腊的原义不合。在苏格拉底、柏拉图和亚里斯多德那里，他们确实不是强调现存道德本身的意义，而是强调对生活的“远见卓识”，即在生活中“Einsichthaben”,这对获得幸福是最重要的，这种观念被后人称做Intellektualismus，因此我们把它试译为“智识主义”，以示“智慧”和“卓识”对于人生的意义—译注。 (http://www.tecn.cn)

[6]阿斯克勒匹亚登：Asklepiaden,据说是阿波罗之子，医术之神—译注。

[7] Theognis 435ff.

[8] 《形而上学和政治—对亚里斯多德和黑格尔的研究》，法兰克福1969年版。

[9]参阅伽达默尔的另一论文：《论一门哲学伦理学的可能性》，原文首次载于《短论集》I,图宾根1967年版，第179-191页；后收入《伽达默尔全集》，卷4，第175页之后。该文中文由邓安庆译，发表于《世界哲学》，2007年第3期—译注。 (http://www.tecn.cn)

[10]图宾根1936年第一版，1967年第二版。

[11] M.舍勒：《伦理学中的形式主义和实质的价值伦理学》，《舍勒全集》，卷2，伯尔尼1966年版，第20页。 (http://www.tecn.cn)

[12] Person在基督教“三位一体”的上帝语境中，指“位格”，在非基督教神学语境中指“人格”或“个人”—译注。 (http://www.tecn.cn)

[13]不仅早期的苏格拉底对话的自我拷问的过程（Elenxis），而且后期对话中的概念性辩证

法，都基于回忆，这没有引起足够的重视。我年轻时期是从对“智者”的阐释起家的。参阅我在华盛顿DC哲学俱乐部的讲演，1981年秋。现载于《伽达默尔全集》，卷7.也请参阅卷3，第27篇，第404页之后和第16篇，第246页之后。 (http://www.tecn.cn)

[14]这里原文还有一个不完整的注释：(Ep.VII,341c)，应该是《理想国》，第7卷。但后面的编号341c,不是在第7卷，而是在第1卷。因此这个注释有误—译注。 (http://www.tecn.cn)

[15]上述我试图做的研究，恩斯特•图根特哈特(Ernst Tugendhat)于1980年2月10日在海德堡大学以《古代和近代的伦理学》为题做了演讲。这篇文章现刊载于海德堡科学院的会议报告集(1981年第I卷)上(在文中他没有涉及“实质的价值伦理学”)。在我的论文《论一门哲学伦理学的可能性》中，我自己的意向与图根特哈特的试图非常接近，而他则是批判地对待这种可能性。我同他特别一致的地方在于维护康德的形式主义。我感到遗憾的是他试图对在实践哲学范围内叫做“奠基”（Begründung）的东西和如果人们不想让自己卷入到哲学专家或道德权威的错误作用中，因此只能“奠基”的东西做出详尽解答。没有看到由我这里阐发的问题提法所涵摄的“一种对于奠基的强烈要求”，我认为是不可接受的。(参阅《伽达默尔全集》卷3，Nr.24和25—这是两篇评论文章，前一篇的题目是《世上有尺度吗？》是对W.Marx出于海德格尔的存在论所发展出的“伦理学”的评论；后一篇的题目是《伦理和伦理学》，是对麦金泰尔等人伦理学的评论—译者附注)。 (http://www.tecn.cn)

[16] 《伦理学》，柏林/莱比锡1926年版，第286页。

[17]参阅：《哲学的转型》，卷2，法兰克福1973年版。

[18]《在康德批判中的哲学和道德》，图宾根1931年第1版，1967年第2版。

[19]我在马堡大学的就职讲座经过此间修改后的形式为《友谊和自识》（FS），交给了U.Hölscher主编的《关于古代科学的马堡年鉴》的副刊1（1985 ）出版，第25-34页。现载于《伽达默尔全集》，卷7.

来源：http://www.tecn.cn/data/detail.php?id=22104

/