

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

## 应用伦理学的论证问题 [Problems of Proof in Applied Ethics]

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	甘, 绍平
Publisher	中国社会科学院
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-05 09:42:18
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/185079">http://hdl.handle.net/20.500.12424/185079</a>

# 甘绍平：应用伦理学的论证问题

甘绍平

应用伦理学的论证问题

甘绍平

引言

叔本华有句名言：伦理学不在于呼吁，而在于论证。人类历史上曾涌现出许许多多影响或大或小的伦理学流派，每一学派本身既是一种价值诉求，也是一种特定的论证方式。众所周知，应用伦理学所直面的是社会实践中众多的道德冲突、伦理悖论，所寻求的是这些悖论与冲突的解答方案。这就先在地决定了应用伦理学不可能仅仅依赖历史上曾经出现的某一种价值诉求或论证方式（否则它便是某一伦理学派的应用伦理），而是必须着眼于各种各样的规范伦理的类型。应用伦理学要提供一个平台，让形形色色的价值诉求或论证方式竞相展现自己解决问题的实力。由于伦理学之所以叫伦理学，是因为它“要求我们，超越‘我’与‘你’达到一种普遍的法则，达到一种可普遍化的判断，达到一种不偏不倚的观察者或理想化的观察者或随便我们称之为什么的那个观察者的立场”（1），因此宣称自己拥有绝对普遍适用性，便成为任何一种伦理学派、任何一种价值诉求、任何一种道德论证方式共有的性质。而这对于应用伦理学而言，却意味着一个巨大的挑战：在应用伦理学提供的平台上，相互差异、甚至互相冲突的价值诉求或论证方式同时都宣称和断言自己的普遍约束力与绝对有效性，那么应用伦理学对它们该如何加以鉴别、做出取舍、进行排列？一句话，应用伦理学是如何对各种各样的价值诉求或论证方式做出比较与权重的？这恰恰构成了应用伦理学本身的论证问题。简言之，假如说不同的伦理学派的首要任务在于对各自的价值诉求进行论证，那么应用伦理学的首要任务则在于对上述不同的价值诉求的论证方法进行综合对比，并为对它们的应用做出论证。

如上所述，如果说应用伦理学的论证问题是对不同的伦理学派、道德理论、价值诉求或论证方式进行比较与排列、权衡与取舍，从而为伦理冲突寻找一个道德上可以接受的解答方案的话，那么这样一种论证问题便是一个富于挑战性的问题。在这一挑战面前，有的应用伦理学家采取的是回避的态度。如琼森（Albert R. Jonsen）、图尔明（Stephen Toulmin）、斯特朗

（Carson Strong）以及布罗迪（Baruch Brody）等干脆就放弃了对不同的规范伦理类型的对比研究，而是着眼于对过去的典型案例的分析考察。这就是20世纪80年代应用伦理学界出现的所谓决疑术的论证方法，从某种意义上讲它是在15-17世纪达到鼎盛期的道德神学决疑术的一种回归。所谓决疑术的方法，是为了解决体现在某一事例中的道德难题，人们就可以将该事例放置在先前类似事例的序列里进行比较。在这个序列中，第一个（或前几个）是曾经赢得过共识的标准事例，然后是与该标准事例多少有些差异的其他事例。通过将有待处理的事例与该事例序列进行参照对比，找出与前者最为接近的事例，就不难得出针对前者的解决方案。琼森将运用决疑术者比作骑自行车的人，虽然视野有限，却总能找到具体路径。而专注于研究道德理论者就像乘气球的人，虽眼界开阔，但有时还是需向骑车者请教（2）。毫无疑问，决疑术在应用伦理学中的确是一种行之有效的方法。但这并不能说明借助于决疑术就可以完全回避对不同的道德理论、价值诉求的比较研究。因为决疑术能够得到应用的前提条件是必须有例可循。而在应用伦理学里许多伦理冲突都是首次出现的。退一步讲，即便是有例可依，人们仍然需要探究所谓标准案例得到解决的理论依据是什么，其合法性究竟是奠定在何种基础之上的，它能否经得住长期持续的质疑与诘难，它有无可能遭受翻案？而这些都是有待于对不同的伦理学派、道德理论、价值诉求或论证方式的综合性研究。也就是说，对于应用伦理学而言，是不能完全回避体现在对相互竞争着的诸多价值诉求的比较与权重上的所谓应用伦理学的论证问题的。

众所周知，应用伦理学所提供的是一个开放的商谈平台，各种各样的价值诉求或论证方式都可以竞相展现自己解决问题的能力。而应用伦理学的所谓论证问题，首先就体现在对不同的

价值诉求或论证方式的考察上，看它们各自到底具何特点、有何得失利弊，看它们是靠什么向应用伦理学提供解答道德难题的理据的，看它们是否值得应用、如何得到应用。而第一个进入人们视线的价值诉求或论证方式，便是功利主义。

### 一. “最大多数”的价值诉求——功利主义的利弊

20世纪50年代功利主义在美国的勃兴，是规范伦理学重新受到重视的一个标志。在复杂的道德冲突面前，元伦理学几乎无法提供任何行之有效的理论指导，这就促使人们转而向规范伦理学寻求帮助。在规范伦理学里，功利主义与人们的所谓社会常理较为接近，故较易引起公众的关注。

功利主义的最大特点，是在人类趋利避害的本性中寻找道德行为的标准。于是，增进快乐（边沁：肉体享乐；密尔：精神快乐）、满足利益需求（P.辛格）、避免与减少痛苦便成为道德与伦理学的基本原则。但社会是由众多个体构成的，个体与个体之间在幸福与痛苦方面存在着明显的差异。一个人的幸福与痛苦并不意味着他人的幸福与痛苦，更不意味着所有人的幸福与痛苦。一种最简单的计算告诉我们：多数人的幸福重于少数人或个人的幸福，多数人的痛苦重于少数人或个人的痛苦。这样，功利主义趋利避害的道德态度则自然就具体细化为所谓最大多数原则或益处最大化原则，即任何行为只要其结果能使尽可能最大多数人的最大幸福在一个尽可能长的时间内获得实现，且其造成的损害能达到尽量最小，则就是道德上可取的。可见功利主义有别于自我主义，因为它着眼于普遍的幸福。功利主义也有别于义务论，因为它判定行为好坏并非依行为本身的性质，而是看行为造成的后果。

功利主义学说的出现不仅为福利经济学的建构奠定了基础，而且更重要的是对于哲学、伦理学来说也意味着价值诉求及论证依据上的某种重大变革。众所周知，在道德根据、根源或终极标准的问题上，古代、中世纪与近现代拥有截然不同的看法。古希腊的柏拉图、亚里士多德特别强调伦理学与本体论、宇宙论之间的内在关联。柏拉图不相信观念与感觉的可靠性，他认为指导人们行为的规范是善的理念。但善的理念并不是主观的，而是客观的；善并非是我们而言的善，而是善之本身——所有存在物的形式原则与结构特征；善的理念是支配宇宙万物最高的永恒的法则。道德行为规范正是从秩序完美的本体结构中推导出来的。到了中世纪，人间的行为法则被归溯为超验的上帝的旨意。所以陀斯妥耶夫斯基在19世纪仍然预言：“如果上帝死了，则一切都可能发生”。但这句话在今天看来并没有也很难得到证实。因为如果此言成立，则说明一个稳定有序的世俗化的社会就不可能存在。但世俗化社会的存在却是当今无可争辩的事实。而世俗化社会之所以能够稳定持存，原因就在于道德与法律的约束力。但我们知道，所谓世俗化的社会就是基本上脱离了上帝影响力的社会。这就说明道德在没有上帝的情况下也是可以存在并发挥作用的。至此人们便终于意识到道德的根基既不在于子虚乌有的神秘的宇宙本源，也不在于非凡的上帝的权能，而在于人间的需求，在于人类的意志。这实际上是近代以来人类文明史上最重大的发现之一。就此，功利主义做出了积极的贡献。功利主义将道德的根基归溯为人们趋利避害的本性，归溯为人类对利益的正当需求。这从某种意义上就意味着将上帝逐出了道德权威之拥有者和最高主管的地盘，奠定了人在伦理学里的中心地位。功利主义告诉人们，伦理学并不能从宇宙论中推演出来（尽管直到今天仍然有生态伦理学家致力于这种尝试），因为道德现象并非自然存在物，而是人类自身的创造与设定。功利主义所代表的这种认知标志着人们已经从由自己的过失造成的未成年中走了出来（借用康德之语），也就是说，他们拥有了对道德现象的独特的判断力，具备了自由自在地观察解析事物的权能与勇气。而自由才是人类道德行为的真正起点。更难能可贵的是，功利主义伦理学在这里所凸显的人不是抽象的人或人之类属，而是现实的、活生生的、个体生命的人。因为只有个体生命才能感受到幸福与痛苦。所以在功利主义看来，只有个体生命才属于道德范畴，而像文化、国家或共同体等就无法因其本身的缘故而享有与生命个体同等的道德顾及。故“在功利主义的政治哲学中，并不存在外在于国民满意程度的共同的善好”（3）。不仅如此，功利主义特别重视个体的利益的现实性，强调伦理学对这些利益的实实在在的调节作用，而不关心那些抽象的、与社会现实无涉的所谓超感性的、内在的精神性（Arnold Gehlen语）。

如上所述，功利主义的一大贡献从某种意义上讲就是实现了伦理学真正成为人学，确证了个体生命意义上的人的地位。但问题在于，个体的人与个体的人之间在权益上难免会产生差异与冲突。特别是少数个体与大多数个体间的利益矛盾经常会出现。在这种情况下，人们应该依据何种原则进行应对？功利主义的价值取向是维护最大多数人的最大利益。因此，对于少数个体或少数群体而言，它倡导一种所谓“功利主义的牺牲”（utilitarian sacrifice）：“如果个体为

了大多数人的福祉而牺牲，这一点并不与功利主义的总体算计相冲突，恰恰相反，这正是这一原则所表明的”（4）。沿着这一思路，甚至可能推出下述结论：“如果95%的民众使5%的人成为奴隶，且少数奴隶对其命运勉强表示满意，则这种情况便是允许的”（5）。由此，功利主义的最大缺陷便暴露无遗，即它在群体与个体关系的问题上走了极端。尽管牺牲个体以保全整体是一种理性算计的结果，但这并不意味着这对于个体是一种正当的态度。功利主义并不重视对做出牺牲的个体应当提供和如何提供补偿的问题。它的致命弱点恰恰就在于缺乏对个体价值、个体尊严与个体权利应有的尊重，它不懂得每个人的权益并不能因众人的福祉而受到无端侵害，它忽视了任何一个人人都应得到公正对待的基本立场与道德信念。一句话，它与现代人权的价值诉求陷入了一种紧张的关系之中。边沁就公然拒斥人权理念，否定人权的可证性。而这一切便成了功利主义负面形象的主要因素，也理所当然成为人们对功利主义进行抨击的着力点。所以到了20世纪60-70年代，功利主义出现了形态转变：最大多数人的最大幸福不再被视为最根本的道德原则，一种全面的公正理论成为整体益处的价值导向的重要补充或矫正，个体权益得到了应有的尊重与认可（6）。当然，对个体权益做出了更为充分论证的则是契约主义的道德立场。

## 二. “对等性”的价值诉求——契约主义的得失

有人说，契约主义是现时代条件下硕果仅存的最有效的伦理论证方式，特别是当人们将罗尔斯的正义论与哈贝马斯的商谈伦理也归并在契约主义的范畴之内的话。契约主义之所以拥有如此优势，在于它没有像古典功利主义那样陷于以轻个体利益、重“最大多数”为特征的价值失衡，而是充分考量顾及到了每一位行为主体本身的利益。它不是站在个体的对立面所做的对社会整体的宏观审视，恰恰相反，它是站在每一位个体的角度，设身处地地从个体的具体欲求出发来引出对道德约束的合法性的论证；同时又以换位思考的方式，从任何另外一个个体的角度来对这种论证进行验明。这样一来，它便以平衡性、对等性的价值诉求取代了“最大多数”的价值诉求。

契约主义的奠基人是霍布斯。他认为人的行为都是由利益所引导的，对个体利益的追逐行为本身具有完全的合法性。与古典功利主义不同，霍布斯强调所有的个体都重要，每位个体的利益都应得到尊重。霍布斯恰恰是以每位个体的利益为出发点来展开他的道德论证的。在他看来，人们在自然状态下很难保全自己的利益，只有主动地放弃一部分自由，与所有的其他人签订一系列的契约，大家的共同利益才能得到维护。于是，道德义务就来自于对人们以利益保障为目的的自愿的契约的遵守，自愿的契约成为道德的源泉。反过来说，遵守道德，对于所有理性的、自利的行为主体都会带来有益的结果。当代最著名的契约主义者高西尔 (David Gauthier) 对这一思路做了更为精致的阐发。在他看来，与一位极端的利益最大化的追求者相比，拥有合作意向并善于对自己的利益做出合理限制的人更具成功的可能性。一位并非在任何情况下都追求利益最大化者，从长远看、从总体上讲恰恰能够达到利益的最大，这一点借助博弈论可以得到证明。因此，对于高西尔而言，道德义务就是对极端利益最大化的一种有益的限制（7）。而这种限制的结果，即遵守道德规则的结果，反倒是行为主体利益整体上的最大化。

综上所述，与功利主义相类似，契约主义不相信道德的根源是某种先在的客观的规范或秩序。它认定道德义务来自于所有的人为满足利益需求的自愿契约。换言之，符合与遵守契约的行为，便是道德的举动。契约、约定成为道德规范的内涵及合法性的唯一根据与标准。与功利主义不同：功利主义的思维方式是整体算计，而契约主义的思维方式是理性博弈。前者关注的是整体益处的最大化，后者则致力于通过契约而使每位个体的益处得到最大化。

需要进一步指出的是，尽管从整体上看契约主义是以顾及到每位个体的利益与欲望的所谓平衡性、对等性的价值诉求为特点，但在契约主义阵营内部，各种代表人物之间在具体的价值取向方面却存在着某种差异。古典契约主义的开山鼻祖霍布斯与当代契约主义的重要人物高西尔均将维护行为主体的利益看成是道德论证的始点与归宿。而古典契约主义的另一代表洛克则认为，签订契约的目的并不在于保护个体的利益，而在于保障个体的权利。且“规范性的义务并不只是通过契约才创造出来的，而是在每个契约出现之前便以不可让渡的个体权利的形式存在着了，即人权。个体从出生时起便拥有这些权利，它们并不是人或社会的设计”（8）。而人们所有的契约签订与制度设计都是为了维护每个人的这项自然权利，这同时也就决定了国家的基本功能。当代哲学家诺齐克 (Robert Nozick) 将洛克的这一原则贯彻到底，视个体权利为道德论证的唯一立足点，在此基础上，他只相信有对个体权利进行保护的道德义务，而不相信有对弱势群体做出援助的道德义务，不承认任何值得尊重的分配公正原则的存在。与此相反，曾

将其正义论称为契约论的罗尔斯则认定公正是社会机制的第一德性，是任何一个良好社会中占支配地位的基本原则。通过有关初始状态的思想实验，罗尔斯实际上使霍布斯的利益原则与洛克的权利原则得到了更为精细的论证与深化。罗尔斯认为，在初始状态中，所有的成员均会认同两个公正原则，一是并不难理解的自由平等原则；另一个是所谓差异原则，即社会财富的分配政策应尽可能地有利于弱者。人们之所以赞同差异原则，是因为在初始状态下大家都不知道竞争展开之后自己的结果如何。差异原则则能保证每个人一旦失败，也不会输得太惨。因此任何人只要从自己的利益或权益出发，就必然会认同这两个公正原则。也就是说，从对自己的利益或权利的维护中必然能推出公正。而在罗尔斯看来，公正才是契约主义真正的支撑点或最后的落脚点。

与霍布斯强调利益、洛克强调权利、罗尔斯强调公正的价值取向不同，哈贝马斯的商谈伦理从表面上看并不突出某种特定的价值理念或内涵，而是着眼于商谈程序的重要性。道德规范的正确性、有效性与合法性均来源于作为理性商谈参与者的所有可能的当事人基于理由的认同。且这种商谈应是信息全面、权利平等、无支配、非强制、以赢得共识为导向的。一句话，“一种规范只有当成功地经历了这种检验程序之后才能被视为合法有效的”（9）。程序是行为规范有效性的唯一基础。哈贝马斯继承了康德对道德的普遍化要求的强调：道德应当是普遍适用、放之四海而皆准的，而任何一种具有实质内涵的规范从表面上看都难以达到这一要求，惟有非内容性的中立的程序才能满足独立于文化与时代、对于所有理性的人均普遍适用这一严格标准。所以非内容的、形式化的程序概念便成为核心的伦理准则。然而程序的非内容性、中立性只是一种表面现象，因为所谓尊重程序实质上就是尊重商谈程序中所有参与者的自我决定；换言之，就是尊重所有当事人的自主意志。这里之所以特别强调所有的当事人，是因为道德规范是任何人都必须遵守的行为法则，对任何人都具有同等的约束力。而该规范能够在每个人身上起作用的前提条件便是该当事人的自觉认同。“对于一种有效的道德义务的存在我自己必须认清，这样的话我才会认为它对于我是有约束力的”（10）。在形成伦理判断的过程中伦理学家提供的道德哲学知识与经验固然是相当重要的，但伦理学家的判断并不能替代每位当事人的判断，伦理学家更不能利用自己的地位或威信强迫公民接受某一道德规范，因为伦理学家并不拥有达到道德真理的特殊通道。他们的作用仅仅在于通过展示有说服力的论据的方式为公民的道德决断提供帮助。人们必须认可“每位公民都拥有道德判断的能力，他应当自主地行使之”（11）。同时独立自主的道德反思与道德判断也是每位公民不可剥夺的神圣权利。总而言之，尊重程序实质上就是尊重程序参与者的自主意志。哈贝马斯通过对程序的重要性的强调而成功地凸显了更为深层的自主性的价值内涵。他指出，程序固然是道德规范合法性的唯一根据，但民主的商谈程序并非是空洞的程序，而是“在规范上拥有丰富内容的程序”，是“包含着道德动机”的程序（12）。哈贝马斯写道：“这样一种程序，正如罗尔斯正确地强调的那样，决不是没有规范意蕴的，因为程序与自主概念是密不可分的”（13）。可见，正是作为程序之道德底蕴的自主性、自主理念才构成了哈贝马斯式的契约主义的价值取向，自主理念成为人们理解一切其他道德规范与伦理抉择的唯一基点，一切道德规范的合法性均来源于人们的赞同，任何人只有对自己认同的、自己设定的法则才拥有遵守的义务。正是在这个意义上，奥特（Konard Ott）总结道：“对道德性的一种现代概念是在自主之理念下发展起来的”（14）。

如此看来，契约主义拥有着种种不同的表现形态。尽管不同的代表人物在具体的价值取向上存在着差异，但作为契约主义，他们在顾及到每位契约当事人的利益方面，在强调所谓平衡性、对等性的价值诉求这一点上却是基本一致的。霍布斯讲利益，是指契约签订者相互的利益；洛克讲人权，是指契约签订者共同的人权；哈贝马斯讲自主意志，是指契约签订者各方的自主意志。可见契约主义的着眼点、出发点或立足点均是契约签订者们的自我权益之需求。对契约的遵守能够给每一位自利的行为者或即刻或从整体上、长远看带来好处，就契约主义而言，这是道德论证的基点。换言之，道德的客观适用性就是指其对所有当事人的有益性。即便是明显的利他行为，最终也能归溯为利己的原因，特别是当利他是利己的前提的话。就此而言，契约主义的原则与“己所不欲，勿施于人”的黄金规则是吻合的。黄金规则被视为世界史上第一条普遍的道德法则。它是纯形式的，除了相互性、对等性之外，并无任何特殊的内涵。黄金规则的视角是典型的自我视角：一切的一切均以自己为标准来度量。如果我出于虚荣，在困难时不想有求于他人，则我就可以根据黄金规则来行事，即在别人困难之时也不相助。所以从黄金规则中并非自然而然就能推出关爱他人的道德指令。同样，从强调平衡性、对等性、相互性之价值诉求的契约主义中，也无法自然而然地推出有时与自利无涉、在某种情况下甚至意味着对自利的否定的“关怀他者”的道德要求来。例如，对于签订契约的社会强势群体而言，人们很容易在密切合作以达共赢或者不做坏事上取得一致，因为这样大家都有好处；但在是否

应向弱势群体无偿提供援助上却难以达成共识，因为仅仅意味着付出的助人的义务充其量只涉及到自己的自尊，而不悠关自己的本质需求（15）。所以从契约主义的原则本身来看，是难以以为关怀伦理或关爱道德提供有力的论证的。而众所周知道德本身却拥有关护、关爱的层面，拥有对极端自利的某种超越的意味（16）。于是契约主义的一个缺陷在这里就显现出来了。契约主义的另一个缺陷在于：由于契约的签订以当事人的理性判断能力为前提，因此没法为自己的权益进行辩护的无理性判断力者或者不能在契约签订时出场的人（如未来人类），就难以赢得与契约签订的参与者同等的权益保障与道德顾及。所以，从契约主义原则中，很难为后代的人权、为代际义务提供充分有效的论证。总而言之，契约主义固然是重要的伦理原则，但并不是唯一的或完善的伦理原则。契约主义的缺失恰恰证明了其他道德观念与价值立场存在的合理性及其对契约主义发挥补充作用的必要性。

### 三. 非对等价值诉求的补充作用 ——德性论中的关怀原则、责任伦理、形式化的道德法则

如前所述，与以“最大多数”之价值诉求为特征的功利主义相比，契约主义凭借其重视所有行为主体权益的所谓平衡性、对等性的价值取向而呈现出巨大的理论优势。但契约主义之评价基点或观察视角是自我的基点与视角，这就决定了从契约主义中难以导出能对代际义务的论证起特殊重要作用的关怀性伦理（ethics of care）原则来。要确证在道德理论中占有一席之地的关怀性的伦理原则，就必须离开对等性、平衡性与相互性的价值立场与思维模式，在以非对等价值诉求为特征的伦理资源与道德学说中寻求帮助。属于这种道德学说的有：传统德性论中的关怀原则、当代责任伦理以及康德形式化的道德法则。

#### 1. 德性论中的关怀原则

从历史上看，伦理学作为哲学的一个分支是从德性论开始的。在今天，又出现了复兴亚里士多德式德性论的呼声，而女性主义运动的勃兴为此也起到了推波助澜的作用。亚里士多德区分了两种德性，一种是通过学习而获得的理智德性，其目的是帮助人们寻求最高的善。另一种是通过习惯而获得的品格德性，其目的是帮助人们凭借正义、勇敢、审慎（适度）等品格来实现最高的善。而所谓有德性的人的特征，就在于能够将品格的基本素质与知识及深思熟虑的决断结合在一起。总之在亚氏看来，德性从本质上说就是习惯性地行善这样一种素质。德性论并不强调对行为进行道德判断，不强调遵守某种普遍有效的原则，更不在意理性的利益算计，而是强调行为者本身行善的认知能力，他（她）的道德直觉、动机、立场、信念及素质与品格（17）。在当代德性论的代表人物麦金泰尔看来，这种品德并不是依凭理性论证建构起来的，而是在道德共同体中通过社会风俗的影响培育出来的。在德性论中最受重视的一种品德就是关怀他者。这种关怀原则并不是建立在个体权利与公正信念基础上的道德要求，而是一种以对弱势群体、依赖者的关爱和同情的强调为特征的伦理态度。关怀原则的着眼点并不是自我权益，而是他者的安康。其立足点是对他人困苦自然的感同身受，而非自己与他人权益的得失考量。因此该原则体现的是一种非对等性、非平衡性与非相互性的思维模式与价值取向。于是，德性论便通过关怀他者的伦理原则，使道德直觉中的一个超越了公平、公正范畴之局限性的重要层面显现出来了。

#### 2. 责任伦理

与德性论中的关怀原则相类似，责任伦理也不是建构在人际间对等权益与公正理念基础上的道德诉求，而是一种纯粹利他的、以未来人类及作为整体的生物圈为价值导向的伦理观念。倡导责任伦理的主要代表人物是德裔美籍哲学家忧那思（Hans Jonas）。尽管责任伦理的出现远晚于德性论，但忧那思的《责任之原则——工业技术文明之伦理的一种尝试》却被称为战后德语区内人们读得最多的道德著作。忧那思的责任伦理，不是一般意义的伦理学，而是针对人类生存之威胁的所谓紧急状态的伦理学，是一种旨在避免人类作为生物物种的整体自杀以及生态圈的彻底毁灭的所谓避难的伦理学。鉴于工业技术时代人类行为对整个生态环境的巨大威胁，忧那思认为人类生存已经成为比自由、民主、公正、社会参与等重要得多的最高目的。在这种特定情况下，伦理学的着眼点便不在于行为主体的自主意志，也不在于社会群体的利益权衡，

更不在于形式化的普遍规范，而在于对行为给人类生存造成的后果的考量。为此，忧那思提出了新的“绝对命令”：“这样地行动，以便使你的行为后果与地球上真实的人类生命的持续相一致”（18）。至于为什么当代的人们对未来后代拥有一种凌驾在行为主体自主意志之上的神圣责任，忧那思作出了他的道德直觉主义的论证。在他看来，存在本身具有目的性，目的本身构成了一种财富，从此财富中就可以导出对之进行保护的义务（19）。如果我们见到一个没有自保能力的婴儿，从直觉上我们就能体验到该婴儿拥有自我价值，这价值使我们产生对他做出呵护的义务。新生儿的例子即可证明存在与价值的重合（20），而将存在与应当分离开来的本体论教条就不攻自破了。在忧那思看来，这种论证方式也适用于说明为什么人类对作为整体的生物圈拥有保护的责任与义务。由此可见，忧那思对责任原则并没有做出严格的理性论证，而只是诉诸了一种父母关爱其子女式的道德直觉。这种建构在直觉上的道德责任体现着一种非对称的、“非交互性的关系”（21），即非对等的关系；责任并非奠定在对等、相互的关系之上，所谓担负责任是指：为某人或某事尽责而并不要求有所回报，就像父母关爱子女，一般并不需要问后者能对自己做些什么那样。尽管这种论证不甚严密，但由于与德性论中呵护原则的某种相似性或亲缘关系，责任原则也确实得到了许多人的认同。

### 3. 形式化的道德法则

与责任伦理将行为后果看成是判定行为是否合乎道德的重要尺度的做法不同，康德伦理学的最大特点就是强调道德的形式化的性质，其普遍的、绝对的、无条件的适用性。在康德看来，人并非是像动物那样仅仅按其自然本性来行动，人之所以为人而有别于动物，就在于他能够避免为所欲为，能够自尊、自主地按照自己设定的法则行事。这里所谓自我立法就是绝对义务之意。人对自己设立的法则，必须无条件地遵守。而所谓道德法则，就是指能够被无条件遵守的法则，是指无条件地可普遍化，任何时候、任何地点、任何场合、对于任何人都具有效力与约束力。一句话，道德就在于它的这种可普遍化的形式。这就是康德的所谓形式化的道德法则。换言之，形式化的道德法则的着眼点既不是道德法则的内容，也不是遵守这一道德法则的后果，而是道德法则的可普遍化的形式。例如儿童落水，我应施救。救人行为之所以道德，并不是由于此举多么人道，而是因为救人行为作为道德公理无条件、无例外、在任何情境下均拥有有效性和适用性。再如，我不应说谎，尽管讲真话在某种特定情况下会给我或他人招致杀身之祸。在这种情况下我也不说慌，这与我对讲真话之后果的考量无关，而是因为不说谎作为一种道德直觉拥有无条件、绝对的约束力。假如人们在某种特定条件下有权说谎，则所有的人求真的可贵权利便遭到无情的否定，而说不说慌也就不能称其为是一条道德法则了。

“不说慌”的例子使康德形式化道德法则的严格主义、抽象主义中所包含着的近乎绝情的因子暴露无遗。对于这种刻板的、难以为人们充满着两难抉择的社会生活实践提供具体有效的行为指导的形式主义，后果论伦理学家早已做出了充分有力的批判。但是，同德性论及责任伦理一样，康德理论的贡献在于通过其形式化的道德法则凸显了某些道德公理、道德直觉的先验性、普遍性的特质，揭示出人们在进行道德判断与伦理论证之时，对当事人的利益权衡并非是道德的唯一根据，某些适用于所有的文化与时代、适用于所有的人类群体、就像天空上的星辰一样为人们所赞叹与敬畏的先验的道德公理与直觉也会发挥重要的作用。这种不计较个人的利益得失，不在意行为后果对自己是否有利的思维方式，对于论证呵护他人及弱势群体的原则，对于论证代际义务也是十分必需的。

## 四. 根基性的价值诉求——格维特（Alan Gewirth）对人权原则的论证

至此，我们已经对强调“最大多数”价值诉求的功利主义、凸显“对等性”价值诉求的契约主义、重视非对等价值诉求的呵护原则、责任伦理及康德形式化的道德法则进行了解析。我们发现，功利主义的最大贡献就在于通过将道德的根基归溯为人们趋利避害的本性，使伦理学摆脱了上帝或某种神秘的宇宙本源的控制与纠缠，奠定了人在伦理学里的中心地位，实现了伦理学真正成为人学。契约主义则克服了古典功利主义重整体、轻个体的弊端，充分肯定了每个人在社会契约中的主体地位，从而最大限度地凸显了每一位行为主体的权利与价值。德性论中的呵护原则、忧那思的责任伦理及康德形式化的道德法则则超越了契约主义的自我视角与自利基点的局限性，通过诉诸人类先验的道德直觉与道德公理，力图将道德呵护与权益保障延伸到人类共同体中每一位成员身上，特别是那些尚不具备或已经丧失了行为能力者。总而言之，这些伦理学说尽管在论证基点上彼此不同，在价值诉求上存在着种种差异，但它们在一点上却是

一致的，即它们都体现出一种确定的观察问题的道德视点。与经济的、科学的、美学的视点不同，“从道德的视点来看，任何人都拥有自在和自为的意义”（22）。这就是说，所谓道德视点就是凸显人的地位与价值的视点，就是以人为本的视点，就是坚持与强调人权原则的视点。从我们对上述不同的道德哲学的分析中可以看出，人权原则是各种富于生命力的伦理学说中得到普遍认可与接受的、稳定的、拥有无条件约束力的道德原则，它既可以从先验的道德公理的角度作为道德真理得到确证（如德性论、责任伦理及形式化的道德法则的证明方式），也可以在行为主体间的商谈程序中作为道德共识得到建构（如契约主义的论证方式）。从伦理学发展史来看，人权原则已成为人类社会不容质疑与推翻的道德法则，对人权原则的坚持已构成我们时代不可逆转的价值取向。我们固然难以做到认真对待每一种具体的道德理论，但我们绝对必须做到认真对待各种伦理学中共同的道德视点，因为它构成了我们进行道德论证的唯一基点，因为以人为本的原则是我们对复杂的伦理难题做出道德判断时必须坚持的根基性的价值诉求与最高的道德法则。

就人权原则本身而言，人们迄今为止做出的更为具体、更加精细的相关论证可以说早已是汗牛充栋。而美国伦理学家格维特对这一最高的道德原则的论证则被视为当代伦理学界最值得关注的论证尝试中的一种（23）。格维特论证的出发点是理性、自利的行为者。行为者能够行动的必要条件或前提是行为能力。所谓行为能力就是指自由以及追寻目标的能力。从行为者的自我角度出发，他要行动就不希望自己的自由及追寻目标的能力受到限制，正因为此他必然也就认可其他行为者拥有自由与追寻目标的权利。借此自由原则就在格维特这里得到了确证，即“自由意味着做一个自主的人的能力。也就是说，自主地确定他想过一种什么样的生活，只要与他人同样的自由不相冲突”（24）。这样一种自由原则拥有值得解析的几个层面。第一，自由是道德的理由。任何一位行为者都不希望自己的自由受到限制，只有当自己的自由与他人的自由发生冲突之时，他才会通过遵守与他人订立共同规则进行自我限制。只有出自自由、为了自由、反映着对自由的相互尊重的规则，才具有对他自己以及所有的人均适用的普遍约束力，因此才是道德法则。可见人类之所以要求道德地行动，原因在于自由原则，在于人的自主意志。自由是道德的理由，自主意志是道德应当的根据。从这个意义上说，“任何可以归溯为自由原则的行为与规范，在伦理学上都是最终得到论证的，因而在道德上是合格的”（25）。反之，任何一种拥有道德权威的行为，都不得违背当事人的自主意志，即必须是以前者的自愿认同为前提。第二，自由、自主性构成了人类尊严的基点。人区别于其他动物，就在于他

（她）并不完全是依其自然本性行事的，而是能够按照道德法则——他自己为自己确立的规则——来行动。人不只是拥有本性，而是能够基于自主意志去“创新”自己的本性。就此而言，人的自由、自主并不意味着为所欲为，而是意味着人能够对自身直接的自发欲求采取一种审慎的、反思的和批判的态度。从这个意义上讲，自由、自我决定之能力是人赢得人之尊严的理由，“人类意志的自主是其作为人的尊严的基础”（26）。第三，对自由的认可就意味着对价值选择多样性的尊重。如上所述，自由意味着自主地规划自己的生命征程，“以自己的方式方法去生活”（27）。人与人之间的差异性必然会导致人们在生活方式与价值选择上的多样性。一个人要想捍卫自己的自我决定的权利，就必须同时也尊重和“认可他人拥有与我们不同的价值与信念”（28）。一个人若不愿否定自己的价值选择，就不应干预别人拥有另外的价值选择，更不应将他人的选择看成是一种错误。正是在这个意义上甚至可以说，“现代化的道德的中心元素恰恰就在于：道德意味着一种对差异着的生活方式的认可的义务”（29）。这样也就决定了国家的作用，即国家并不应为每位公民确定一种有关正确生活的实质性的理念——就像共同体主义者所要求的那样，而是应为公民的自主选择创造最佳的条件与环境。正如哈贝马斯所言，“一部自由的宪法”应“保障所有公民拥有按其自己‘有关善好’的理念规划其生活的同等自由”（30）。国家如此，宗教或文化共同体也应是如此，其权利是从该共同体成员的权利中派生而来的，因此群体权利的合法性来源于其对成员权利的保护功能。一个健康的有竞争力的共同体决不会禁止其成员拥有自己的选择空间，在这个空间里每个人都可以在对各种文化传统与交往模式进行审视、反思和评价的基础上自主地形成其价值认同与自我认同。

在格维特看来，除了自由之外，行为者能够行动还有一个必要条件或前提，即安康（well-being），指行为的实质性的前提本身，如生命、身心的完整性以及与此相关的手段（像食品、衣物、住所等）（31）。

格维特认为，行为者要想行动就必须拥有自由与安康。从“判断A：我必须拥有自由与安康”必然得出“判断B：我有权拥有自由与安康”。从“判断B”中又必然得出“判断C：所有的其他人都至少应不得剥夺或损害我的自由与安康”。因为如果不认可“判断C”，则就会

与“判断A”相冲突。于是，鉴于所有的人均拥有自由与安康之基本权利这一点，格维特得出结论：道德原则的首要要求就是一种基本的消极性义务——不伤害，即严禁损毁他人的自由与安康（32）。不做、禁止加害亦被称为“放弃”之规范（Bernard Gert语）。这一思想当然不是格维特的发明。欧洲启蒙运动政治哲学所建构的自然权利概念中早就有类似的说法：任何人都因其人之属性而拥有被视为普遍的人类理性的超实证的权利——自然权利，它优于国家机制与国家权利，它“是一种主管，它应当为每个人作为人而免遭侵害提供保护”（33）。康德从绝对命令中推导出的自我目的公式（——任何时候都要把人同时视为目的，而永远不能只当作手段）同样表达了对人禁止加害、禁止工具化这一理念。到了古典功利主义这里则发生了某种变化，尽管它也强调禁止加害，但它所理解的道德的任务主要还是最大限度地增强人的幸福状态。尼采则更是认为，道德的作用在于提升人之生命的“强度”与“壮美”。而当今的规范伦理学又重新开始重视人的可损害性、可侵犯性、脆弱性，强调道德对人的保护的功能，并且明确指出这里所讲的人是个体的人，正如奥特所言：“在今天的规范伦理学中，与道德的集体方面相比在对个体的保护方面赢得了更多的强调”，“对个体的保护”被“置于道德上优先的地位”（34）。正是在这个意义上，格特（Bernard Gert）甚至认为所有的道德之目的都在于保护人类免受侵害，减少理性之人必须认定为是罪恶的所有东西（35）。

从作为行为之前提条件的自由与安康中，格维特不仅推出了禁止加害的基本的消极义务，而且还推出了关怀弱者的支持性的积极义务：如果我无法通过自己的努力获得自由与安康，而其他的人又不援助我，则这就意味着“我可以不拥有自由与安康”。而这又与“判断A：我必须拥有自由与安康”相冲突。由此，支持性的积极义务是必需的（36）。作为个人我们应对弱势者或处困境者在无需付出难以承受的代价的情况下施与援助，而作为整体的社会与机构则应通过社会规则为弱势者的基本权益提供保障。

将这两种义务结合在一起，人们就可以发现，消极性义务的实质是不侵损人拥有自由与安康的权利；积极性义务的实质则是支持与保障人拥有自由与安康的权利。由此格维特得出体现着他所理解的道德视点的最高的道德原则，即所谓“基本一致性原则”（Principle of Generic Consistency）：每位行为者之行动，都应当持续地与该行为的接受者的实质性权利相一致，就像与他自己的实质性权利相一致那样（37）。在格维特的这一“道德命令”中，人的权利的概念处于核心地位，所以格维特有关基本一致性原则的论证也就是他的关于人权理念的论证。

值得指出的是，格维特对人权原则的解析与证明之所以成为当代引人注目的论证方式，与它在形式上的独特性与内容上的包容性、综合性是密不可分的。从形式上看，格维特既没有采取功利主义整体宏观考察的远视法，也没有像德性论等那样诉诸人类道德直觉与道德公理的先验性，而是类似于契约主义，即站在每位行为主体的立场上，来引出对道德约束的合法性的论证，同时又不断进行换位思考，使所谓平衡性、对等性的价值诉求得以充分体现。但与契约主义有所不同，前者强调道德论证须以能够进行理性博弈的两个以上的契约者、合作者或商谈者的真实在场为前提，道德原则是从两个以上行为主体的自愿契约中推引出来的。而格维特的论证就不受此项要求的局限，他的出发点是一位拥有理性思辨能力的行为者，从这位理性行为者自我独白式的严密推论中，即可引出一种在主体间具有普遍效力的道德应当来。这种道德应当不仅适用于所有在场的理性论辩者、契约者、商谈者，而且也适用于那些未到场者。也就是说，未到场者、不能参与契约商谈者也被纳入了格维特的道德考量之中，换言之所有的人的权益都在格维特人权的道德视点中得到了同等的顾及。从内容上看，格维特的道德原则可以说几乎是对我们前述的所有伦理学派最有价值的内容的一种融合。与功利主义相类似，格维特的伦理学中人处于中心的地位。与契约主义相类似，格维特的道德视点凸显了每一位行为主体的权利与价值，通过对人权的严密论证以及对契约主义所强调的平衡性、对等性的价值诉求的顾及，格维特还使人权原则中所蕴涵着的不伤害、自主性、尊重、公正等道德要求也都得到了充分的展示。与德性论等相类似，格维特的人权原则中不仅拥有丰富的道德权利层面的内容，而且也有同样突出的道德义务层面的内容，这样他就以理性论证的方式使超越了公平、公正范畴之局限性的关怀伦理得到了确立。由此可见，格维特对人权的论证体现了他所特有的内涵丰富完整的道德视点，而这也恰恰正是包括契约论、德性论以及得到了改良的功利主义在内的所有伦理学派共同的道德视点。当代有关规范伦理的道德论证绝大多数都是从人权立场出发的。从历史上看，尽管人们对人权原则的论证依凭的理据各有不同（——有人认为人权来源于人作为上帝的相似者的特性，有人认为人权应归溯为人类之属性，有人认为人权取决于人的理性的自我决定的能力），但人人生而平等，享有天然的、不容侵害的生存与幸福权利这一点，却已成为价值观念多元化时代人们能够达成的最重要的道德共识。这种共识先是在1776年美国独立宣言、1789年法国人权与公民权宣言，后是在1949年的联合国普遍人权宣言中获得了精致的法律

形态，构成了启蒙运动和以理性主义、世俗主义、个体主义为特征的现代化时代以来最具竞争力的主导性、根基性的价值诉求与道德原则。

## 五. 应用伦理学的论证模式：根基性的价值诉求、多数决与纠错机制

前面我们分别对功利主义、契约主义、德性论、格维特的人权论等的价值诉求与论证方式进行了考察。我们发现，在应用伦理学提供的商议平台上，任何伦理学派要想真正发挥作用，都不是以其完整的理论体系的形态参与讨论的方式（因为功利主义、契约主义、德性论、责任伦理及形式化的道德法则说都因其独特性而失之片面），而是以提供某种基本的、具有实质性意义的原则的方式。这些基本原则汇总在一起，便为应用伦理学所直面的道德冲突的解答建构了一个现实而又具体的论据背景。从这个意义上讲，任何单一的伦理学理论都难以在应用伦理学的平台上占据统治的地位，功利主义、契约主义如此，德性论、责任伦理及形式化的道德法则说也是如此。而这里所说的诸多伦理学派建构的所谓现实而又具体的论据背景，就是我们前面已经阐发过的以凸显人权原则为特征的道德视点，这一道德视点融会了所有具有代表性的伦理学理论和学派的精华与根基性的价值诉求。所谓应用伦理学中的应用，在这里实质上就不是对某一具体伦理学派道德理论的应用，而是对上述共同的道德视点的应用。而所谓应用伦理学的论证过程，实际上就是人们在这一共同的道德视点所提供的有约束力的规范框架背景下，或者说在道德视点体现的根基性的伦理原则的指导下，为道德冲突寻求解答方案的探索过程。我们知道，应用伦理学的论证发生在每一次伦理委员会的商谈中，我们这里的研究不可能涵盖每一次具体的讨论。但实践告诉我们，应用伦理学的论证过程并非是伦理委员会中一次次简单的观念交锋，而往往是遵循着某一特定的规律，或者说是依照着一个基本的总体模式来进行的。这个模式体现为一个整体工程，它包括诉诸根基性的价值诉求（即道德视点）、尊重多数决原则和关注公共领域的纠错机制的作用等至少三个重要环节。

第一，诉诸根基性的价值诉求就是诉诸道德视点，这是应用伦理学论证的首要环节。坚持道德视点，就是认可每个人的基本权益，认可每个人均自在自为地拥有重要性。“坚守道德视点就要求，设身处地为他人着想，并且保证我们的行为不论从他人还是从我们自己的角度来看都是可接受的”（38）。道德视点是所有富于生命力、竞争力的伦理学派与理论的基本共识，是一种为所有伦理商谈参与者共同分享的规范性的伦理观念框架；其合法性就像几何公理一样无需论证与商议，其存在事实就如夜空中闪烁的星星的存在事实那样不容怀疑与否定，也不会受到多数决原则的威胁。正如皮波（Annemarie Pieper）所言，“像自由与人类尊严这样的普遍价值是无法如主观兴趣与希冀那样……成为一种商谈对象的。例如人们无法对是否应时常撒谎、时常作恶等达成一致这件事进行协商”（39）。在无条件地恪守道德观点上，没有任何妥协或相对化的余地，道德观点是无法超越的，除非我们放弃了对人性的期待与坚守。从这个意义上讲，道德观点不是应用伦理学商谈的对象、产物与结果，而是这一商谈的前提、基础与起点。

第二，尊重多数决原则，从而为道德两难寻求最终的解答方案。如上所述，应用伦理学的论证过程，就是为调解道德冲突寻求出路的探索过程。道德观点是这一探索活动最重要的依据。根据道德观点，人们就可以对不同的价值要求依次进行高低排列，从而为权益之间冲突的解决提供具体有效的准则：如个体的道德权利应高于对社会的有用性的考量（40），也就是说个体生命权高于公众的财产权，人身安全高于经济利益；实质性的权利（身心的完整性不受侵害）高于程序性权利（知情权、病人在任何状态下的自决权）（41）；人类利益高于环境与物种的利益。

上述这样一种价值排列不难赢得道德共识的地位。但是在应用伦理学所直面的道德难题中，有些冲突是难以简单依凭道德观点或根据价值排列标准就可以解决的。例如在堕胎与治疗性克隆问题上就形成了意见截然相反的两大阵营，从目前来看还不见有达成观念一致的任何希望。一派依据体现人权原则的道德观点，指出胎儿与早期人类胚胎作为人类大家庭中的一员，作为包含了正常成人全部潜能的人类生命的一种形式，自然享有不容置疑的生存权利和不可否定的神圣道德地位，因而堕胎及治疗性克隆的行为无疑是一种严重的侵害人的生命权的罪行。而另一派则认为，自己支持堕胎与治疗性克隆并没有违背道德观点，没有否定人权原则。胎儿或胚胎的确拥有受到道德保护的权力，因而决不允许像待物品一样随意处置。但胚胎或胎儿并不拥有与普通成人（Person）一样的感受性、感知能力（特别是预知未来的能力），这就决定了前者不应享有与后者同等的道德地位。在成人与胚胎或胎儿的权益之间出现不可调和的冲突之时，依照功利主义增进快乐、避免痛苦的原则，胚胎、胎儿的权益就必须让位于普通成人

(孕妇、需器官移植的病人)的权益。

在类似这样一种价值冲突面前，没有哪一派有信心能够说服对方，更无权断定自己坚守了道德正确、把握了道德真理。而伦理委员会又一定要拿出解决问题的方案。此时，尽管人们对伦理论据做出了更多的铺陈交流、对理论背景进行了更多的拓深加宽、对行为后果做出了更多的预计前瞻，但仍会出现妥协无望的局面。在这种情况下，伦理委员会最终只有诉诸民主程序中的多数决原则。众所周知，“当代民主是奠定在两个规范性原则之基础上的：一是选举与投票中的多数决原则，二是依据宪法所得到保障的基本权利原则”（42）。多数决原则的道德性就在于，它体现了对多数人自主意志的尊重，也就是体现了对多数人基本人权的尊重。

第三，关注公共领域的纠错机制，从而为人权原则提供尽可能完备的保障。如上所述，诉诸多数决原则是伦理委员会为寻求道德冲突解答方案的迫不得已的做法。但多数决的结果取决于多数人的价值立场、文化背景、宗教传统、族群归属和利益关系等复杂因素的影响，因而在道德质量上无法保证百分之百的安全可靠。这就决定了从广义上说，应用伦理学的论证并不止于伦理委员会成员的多数决的结果，而是要延伸到民主原则所提供的纠错机制上：应用伦理学关注任何与决策相涉的当事人针对自己认为有误的民主决断向有关主管机构（如宪法法院）所进行的申诉，或者在公共领域所进行的抗议性宣示。如果这种申诉与宣示证明有说服力，则有误的民主决断或道德冲突的解决方案仍然有机会得到纠正。

总而言之，应用伦理学的论证是一个以道德视点为根基、以多数决原则为辅助、以纠错机制为补充的综合性的系统工程。应用伦理学力求依据根基性的价值诉求，对面临着权益冲突的方方面面进行缜密的权重与协调，试图在一个平衡点上赢得所有当事人的认可。在对权益的不可逆的损害（如克隆人）面前，应用伦理学自然应采取明确的反对态度与禁止立场。而对于典型的道德两难，应用伦理学提供的解答方案则必须保持开放性、暂时性与可修正性。在一个人们的价值观念日趋复杂与多元化、人类的行为后果越来越不确定的时代，应用伦理学的任务与其说是追求道德真理，不如说是寻找道德共识，也就是说，通过理性的论证来赢得大多数人道德上能够接受的有关伦理冲突的解答方案。

注释：

- (1) Peter Singer:Praktische Ethik, Stuttgart 1984,S.28
- (2) Vgl.Klaus Steigleder:Kasuistische Ansätze in der Bioethik,in:Marcus Duewelling u. Klaus Steigleder (Hrsg.):Bioethik,Frankfurt a.M. 2003, S.158
- (3) Konard Ott: Moralbegruendungen,Hamburg 2001,S.104
- (4) Gerhard Schweppenhaeuser: Grundbegriffe der Ethik, Hamburg 2003,S.138
- (5) Konard Ott: Moralbegruendungen,Hamburg 2001,S.111
- (6) Richard B. Brandt: The concept of a moral right and its function, in: The Journal of Philosophy, 80 (1983), pp.29-45
- (7) Konard Ott: Moralbegruendungen,Hamburg 2001,S.126
- (8) Vgl.Julian Nida-Ruemelin:Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begruendungen, Bereiche, in ders.(hrsg.): Angewandte Ethik, Stuttgart 1996, S.28
- (9) Vgl.Gerhard Schweppenhaeuser: Grundbegriffe der Ethik,S.133
- (10) Marcus Duewelling: Die Bedeutung ethischer Diskurse in einer werteppluralen Welt, in: Matthias Kettner (Hrsg.): Angewandte Ethik als Politikum, Frankfurt a.M. 2000,S.107
- (11) Klaus Peter Rippe: Ethikkommissionen in der deliberativen Demokratie, in: Matthias Kettner (hrsg.): Angewandte Ethik als Politikum, Frankfurt a.M. 2000,S.160
- (12) Vgl. Thomas Assheuer: Auf dem Gipfel der Freundlichkeiten, in: Die Zeit,5/2004
- (13) J. Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt a.M. 1999,S.125
- (14) Konard Ott: Moralbegruendungen,Hamburg 2001,S.36
- (15) Vgl.Konard Ott: Moralbegruendungen,Hamburg 2001,S.128

- (16) Konard Ott: Moralbegründungen, Hamburg 2001, S.129-130
- (17) Otfried Höffe (Hrsg.): Lexikon der Ethik, München 1997, S.306-309
- (18) Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1984, S.36
- (19) Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1984, S.154
- (20) Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1984, S.234ff
- (21) Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1984, S.177
- (22) Will Kymlicka: Moralphilosophie und Staatstätigkeit: das Beispiel der neuen Reproduktionstechnologien, in: Matthias Kettner (Hrsg.): Angewandte Ethik als Politikum, Frankfurt a.M. 2000, S.204
- (23) Konard Ott: Moralbegründungen, Hamburg 2001, S.139
- (24) Herlinde Pauer-Studer 语, 转引自 Information Philosophie, 1/2004, S.102
- (25) Annemarie Pieper: Einführung in die Ethik, Tübingen 2000, S.225
- (26) Vgl. Gerhard Schweppenhäuser: Grundbegriffe der Ethik, Hamburg 2003, S.151
- (27) Bruce Jennings: Liberale Autonomie und bürgerliche Interdependenz: Politische Kontexte angewandter Ethik, in: Matthias Kettner (Hrsg.): Angewandte Ethik als Politikum, Frankfurt a.M. 2000, S.56
- (28) Gerhard Schweppenhäuser: Grundbegriffe der Ethik, Hamburg 2003, S.165
- (29) J. Habermas: Kulturelle Gleichbehandlung- und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 51(2003) 3, S.374
- (30) J. Habermas: Kulturelle Gleichbehandlung- und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 51(2003) 3, S.387
- (31) Alan Gewirth: Reason and Morality, Chicago 1978, p.61
- (32) Vgl. Christoph Huebenthal: Die ethische Theorie von Alan Gewirth und ihre Bedeutung für die Bioethik, in: Marcus Diewell u. Klaus Steigleder (Hrsg.): Bioethik, Frankfurt a.M. 2003, S.127
- (33) Gerhard Schweppenhäuser: Grundbegriffe der Ethik, Hamburg 2003, S.127
- (34) Konard Ott: Moralbegründungen, Hamburg 2001, S.32
- (35) Bernard Gert: Morality: Its Nature and Justification, New York 1998, p.13, 26
- (36) Vgl. Christoph Huebenthal: Die ethische Theorie von Alan Gewirth und ihre Bedeutung für die Bioethik, in: Marcus Diewell u. Klaus Steigleder (Hrsg.): Bioethik, Frankfurt a.M. 2003, S.127
- (37) Vgl. Klaus Steigleder: Kasuistische Ansätze in der Bioethik, in: Marcus Diewell u. Klaus Steigleder (Hrsg.): Bioethik, Frankfurt a.M. 2003, S.164
- (38) Will Kymlicka: Moralphilosophie und Staatstätigkeit: das Beispiel der neuen Reproduktionstechnologien, in: Matthias Kettner (Hrsg.): Angewandte Ethik als Politikum, Frankfurt a.M. 2000, S.205
- (39) Annemarie Pieper: Einführung in die Ethik, Tübingen 2000, S.208
- (40) Christoph Hubig und Johannes Reidel (Hg.): Ethische Ingenieurverantwortung, Berlin 2003, S.44
- (41) Klaus Steigleder: Kasuistische Ansätze in der Bioethik, in: Marcus Diewell u. Klaus Steigleder (Hrsg.): Bioethik, Frankfurt a.M. 2003, S.160
- (42) Francis Cheneval: Die EU und das Problem der demokratischen Repräsentation, in: Information Philosophie, 2/2004, S. 18

