Globethics Repository



对伦理的现象学复原 [Recovery of Phenomenalogy in 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	Book chapter
Authors	黑尔德, 克劳斯
Publisher	中国现代外国哲学学会
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-19 15:22:46
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185163

克劳斯·黑尔德：对伦理的现象学复原

克劳斯·黑尔德

对伦理的现象学复原

克劳斯·黑尔德（德国，乌泊塔尔大学）

在大部分论述人类伦理的文献中都充塞着术语上的随意性，摆脱这种随意性的途径只有一条：对那些原初在哲学中出现的基本道德哲学概念所带有的含义进行历史的思义。在这里所做思考的第一部分，我想首先阐释希腊的概念以及对它们的拉丁翻译。由此而可以确定在古典希腊的“伦理”(ethos)和近代的“道德”(Moral)之间的一个根本性的历史差异和实事差异。

在第二部分中，我将以一个如今非常流行的印象为出发点，这个印象就是：已经判决“伦理”要让位于“道德”。自阿斯拉戴尔·麦金太尔的《德性之后》以来，从有社群主义倾向的哲学家方面针对近代道德所做的对德性伦理的复原尝试，遭遇到了多重的合理批评。我想借助于向原本经验回溯的现象学方法来进行这样一种新的和不同的尝试。我的命题将是：“伦理”展示的是生活世界的规范性。近代的“道德”所依据的是这种规范性的临界状况，但却把它提升为正常状况。最后我想对这个历史的发展做一个现象学的解释。

对道德哲学术语的古代起源的思义可以找到的第一个支持在于：这个术语明白无疑地起源于亚里士多德思想中的“伦理学”(Ethik)概念。正如他的伦理论著(ethiké pragmateía)的对象——正如定语“伦理”(ethiké)一词所表明的那样——就是“伦理”(êthos)。在前哲学的希腊文中，êthos最初被理解为生物的长久滞留地。由于我们人类有别于这个地球上的其他生物而能够行动，因此，“êthos”一词可以在涉及我们的情况下获得一个超出空间居住地的含义。对行动的现象学考察、亦即对我在行动中所具有的意识的第一人称反思描述，将会表明这个含义是如何产生出来的。

如果我有意识地让自己受某些意图的引导，那么我的做(Tun)就不是一个单纯的行为举止(Verhalten)，而是一个行动(Handeln, prâxis)。这个做的第一个基本特征在于，它伴随着对我的决定自由(Entscheidungsfreiheit)的意识。但这个自由意识是受限制的，因为我每次只能支配有限数量的行动可能性。这些可能性通过我的行动的视域而对我预先标示出来，而这些视域则通过相关的习惯而以非对象的方式为我所熟悉(ungegenständlich vertraut)。我的行动意识的第二个基本特征在于，我知道：我的行动是在与他人的交往中进行的，他们是与我一样的行动生物。这一点始终有效，无论在某个由我进行的行动过程中是否有他人在场。我与那些因此而始终伴随在我的行动中的他人之间有无法逾越的距离，因为他们的习惯和视域不同于我自己的。若非如此，他人就不是“他人”，而是一个我自己的复制品了。故而我对他人未来行为的期待原则上是不确定的(Ungewißheit)。

我只能抱着这样的信任来行动，即被意图的我的行动的未来结果通常也会按时出现。但是，由于行动植根于主体间的关系中，因而这些未来结果也一同依赖于他人，并且因此而是不确定的。这种不确定性只能由此而得到补偿，即他人会以某种可靠性(Verläßlichgkeit)来实现我对他们的行动所抱有的期待。由于他人通过他们的习惯而意识到他们从中获得行动可能性的那些视域，我对他们的可靠性的信任就只可能建立在这样一个基础上：某些习惯对他们来说已经成为恒久的自明性，亦即成为一种承载着他们的行动的态度。一些由于其属性而从一开始就有损于对他人行动之可靠性的信任的态度，在这里并不被考虑，而另一些强化这种信任的态度，则在主体间得到特别的鼓励。

对于这些在主体间被赞誉的态度，不仅在古代希腊，而且曾在并且如今仍在东西方的许多民族中，都有“德性”(Tugend)这样的标识，希腊文叫做“areté”。如果人们在一个社会中一般按照德性来行动，或者至少承认德性是在习惯的习性化(Habilitierung)过程中应当追求的东西，那么便会因此而产生出一个主体间的可靠性活动空间。这样一个活动空间并不是一个在“êthos”的空间的涵义上的固定居留地，但它却为人们在其行动中能够相互交往提供了一个合适的场所，从而使得他们的共同行动得以成功。在这个意义上，它提供了一个特殊的居留地：作为行动生物的人的“伦理”(êthos)。

这个可以从现象学上被指明的联系以醒目的方式通过在古希腊语、德语和拉丁语以内的语言亲缘性而得到证实。亚里士多德便已经在《尼哥马可伦理学》(1103 a 17/18)中观察到了希腊语“伦理”(êthos)与“习惯”(éthos)一词之间的亲缘关系。行动的人的居留地(êthos)，就在于作为值得赞誉之习惯的德性态度。德语的情况与之相似：在标识着于一个持续的居留地的生活的“Wohnen”一词中隐含着与“Gewohnheit”（习惯）一词相同的词干“wohn”。在“êthos”与人类居住之间的联系也表现在拉丁文用来表达“态度”(Haltung)的名词“habitus”中，它与动词“habere”(haben, halten)相关联。“Habitus”和“habere”是希腊文“échein”和“héxis”的拉丁文对应词，它们具有同样的含义。“Héxis”在人这里意味着一种持续的占有，并且在此意义上意味着一种拥有(Habe)、一种某人在其中持续坚持(hält)和驻留(aufhält)的生活状态。作为“habere”的强化动词，“habitare”意味着“居住”(wohnen)并非偶然。

伦理学涉及人类生活。只要这个生活受行动的指导，并因此而是被引领的生活“bíos”，它就可以被看作是一个有目的的发生。德语词“善的”(gut)和相应的希腊词“好的”(agathós)在其原初的和宽泛的含义上都标识着那种使一个有目的的发生之成功得以可能并在某种程度上得以保证的东西。因此，在德语中我们可以说：某个东西对某个东西来说“是好的”(gut steht)，例如一个银行存款对于储户的支付能力来说是好的。如前所述，德性(Tugenden, aretaí)受到赞誉，是因为它们在共同行动中确保了可靠性，并且因此而确保了“被引领的生活的”的成功。出于相同的原因，它们以及为它们所承载的伦理才可以被标识为“善”。在这个意义上，伦理学在亚里士多德之后从事“对人而言的善”(für den Menschen Guten)。

在西塞罗大气磅礴地将希腊思想移植到拉丁语中的过程里，伦理学在他那里获得了“道德哲学”(philosophia moralis)的标识。“道德”(moralis)这个定语来自“伦常”（单数和复数：mos/mores, Sitte/Sitten）。“道德的”(moralis)的抽象名词构成叫做“moralitas”，德语化后便是“道德性”(Moralität)或“道德”(Moral)，或者作为对应的德文抽象名词“伦常性”(Sittlichkeit)。“Moralitas”（道德）成为对“êthos”（伦理）的拉丁文翻译。这个翻译之所以可能，乃是因为，“êthos”是由各种习惯所组成的，而“伦常”(Sittlichkeiten)也就是某些我们习以为常的东西。这些对希腊概念所做的拉丁翻译初看上去或许还显得无伤大雅，但实际上却并非如此。如果我们在现象学的反思中注意到：我们原本是如何将好的习惯意识为德性－态度，以及我们原本是如何意识到在一个文化中被认可为善的伦常(Sittlichkeiten)，那么就会有一个差异展示出来。

我们可以把这两种意识的共同之处当作出发点。由于我们的行动是由德性来承载的，并且由于我们习惯上是按照被视作善的伦常来生活的，因此，我们熟悉那些在我们各自的文化中具有束缚效用的行动规范标准。我们意识到这些标准，因为我们在我们的行动中不言自明地应和着这些标准。这种自明性保护着这些值得赞誉的习惯，使它们不至于在生命危机的关头丧失殆尽，并且这种自明性也因此而在共同行动的过程中确保了可靠性。

对于我们来说，德性不言自明地是好的习惯，因为我们在通常情况下不会把它们当作我们注意力的对象。尽管我们有可能在进行某个行动时——大都是因为这个行动使我们感到为难——会明确地意识到这个问题：我们究竟是忠实于一个被要求的德性态度，还是逃避

它。但这个问题的出现对于我们的德性意识来说是派生的；因为我们之所以具有这样一个意识，恰恰是由于这样一个状况，即我们在通常情况下并不必须向自己提出这样的问题，因为我们在已经习惯于按照德性来行动，而这些德性在此同时并不成为课题。

即便是按照德性或按照被视作善的伦常在通过教育来最初练习一个习惯行动的过程中，好的习惯通常也不会构成被教育者的注意力对象，相反，对被教育者来说，这些好的习惯是逐渐自明的，因为他们在一个又一个的事例中仿效他们的教育者的行动，以及在他们环境中对他们而言的榜样人格的行动，而且他们在必要的情况下还遵从这些教育者的或强或弱的告诫。这些告诫在常规情况下所涉及的是特殊的境况、涉及此时此地的各个行动，并且只是在例外情况下才涉及一般，即涉及一个随时随地都应当引导行动的态度。

因此可以说：对在我们各自文化中被视作善的“原本经验”、我们对善的原初“知识”就在于：我们不言自明地习惯于生活在我们的德性中，或在习性上迷失于我们的恶习(Lastern)中。由于我们将普遍规范形式中的善作为课题，并且对象性地意识到它们，这个正常性便会被突破，这种突破是一个次生的经验。但在这个次生经验方面可以在一种按照在一个社会被视作善的伦常而进行的生活过程中观察到一个特殊状况。在对一个按照这些伦常标准进行的有目标的生活(Lebensführung)的习性化中，包含着某种将这些伦常作为对象性规范来加以课题化的倾向。一个社会可以在如此的程度上屈从于这种倾向，以至于这种课题化已经失去了作为正常情况之例外的特征。于是伦常便逐渐成为在最宽泛词义上的“法则”(Gesetz)，它作为诫令、规范、命令、价值等等，逐渐成为规定(Vorschrift)，即我们必须在每一次行动中重新依据的、而且需要一再地摆在眼前的规定。

拉丁思想对希腊伦理学的接受是在一些有利于这类种对象化的历史状况中发生的。因此，“伦常”(Sitten)、“道德”(mores)曾为西塞罗提供了伦理学术语翻译的语言支持实非偶然。我缺少时间来分析所有这些历史状况，但决定性的东西很可能就在于：当时在哲学上已经为把善(das Gute)表象为对象性规范的做法开辟了道路，而且是通过斯多亚学派。

斯多亚学派的创始人、季蒂昂的芝诺，能够以此为出发点，即我们为一个按照德性进行的行动而受他人的称赞，并且为一个按照与德性相反的行动、即按照恶习的行动而受到谴责。由此我们人在习惯上已经熟悉这一点，即我们是在那些我们应当满足的要求、请求中与善相遇的。这使芝诺得以将“kathékon”这个希腊词——它的复数是“kathékonta”——当作他的伦理学的一个主导概念。“kathékonta”就是“要求”(Anforderungen)，在拉丁文中则是“officia”，即“义务”(Pflichten)，它们告诉我们应当如何行动。就人类行动在其伦理学质量上的分类而言，斯多亚学派认为，关键在于将那些对我们的生活之成功来说本质性的要求与那些非本质性的要求区分开来。随着“要求”(kathékonta)概念的引入而开始的是将善(Guten)系统地解释为一个应然之物(Gesollten)的做法。

在拉丁语言对希腊伦理学的接受中，伦理学也始终是哲学的领域，它探讨的是对人而言的善。但随着向伦常的回溯，这个善从根本上改变了它的特征。那种在正常情况中始终未被课题化的习惯生活的善(gelebtes Gute)，变成了应然的善(gesolltes Gute)，它以伦常规定的形态被对象性地表象出来。伦理学向道德哲学的这一形变(Transformation)、或者说，伦理向道德的这一形变是在近代的康德这里才得到完善的。康德清楚地说明了那些随斯多亚学派对要求的区分而得以开辟出来的东西，因为他——在这方面他是一个尚未封号的(avant la lettre)现象学家——询问：在一个涉及应然之善、涉及“义务”的行动中，这个善是如何能够被意识到的？

康德指出：即便我的行动符合一个为我规定了什么是善的规范，这仍然还不足以让我意识到“我的行动是善的”。这种“合乎义务的行动”(pflichtgemäße Handeln)虽然伴随着这样一个意识，即有善存在，它无条件地赋予我以义务，并且要求为了它本身而行善，但这个意识

并不是由善本身所引发的，而是有其他的动因来推动的，所有这些动因都产生于我们对“幸福”的追求之中，产生于我们的禀好之中。因此需要将这种行动与“出于义务的行动”(Handeln aus Pflicht)。后一种行动的发生不是出于那种幸福主义的动因，而是为了善。如果为善而行善，那么善本身就必须得到表象，即是说，善作为对象、作为“你应当”的命令出现在行动者的意识面前，而遵从它的动机并不是对禀好的感受，而是“对法则之敬畏”的感受。

随之我便进入到我的思考的第二部分，即对古典伦理和近代道德的批判性对置。我从康德在《道德形而上学基础》中对伦理学传统的著名批判开始。禀好具体地表现在愿望中，我们把愿望的实现当作我们行动的意图。只要我们不是为善本身而行善，我们就会觉得这些意图在未来的实现就是善。康德批评古典伦理学倾向于对善的这种理解，并且针锋相对地提出这样一个命题：唯有善的意愿才是真正的善。如果一个人无限地应和一个“定言”命令之要求，那么这个人的意愿便是善的；这个定言命令意味着这样的一个诫令，对它的遵从并不受以下条件限制：我可以因此而达成一个与我的禀好相符合的意图。所以，“禀好”因它的这个消极特征而意味着：如果我追随一个禀好，那么我就会允许自己依赖于我的愿望的一个可能对象对我所发出的吸引力。我让自己在我的行动动机中受外在于我本己意愿的力量的规定，因此而服从于一个陌生的规定。相反，如果我无条件地为了有效的命令本身而去遵从它们，那么我便会因此而意识到我的自身规定，意识到我的意志的自由。

在这个意义上，如果对我的自由的经验在对我行动的动机引发(Handlungsotivation)中可以无限地经验到我的自由，那么我的行动便是善的。但这样一来，我的行动就不再因为它们产生于作为好习惯的德性之中而是善的；因为这尽管也可能是一个自由的决定，它在我这里导致了一个好习惯的形成，然而恰恰是当它“转移到我的血肉之中”时，它才被标识为是不再依赖于我的自由的。正是这一点才赋予了那些好习惯以上述自明性，主体间的可靠性就建基于这种自明性之上，而伦理正是通过这种主体间的可靠性才成为对人类而言的善。但是，这种对善的资格认定必定会丧失对道德哲学而言的伦理，在道德哲学中，一切都取决于对自由的无限意识，因为德性的习惯特征就意味着一种对自由的限制。这便最终宣判了在道德哲学眼光中的德性的无意义。要解释道德为何在近代逐渐覆盖了伦理，那么对自由的痴迷是原因之一。

另一个原因在于，在道德哲学的眼光中，对象性地被表象的道德规定受到了偏好：这些规定允许提出，甚至要求提出这样一个问题：它们从何获得其束缚力。一个应然的善始终可以被表述为一个命令，而就这样的一种“法则”而言，基本上可以设想会有人试图证明它的有效性是普全合理的。而在一个非对象的生活习惯那里，则不存在这种可能性。在这个意义上，规范论证是属于道德哲学的。这个特征使得道德哲学家们相信，他们的思维符合我们这个处在所有文化的共同进步成长之标志中的时代的要求。每一个伦理作为各种习惯的交织都是一个特定文化的受历史决定的产物。哪些态度被视作是善，这取决于各个社会。在一门德性伦理学看来，不可避免地要承认所有那些在不同文化中被视作善的习惯都是合法的，而这样一来，哲学就会陷入到一种伦理学的相对主义之中。

道德哲学看起来会因为它所研究的规范的对象特征而免受这种威胁。当阿佩尔和哈贝马斯在谈及“约定的道德”并以此来意指伦理的时候，他们所表达的正是道德哲学的精神。他们坚信，长此以往，一种统纳(übergreifen)所有文化的“后约定道德”(postkonventionelle Moral)将会并且必会出现，由于不依赖于所有在传统文化中现存的伦理约定，它具有一种普全的、不可相对化的有效性。这种对一个普全有效性要求的论证的可能性似乎与那种突出的自由意识一起，赋予了现代“道德”以一种强势(Stärke)，它宣判了伦理在未来人类历史上的消逝。

但还有一些东西表明，这种做法高估了道德的强势。就道德哲学对普全有效的规范的论证

而言，尽管在世界上确实有一大批“欧陆的”或“分析的”倾向的哲学家在试图证明某些道德规范是普全有效的，但是，他们无法就他们各自获得的证明获得统一，而且可以看出，这种统一在未来也是永远无法达到的，因为在道德哲学中不可能有那种可与数学的确定性相比的科学证明——而之所以不可能，恰恰是因为道德哲学植根于自由意识之中；自由是“无法算计的”。然而这就意味着，我们对应然的善的初次认识并不能以这样的方式进行，即我们将它当作一个已被证明的规定来学习，一如我们学习一个定律。这样一来，就只剩下一种可能性了：我们的行动的标准首先是通过我们与好习惯的亲熟(vertraut)才为我们所认识，这些好习惯对我们已经成为自明的，因为我们通过教育的指导而将它们习性化为德性。

在这里，伦理相对于道德的一个优先性已经凸现出来。如果我们现在再次回溯到这个事实上来：就其基本含义而言，“善”标志着一种为成功提供保证的东西，那么这个优先性就会变得更清楚。这里的问题在于：善的意志究竟为何是善的，通过善的意志而得到保证的是什么？对此只有一个回答可以考虑，它也是康德本人给出的回答：善的意志保证了我们在与他人的共同行动中不会被滥用为一个用以实现我们的那些受禀好决定的愿望的单纯工具，并且不会因此而损害他们由于其自由才获得的人格尊严。那个隐藏在作为真正人类居留地的伦理之理念背后的可靠性动机，在这里带着一种奇异的色彩又返回来了：我们之所以需要他人的可靠性，首先是因为我们猜疑(Mißtrauen)他们；因为他们会为了自己的愿望而把我们当作工具使用。

这个对道德而言建构性的猜疑(Mißtrauen)是以对人的本质的一种个体主义表象为前提的：人的生存首先在与他人的具体关系方面缺少一种主体间状态；生存只是为自己后补了这样一种状态，因为孤立于“自然”而生活的个体自己创建了这样一种状态。在伦理方面，情况则完全不同：在我的行动中，他人从一开始便参与其中；我的行动始终是一种与他们的共同行动，即便在我独自的时候。伦理是对人而言的善，因为它保证了这种共同行动的成功。我与他人的基本关系在这里不具有消极的特征，即我要带着猜疑，在他人对我的可能工具化面前保护自己。由于我信任他人的好习惯的可靠性，所以我对他人的关系更多是积极的，我恰恰是以此而在他们的他在中承认了他们。

只要城邦(Polis)、市民团体的城市生活世界为它的居民提供一种庇护的生活感受，那么上述这种猜疑就不可能对理解伦理起到决定作用。古典伦理学所背靠的历史支撑点便在于此。只是随着古希腊向希腊主义的过渡，信任消失在城邦中，猜疑——古典伦理学当然也了解这种伦理现象，把猜疑视作许多伦理现象中的一个——才从根本上规定了善的意义。这个可能性在早期斯多亚学派的起点上显露出来，同样也在伊壁鸠鲁主义中显露出来，但在拉丁化的斯多亚学派中，猜疑并未能够为所欲为，因为典型的罗马式政治参与的决心在这里再次占了上风。然而，当近代早期霍布士重构人的本性状态并将它定义为所有人对所有人的战争时，猜疑重又大显身手。

从伦理的视角来看，作为个体的人的孤立是伴随着对他人的猜疑一起出现的，这种孤立表现为一种对我们生存的在先被给予的主体间状况的否认。由于这种状况，人的生活世界的正常性是受共同行动的共同性规定的。如果有人通过他的猜疑而葬送了这种共同性，那么他人就会因此而把它看作是那种正常性的一个例外，看作是一个在共同行动的共同性边缘上的可能性，看作是一个临界情况而非正常情况。他人对此的反应不是赞许而是指责，这就迫使猜疑者陷入到一种孤立状况中。

对此可以反驳说，一个人有可能不仅仅通过猜疑的态度而陷于孤立状况。也有可能一个人是通过一个行动而孤立了自己，而这个行动最终被他人认为是值得赞誉的，或许甚至被看作具有最高的荣誉。举一个经典的例子：如果有人在暴力独裁中即使身受警察的迫害或甚至在拷问面前也不泄露他的朋友们的藏身处，那么他可能会陷入极端的孤寂之中，但时间

一长，他仍然还是可以肯定地得到那些始终正直的人的道德认可，因为他——我们可以用一个典型地源自斯多亚学派的概念来说——遵从了他的“良知”。

毫无疑问，在像刚才所提及的那种临界状况中，我们可以有对善的真实经验，而康德用对出自纯粹敬畏法则的行动的描述，为这种经验提供了一个确切的哲学解释。就像他自己所举的例子所描画的那样，这种行动的特点恰恰是在临界状况中表现得最为明显：行动者在这里放弃了任何禀好的满足，以便纯粹为了义务来行善。这表明：在其最本己和最高的可能性中的道德，是指向临界状况而非正常的生活世界共同行动的。从临界情况的视角来看，生活世界的正常境况显得像是一个在义务与幸福主义的动因之间摇摆不定的状况；一种由禀好和敬畏混合而成的感受成为我们行动的引发动机：我们听到为其本身的缘故而需遵从的应然之善的良知声音，但我们同时又准备追随的我们的禀好，对此声音听而不闻。

然而，在现象学上要提出这样一个问题：这种描述对于正常生活世界的行动意识来说是否合理。我的回答是：康德在这种意识中偷偷塞入了一个它起先并不含有的严峻性(Rigorosität)的要素。对于纯粹道德意识的情况来说，它的“严峻”特征并不是建构性的。这里只有非此即彼：或者我为善而行善，或者我在行动的动机引发中允许幸福主义的动因，在这里我究竟为禀好的影响留出“多少”空间，这是无关紧要的。就定言诫令的善而言，没有什么较多和较少；我不能是“稍微有些善”。康德严峻地确定，即使在正常行动中，我也会随时面临这样的可能：我可以在没有禀好参与的情况下纯粹出于对法则的敬畏来行善。

这种严峻主义为什么会在哲学上一再引起不满呢？从现象学上可以这样来说明：就正常生活世界的行动意识而言，一种较多或较少恰恰在善的方面是建构性的。生活的善是在对德性行动的赞誉或对恶习行动的谴责的主体间相互作用之中被经验到的。这种相互作用并不标志着在对某个行动的认可或拒斥的纯粹抉择，相反，存在着评价的渐次性(Gradualität)，例如当有人会为他的行为比以前“更好了”或“更坏了”而受到赞誉或谴责的时候，情况便是如此。但这种“道德上升”或“下降”的现象只能在对伦理的经验范围内出现，在这里存在着这样的可能性：习惯通过新的习性化过程在一个方向上渐次地继续发展，这个方向或是一个收获主体间赞誉的方向，或是一个招致主体间谴责的相反方向。这表明，对善的真正伦理的经验在通常情况下恰恰不包含对一个纯粹的、全然无禀好的行动动机引发之可能性的严峻主义意识。

虽然这样一种意识无疑可以在上述临界情况中被观察到，但现象学的问题在于：究竟是伦理意识还是道德意识才包含着原本的、原初的善的经验。在现象学上，哪些经验是原本的，对此需要通过一些具有衍生、派生特征的经验的对比来决定，这些经验通过它们的意义而指明在一个原本经验中的奠基。从现象学上观察，在康德的严峻主义中可以找到这样一种指明关系：生活世界的道德正常意识倾听着义务的良知呼唤，但又准备跟随禀好的诱惑呼唤，这种意识的模糊性指明了一种纯粹由对法则的敬畏所规定的行动动机引发的明晰性，这种行动的动机引发只是由于幸福主义动机的参合才变得含混。因而正常意识连同其模糊的、在听从义务与屈从禀好之间摇摆不定的动机引发状况看起来是衍生的，而出自义务的行动则显得是原本的。

可是这样一种对正常意识的描述在现象学上并不令人信服，因为这种意识的被误认的模糊性并不必须被解释为一种在义务和禀好之间的摇摆不定。它更可以毫不牵强地被理解为：在它之中显露出的是伦理经验范围中的赞誉和谴责的相互作用的渐次性。由此可以得出结论，对善的伦理经验才展示着原本的意识。这个结论会通过前面所举的在危险境况中不出卖朋友的例子而得到加强。因为所有这些例子都具有一个共同点：那些纯粹出于对法则的敬畏而行动的人都会因此而承受一种孤寂，它在这些人和其他人看来是共同行动的正常性之例外，是临界情况。因此，作为临界情况的无禀好行动动机引发(Handlunsmotivation)指明了正常情况，亦即指明了伦理经验，并且在这个意义上是具有一种衍生的特征。

伦理经验的正常性建基于人类生存的主体间性之上。故而道德个体主义表明自己是伦理正常性的临界情况。如果近代的道德哲学解释说，相对于道德，伦理处在失落的位置上，那么就会因此而出现令人惊异的东西：临界情况逐渐成为正常情况，因为它上升为对善的经验一般的模式。这种上升是然后可能的？我建议借助胡塞尔在《欧洲科学的危机与超越论的现象学》中的“理想化”概念(Konzept der Idealisierung)来解释它。

理想化的操作是在三个步骤中完成的：其一，一种生活世界经验的渐次性在思想上被置入一个上升过程的线形秩序中，这个过程的目标——这个上升所朝向的最佳值——在于无限。其二，尽管这个最佳值不是直观的，而只是在思想上可理解的，因为这个上升过程一直导向无限，这个过程还是“被认作是贯穿性的”，正如胡塞尔在《危机》的“附录”中所说的那样（《危机》，359），这样便有可能将这个最佳值作为这个过程的临界点(limies)、临界价值来对象化。其三，随着这种如此被获得的、非直观被给予的、只是被设想的——“观念的”——对象的出现，情况就会不同，它好像与主观被给予的对象处在同一个层面上。事实上，对于自斯多亚学派伦理学以来关于人的善的哲学沉思的发展而言，可以重构出这样一个理想化的操作。

第一个步骤所找到的支撑点在于：在伦理的正常意识中，即便有在赞誉和谴责之间的无规则相互作用也仍然存在着上述渐次性，这种渐次性在于，人们在对本己行动或他人的行动的判断进行主体间交换的过程中比照德性和恶习的上升过程。这种渐次性允许人们设想一个上升至无限的伦理最佳化。这种伦理最佳化就在于，通过被赞誉和被谴责而被我们意识到的那些要求(Anforderungen, kathékonta)，不断地被限制在那些最终事关为了生活成功的要求上。这个过程的临界价值只能构成一个义务，它只包含着一个从所有偏差和混杂中纯化出来的“你应当”。但这无非就是通过善本身而完成的严峻的义务约束(Verpflichtung)。

在伦理正常性范围内，顺从这个义务约束的人只是临界情况，这种情况的无可避免的结局就是上面所说的孤寂化，因为这种义务约束超出了在赞誉和谴责的主体间形态中可直观把握到的伦理正常意识的可能性，进入到了单纯被设想的、理想的东西之中。但理想化过程如今所找到的圆满结局恰恰在于：那种理想的义务约束被视作一个诫令，它与那些出于正常的生活世界的行动动机引发而熟悉的要求处在同一个层次上，因为它有可能与这些要求发生争执。这两者被解释为是相互竞争的命令：摆脱了所有幸福主义的混杂的“你应当”作为“定言命令”，以及通过幸福主义条件而被限制了其不仅有效性的正常要求作为“假言命令”。这样，通过这种理想化，一个严峻主义的非此即彼就从伦理正常意识中被蒸馏出来，它成为这样一种抉择：或者我准备听从定言命令，或者我如此行动，就好像所有命令都只具有假言的有效性一样。随之，近代道德便诞生了。

（译者：倪梁康，中山大学哲学系）

来源：中国思想论坛网

/