

《自由的权利》精粹(上)

[德]霍耐特¹(Axel Honneth)

王凤才^{1 2}译

(1. 法兰克福大学 哲学系暨社会研究所, 法兰克福 60629; 2. 复旦大学 哲学学院, 上海 200433)

编者前言:《自由的权利——民主伦理大纲》是法兰克福学派第三代学术领袖霍耐特集大成之作。该书体现出以下三个特点:(1)进一步向黑格尔主义传统靠拢。如果说在《为承认而斗争》中霍耐特试图借助黑格尔的《伦理体系》《耶拿实在哲学》建构自己的承认理论而又仍然强调“承认道德介于康德主义传统与亚里士多德主义(即黑格尔主义)传统之间”的话,那么在《不确定性的痛苦》《自由的权利》中,他则试图借助黑格尔的《法哲学原理》建构自己的正义构想与民主伦理构想,并进一步偏向于黑格尔传统。(2)以自由与正义为主线,阐发民主伦理构想。早在《正义的他者》《不确定性的痛苦》中,霍耐特就阐发了自由、正义及其关系问题;到《自由的权利》中,他指出康德主义自由观念基础上的正义理论将规范合理性当作正义原则,是一种“制度遗忘”的程序主义正义论;黑格尔主义自由观念基础上的正义理论,则将道德合理性与社会现实结合起来,试图找出构成正义原则的社会条件,是一种亚里士多德主义正义论。《自由的权利》目标就是要构建“作为社会分析的正义理论”。(3)规范研究与经验研究紧密结合。在《为承认而斗争》中,霍耐特就强调必须走规范研究与经验研究相结合之路,到人类学中寻找批判理论的规范基础。到《自由的权利》中,这个要求得到了进一步体现:不仅有消极自由、反思自由、社会自由的历史考察,而且有法律自由、道德自由、社会自由的规范分析;不仅讨论了自由的可能性,而且分析了自由的现实性;不仅讨论了友谊、私密关系、家庭,而且分析了市场与道德、消费领域、劳动力市场以及民主公共领域、民主法治国家、政治文化等问题;不仅有严密的逻辑论证,而且有详细的数据资料,以及引人入胜的故事情节;不仅有取自文学、历史的材料佐证,而且有社会现实的事实例证。从总体上看,该书在霍耐特思想体系中占有非常重要的地位。如果说《为承认而斗争》标志着霍耐特承认理论框架基本形成,《正义的他者》《再分配或承认?》等标志着霍耐特承认理论进一步完善与多元正义构想初步建构的话,那么《自由的权利》则意味着霍耐特的民主伦理构想基本形成,标志着霍耐特思想体系已臻完善。

本文是《自由的权利——民主伦理大纲》之精粹。该书(共有630页)是法兰克福学派第三代学术领袖霍耐特历经五年的呕心沥血之作,德文版由苏尔坎普出版社2011年出版。除“前言”“导论”外,正文共有三编:“‘自由的权利’历史回顾”(第一篇)主要阐发“消极自由及其契约论结构”(第一章)、“反思自由及其正义构想”(第二章)、“社会自由及其伦理学说”(第三章);“自由的可能性”(第二篇)从“此在基础”、“局限性”、“病理学”三个层面阐发“法律自由”(第四章)与“道德自由”(第五章);“自由的现实性”(第三篇)从“个人关系中的‘我们’”、“市场经济行为中的‘我们’”、“民主意志形成中的‘我们’”三个领域讨论“社会自由”(第六章)。在此,霍耐特试图“以黑格尔的《法哲学原理》为范本,在社会分析形式中阐发社会正义原则”,并致力于阐发其民主伦理构想。(Vgl. *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2011.)

关键词:自由的权利;法律自由;道德自由;社会自由;作为社会分析的正义理论;民主伦理

中图分类号:B6 文献标志码:A 文章编号:1002-462X(2016)01-0002-13

在本书中,我试图以黑格尔的《法哲学原理》为范本,直接在社会分析形式中阐发社会正义原则。正如十年前我对他的著作所做的阐释^①一样,只有当我们的社会结构领域被理解为具有一定价值(其内在实现诉求能够服务于证明每个特殊领域的正义原则)的体制体现时,才算是成功地运用了这种社会分析模式。

在(又一次追溯到黑格尔的)导论中,我试图阐明,现代自由民主社会的那些价值,都融合在我们熟悉的具有多种含义的个体自由这个点上。因此,我们的社会结构的各个领域,即我的研究出发点,都从体制上体现着我们的个体自由体验的一定方面。一种内容广泛的核心分析步骤,即规范重构的目的是考察各个领域的历史发展以便检测一下那些已经体制化了的关于自由的理解,在今天已经有多少变成了现实。

与严格的历史科学不同,这个方法侧重于社会类型学研究。这里有许多需要注意的问题,例如,不同民族发展道路的差异性,以及当代诊断还需要深化。尽管如此,我还是希望,在对自由不同领域的总体分析中能够得出我的研究结论:如果我们保证,在现代规范基础上突显出来的“为权利而斗争”的共同回忆,那么我们今天就将能够得到关于社会正义未来要求的清楚意识,即在对社会进行控诉的历史进程中,那些体制化的自由承诺并未完全实现。

导论:作为社会分析的正义理论

当代政治哲学的最大局限性之一,就是政治哲学与社会分析脱节,由此它只能建立在纯粹的规范原则之上。当然,这并不意味着描述这些规范原则不是正义理论的任务,因为运用这些规范原则可以衡量社会秩序的道德合法性;而是指在今天,这些规范原则大多数是孤立于现存实践和现存体制的伦理而被构思出来的,然后再“被运

用到”社会现实之中去。

对于《法哲学原理》,人们历来有两种不同的阐释:一是保守的复辟理论(右翼观点),二是革命理论(左翼观点);但从总体上看,黑格尔的政治哲学基本上被理解为保守主义:一是因为其反民主的结论,二是因为其本体论的精神概念以及思辨的方法。

尽管以全新的社会理论为基础的黑格尔正义理论之原初观念,给予现存社会体制以道德合法性的灵韵;但最终它还是几乎被康德和洛克(自由主义)取向的正义理论所战胜——因为用来衡量社会秩序之道德合法性的规范原则,不是来自于现存体制结构,而是独立于现存体制发展的——这种状况迄今都没有根本改变。当然,在正义理论领域,反对康德主义的支配地位、复活黑格尔的努力从未真正中断过。例如,19世纪下半叶,英国新黑格尔主义政治哲学试图按照黑格尔意图建构正义理论(尽管在德国没有得到回应);再如,不久之前,M.沃尔泽、A.麦金泰尔等人试图超越纯粹规范正义理论的冲动以及重新接近社会分析的努力。不过,所有这些努力都离《法哲学原理》的意图还有很大距离。

为了克服康德主义“体制遗忘的正义理论”缺陷(它具有道德合理性却缺乏社会现实性),当今学术界的做法,几乎总是以诠释学方法,使规范原则重新适合于现存体制结构或占支配地位的道德观念,而未再向前推进一步去证明这些规范原则内涵是否是合理的或正当的。所以说,这些诠释学尝试是软弱无力的。黑格尔的思路是将道德合理性与社会现实结合起来,就是说,将他那个时代的现实体制在关键特征上阐述为合理的;反过来,将道德合理性在现代核心体制中认定为是现实的。法权应当包括所有社会现实,因此具有了道德存在与合法性,并服务于个体自由的普遍可能性与现实性。

当然,在今天简单复活黑格尔意图和思路是不可能的:一方面,社会现实发生了巨大变化。“自反现代化”已经丧失了原初形态,被更加开放的组织结构形式所替代;文明断裂体验、现代大屠杀体验,给文明和理性泼了冷水。另一方面,哲学讨论的理论前提、近来思维可能的框架条件也发生了变化。这样,就必须为黑格尔的精神概念,即客观化的、在社会体制中被实现的精神,寻找其他基础。尽管如此,再次运用黑格尔意图,构思一种从当代社会结构前提出发的正义理论,对我来说也许是有意义的。不过,如果不事先至少将那些

^① 即《不确定性的痛苦——黑格尔法哲学的再现实化》,英文版2000年,德文版2001年——编译者注。

收稿日期:2015-11-26

基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“从批判理论到后批判理论”(14JJD720007)

作者简介:霍耐特(1949—),男,德国哲学家、批判理论家,法兰克福大学社会哲学教授、博士生导师。

译者简介:王凤才(1963—),男,教授,博士生导师,法兰克福大学高级研究学者,从事法兰克福学派批判理论、当代德国马克思主义研究。

普遍的前提弄清楚,那就不能恰当地理解:为什么我将正义理论构思完全置于自由观念之下。

作为社会分析的正义理论的前提条件:

(a) 迄今为止,社会再生产仍然与占主导地位的共同观念以及价值取向的前提联系在一起。这些伦理规范,不仅从上面作为最终价值被确定,而且也从下面被规定,即或多或少地通过体制化了的教育目标,使每个社会成员的生活道路都按教育目标设定的方向走。

作为德国观念论(康德、黑格尔、马克思、M. 韦伯)的后继者,帕森斯用行为理论系统模型为这种社会理解提供了最好例证。在帕森斯的视域里,社会成员的行为取向铸就了社会实践结构。帕森斯完全是在弗洛伊德意义上,将社会成员理解为整合冲突的整体,并认为经济总是与绩效原则相关联的行为领域。这样,帕森斯就与卢曼、哈贝马斯区分开来了。当然,帕森斯也不排除伦理对经济的渗透。帕森斯特殊的社会模型特别适合于黑格尔意图的再现实化,只在于下述事实:即所有社会秩序都毫无例外地通过伦理价值,以及价值追求的观念而与合法化条件联系在一起。

(b) 只有那些既作为规范要求,同时又作为每个社会再生产条件而形成的价值或观念,才能构成正义理论的道德基准点。

在古代,正义意味着给予每个人以自己负责的、持续的意图(查士丁尼、西塞罗、阿奎那)。这个定义的核心点在于,对待任何一个人,都要以与其个性相符合的方式对待他。这就意味着,对待不同的人,既能用相同的方式也能用不同的方式。

对黑格尔、马克思来说,正义观念根本不是独立的、自明的、宏大的思想。在黑格尔那里,正义就是在社会伦理任务分工中,给予每个人以他希望的角色。罗尔斯、哈贝马斯的正义论完全是康德主义的,他们都将正义原则等同于规范合理性。很明显,这种内在的程序主义的最终要求,更新了历史目的论思维要素;但在一定程度上,这种历史目的论也不可避免地以(将实践理性与现存社会等同为出发点的)正义理论为前提条件。

当然,这些被概括出来的黑格尔与康德之区别,不足以将正义理论直接引向社会分析之路,因而需要规范重构。所谓规范重构,就是要考察哪些习俗和规定对价值的固定化和转化做出了多大贡献。这似乎与黑格尔方法相去甚远,却出人意料地与涂尔干、帕森斯等人的规范重构方法相一致——他们都试图从社会再生产循环中发现:为社会所接受的某些价值和观念,是如何通过社会

再生产获得的?与《法哲学原理》相似,他们试图安排与(对现代社会秩序固定化与现实化来说拥有的)功能地位价值相适应的社会领域。不过,涂尔干、帕森斯都没有兴趣用社会结构分析直接构思正义理论,而只研究规范整合过程及其可能的危险;但黑格尔则试图找出构成现代正义原则的社会条件。

(c) 如果人们想在社会分析形式中阐发正义理论,那么首先必须适应于规范重构程序。

在黑格尔去世后不久,与《法哲学原理》一道,总体伦理概念的声誉也遭到了破坏。在已被启蒙的、拥有进步意识的知识分子圈子中,很多人将伦理视为维护现存社会统治秩序及其道德实践立场的标志。事实上,恰恰相反,黑格尔选择这个概念,就是为了反对道德哲学的主导趋向,而关注体制化的习俗及其义务关系。在这个关系中,道德立场不是以原则取向形式出现的,而是以社会实践形态出现的。“这样,在实践哲学语境中,从方法论上看,黑格尔在很大程度上仍然是亚里士多德主义者。因而对他来说,道德家园是主体间性的实践习俗,而非认知主义的道德观念。这是没有异议的。”^①

不过,黑格尔并不想让人们在纯粹描述意义上将其伦理概念理解为现存的生活形式,而更多地运用选择性、典型化、规范性概念,从而超出了亚里士多德范畴。对黑格尔来说,隶属于伦理概念的各种伦理生活形式,即那些事后证实能够帮助现代社会的普遍价值和观念得以实现的东西,应该被纳入《法哲学原理》之中。所有与规范要求相矛盾的东西,所有代表特殊价值或体现落后观念的东西,根本无权成为规范重构对象。

可是,如果更加仔细地考察黑格尔方法就会发现,除了确定的、肯定的意图之外,也与修正的、变化的目标设置联系在一起:在规范重构过程中出现的标准在现存实践形式中成为有意义的,但在现存实践或预先构思批判意义上,还没有充分发展的途径。如此一来,要为黑格尔的伦理概念之修正的、批判的一面找出一个合适的途径,则是困难的。因为在这里,不能简单地勾勒各种确定的、希望的应然状态,而是要阐明现存实践的现实性潜能。只有在其中,普遍价值才能够更好地实现。

(d) 如果要想在社会分析形式中阐发正义理

^① Vgl. Allen W. Wood, Hegel's Ethical Thought, Cambridge 1990, Teil IV.

论,那就必须在于这个命题,即规范重构方法总会提供一个批判性运用的机会:不仅要重新阐释现存伦理的审判机关,而且要对其体现的价值进行公开批判——作为批判形式的基本标准,与规范重构方向没有什么不同。重构性批判有一个很好的例证,那就是黑格尔关于同业行会的描述。在《法哲学原理》第253节中,黑格尔谈道:伦理衰退是由于同业行会不能全面地完成其任务所致。

当然,这个导论仅仅概述了一个理论框架,其中有意义的是,试图勾勒作为一种社会分析的正义理论。但是,这个课题自始至终都取决于它与当今社会最普遍的价值之间的关系是如何被确定的。只有这一任务被解决之后,才能进行规范重构。

不过,这四个前提只能是方法论前提:(a)在社会理论道路上阐发正义构想,必须把普遍的共同价值与观念规定的社会再生产形式当作第一个前提;不仅社会再生产目标而且文化整合目标,都是由既拥有伦理特征又包含共同善的规范来调节的。(b)不能用独立于社会的至上价值来理解社会正义概念,“正当的”应该被视为,在社会内部能够使普遍接受的价值得以实现的体制或实践。(c)来自于社会现实多样性的体制或实践,或从方法论上说,重构一种能够保证与实现普遍价值的规范。(d)应该保证这种方法的使用,不只是导致对现存伦理审判机关的肯定,毋宁说,必然发展到这一点——在这一点上人们清楚,伦理体制或实践所体现的价值在多大程度上还没有足够的或完整的体现出来。

第一篇 “自由的权利”历史回顾

在现代社会所有伦理价值中,唯一对现代社会秩序发生持久影响的价值,就是个人自主意义上的自由。21世纪初,要想阐明任何一种现代价值,不将它理解为个体自主观念结构的一个侧面几乎是不可能的。个体自由意味着个体自主,或个体自决,它在个体自我与社会秩序之间建立一种系统联系,而其他价值则将个人取向与社会框架分离开来。今天看来,没有一种社会伦理、没有一种社会批判,能够超越现代社会两百多年来开辟的将正义观念与自主思想联结在一起的思维视域。法国大革命后,几乎没有一个纠缠在为社会承认而斗争中的社会团体,不将个体自由口号写在他们的旗帜上。

从阿奎那到卢梭,个体自决成为正义观念的基准点。正义就是保证每个人都有相同的自由机

会,即使在那些按照目标设置对个体自由应该有所约束的地方,也必须保证自由基本要求的预设以赋予行动的正义观念。在现代社会中,正义要求只能被公开地合法化,如果它以这样或那样方式关涉个体自主的话。所以说,不是共同体意志、不是自然秩序,而是个体自由构成所有规范正义观念的基石。可是,正义与个体自由的耦合,不仅是一个历史事实;更为重要的是,它以不可逆的方式确证:规范正义构想不可依赖任何外在力量,而只信仰每个个体所拥有的精神力量。在正义的社会秩序与个体自决之间存在着不可消解关系。从现在开始,如果要求正义秩序,而不同时要求个体自决,就会变得不可理解。以这种目的论作为现代所有规范正义构想的基准点,那就能够要求考察个体自决观念的普遍有效性:作为正义,就必须保证促进和实现所有社会成员的自主。然而,尽管这种“最高的善”(oberstes Gut)有着伦理关联的正义,但根本没有表达出正义的社会秩序实际上应该如何得到?

自霍布斯以来,关于个体自由观念如何在内容上充实、在逻辑上建构一直是争论最激烈的问题。随着自由观念传播,正义的方法论构想之图像也清晰起来,即经常相应地发生变化:对所有应该属于个体自决的自我扩展,不仅改变了规范正义内涵的基本原则,而且改变了正义秩序的构成原则。事实上,围绕着自由含义的冲突,现代社会道德话语有三种模型:消极自由;反思自由;社会自由。

消极自由及其契约论结构。消极自由观念产生于十六七世纪宗教战争时代,在古代和中世纪没有先驱。在霍布斯那里,个体自由,即人的自由就是按照自己的意志,去做那些以他的能力和理智足以能做的事情。换言之,人可以做一切与他个人的直接利益相关的事情。为了自由,人们可以采取以自己的理智为基础的认为对自己最有利的办法。对霍布斯来说,自由只是一种没有外在抵抗的自由;心理障碍不能算作对自由的限制。一个人由于对自己的意图尚不清楚而由动机导致的过错,不能被视为对自由行动的限制。由此可见,霍布斯关于自由的规定,特别简单也特别原始,但它不但幸存下来而且成为一种自由观念的核心。

消极自由观念提出,是为了抗衡英国内战中日益增长的政治共和主义影响。不论洛克、密尔、诺齐克对霍布斯的自由规定做了多少理论改进,但却保留了一个核心,即保证个体主体有自由空

间,去从事一些以自我为中心的解除了责任压力的活动。每个人都能不受外部干扰地去追求自身利益——这个观念触及了现代个人主义的深层意图。

霍布斯学说表达了这样一种趋向,给予主体以表现自私和癖好的可能性。萨特、诺齐克关于自由的界定,就是霍布斯自由观念的变种。在《存在与虚无》中,萨特拟定了自由本体论纲领。萨特的自由概念,似乎是霍布斯构想的激进主义化。在萨特那里,意志薄弱或心理困扰同样不能作为对自由的限制。在《无政府、国家与乌托邦》中,个体自由是指不受外部阻挠去实现自己愿望和意图的机会。但与霍布斯、洛克不同:这里的“个体”不是君主立宪制国家中为信仰自由而斗争的公民,而是20世纪的极端个人主义者。诺齐克可以如此不负责任地说,所有的生活目标,即使自我解构或癖好,只要没有伤害其他人的权利,都必须作为实现自由的目标。当然,从霍布斯到诺齐克,从方法论上说,他们的正义理论立场还是相同的:原始自然状态说。那么,自然权利与消极自由如何和解?至今仍然不是太清楚:将人们对道德原则的遵循,或者理解为自由冲动的内在要素,那么,我们面对的就不再是纯粹消极自由状态;或者描述为对外部给予的纯粹反应,那么,就导致在自然状态中就已经有对消极自由的大量限制。从霍布斯的“强制国家”(Zwangsstaat)到诺齐克的“最小国家”(Minimale Staat),其规范论证在很大程度上都依赖于对自然状态的道德限制。

我的研究的重要性在于,通过清晰论证显示出,社会正义能够以哪种方式被纳入到消极自由视野中。消极自由继续存在是整个正义理论的枢纽。规范正义理论所关心的,与消极自由完全相同,只是一种安全策略上的限制。其不足之处在于,消极自由已经站在通往个体自决的门槛上,却没有勇气最终跨越这个门槛。事实上,消极自由概念被抬高为外部解放,因而其目标让位于因果效应游戏:在霍布斯那里,它是个体自我利益的或然性;在萨特那里,它是前反思意识的自我性;在诺齐克那里,它是个人希望与癖好的偶然性决定的个人行动。然而,他们都没有发展成为实现目标的能力。尽管如此,消极自由观念仍然是现代道德自我理解中不可放弃的原初要素,它要表达的是:每个人都应享有不受外界限制、独立于外部强制,根据个人癖好测试自己的动机,只要这些动机不伤害其他公民的权利。

反思自由及其正义构想。反思自由大致相当

于伯林所说积极自由,它不是指消极自由的拓展和深化,而是指个体道德自主或个体自我实现观念。反思自由至少可以追溯到亚里士多德:只有那些按照自己意图决定自己行动的个体才是自由的。自主的行动与受外界支配的行动之区分,构成反思自由观念的核心。卢梭的《社会契约论》涉及的问题,即意志和欲望在人的本性中的冲突,成为《爱弥尔》的主题,即他的学生怎样才有能力自决?继莱布尼兹之后,卢梭将意志理解为非物质实体。尽管卢梭尚不拥有走出(意志和欲望哪个更优先?)这种困境的思维方法,但却为反思自由的两种不同的现代版本奠定了基础:一是康德的道德自主理论;二是赫德尔的本真性的、内化的自我实现理论。

康德通过三个步骤,排除了卢梭意志概念的模棱两可性,从而确立了自己的信念:(a)人具有自我实现的能力;(b)人只能按这些规则行事,并希望其他理性的存在(即人)也能这样做;(c)道德律规定,只能这样去行事,即人是目的而不仅仅是手段。这样,在康德那里,反思自由就完全发展成为一种洞见,即拥有一种将所有其他主体都以同样方式视为自主的道德力量,以我期待他人对待我的方式来对待他们。不过,也有一些人走上了与康德不同的道路:反思自由在于将独特的、本真的意志内化,并表达在漫长的反思过程中,从而使其成为真正的个体。这种自我实现观念,在赫德尔那里得以直接继续。《对人的灵魂的认知与感受》描述了这个过程。在赫德尔眼里,反思自由内在于一种获得过程。在这个过程中,我通过语言的普遍性来学习表达:什么东西构成我人格本真性的核心。

因此,18世纪末肇始于卢梭的反思自由这两种模式,可以被描述为同一观点的两个变种。康德与赫德尔都相信,消极自由规定是浅薄的。在他们看来,个体自由与自由意志的前提联系在一起,主体行动只有立足于清除了任何强制因素的意图和目的,才是自由的。当然,他们有不同的思路。在康德那里,自由意志是理性自我立法的结果;在赫德尔那里,意志的纯化是本真愿望的揭示;而话语伦理学就行进在个体自决与自我实现、个体自主与本真性意志对立的道路上。就是说,在今天,一方面引用弗洛伊德的道德心理分析,另一方面引用皮亚杰的发生认识论,康德的原初构想不仅通过引入实验性命题而剥去了先验性特征,而且通过阿佩尔、哈贝马斯的“解先验化”(Detranszendentalisierung)之路而引到了重述主体间

性理论轨道上。在皮亚杰、米德之后,阿佩尔、哈贝马斯将道德主体置入完全的交往社会中。

这样,在康德那里还完全是独白式的反思自由观念,现在则以这种方式具有了主体间性理论含义,使之更加牢固地扎根于生活世界结构中。康德的道德自主观念的命运,至迟20世纪同样出现在赫德爾的自我实现观念上。在赫德爾那里,本真愿望的自由与自我实现的自由内在关联,构成统一体。前者是指一次性的认同,后者是促成统一的能力,这是两个“毫无关联”的部分。在这方面走得最远的,要数H.弗兰克福特(Harry Frankfurt)。

与消极自由观念没有多少区别,各种不同的反思自由观念都试图从方法论上回答社会正义问题。自由与正义的内在关联,在第一种自由观念中还是一目了然的;但到第二种自由观念中就不那么清楚了。消极自由观念最后总是汇入一种促进利己主义社会体系的正义观念,道德自主观念最终也服务于社会合作或程序主义的协商民主体系构想。不过,第二种情况所涉及的内容是不确定的。在现代被理解为正义的东西,几乎都依赖于以哪种个体自由观念为前提。如前所述,反思自由,要么意味着道德自主,要么意味着自我实现;而追溯到自我实现的正义构想,要么是通过个体化道路,要么是通过集体化道路。自我实现这种个体化的观念,造成了一种同样个人化的社会正义构想;而集体主义方法则意味着,单个人根本不具有自我实现的能力,本真性自我更多的是社会共同体的要素或表达,只是在集体过程中才能自我实现。然而,在自由共和主义者,如阿伦特、M.桑德尔那里,反思自由是否会产生一种独立的正义观念,是很难找到答案的。本真性观念是不广阔的、只能包括较少的个人与社会关系,也就不能够从自身形成一种独立的正义观念。因此,在这里可以将正义理论问题,说成是一种自然主义问题。

总之,消极自由的正义模式是自私的;反思自由的正义模式是合作的,它可以区分为个体自主(或个体自决)模式和个体自我实现模式(个人主义方法或集体主义方法)。反思自由的这两种模式,并未因此将(自以为自由的实施成为可能的)社会条件,当作自由的组成部分;毋宁说,只有当正义秩序与社会实现机会问题成为主题时,才能出现这样的前提。在反思自由观念中,如果不包括使它成为可能的体制形式,阐发反思自由观念就是不可能的。

社会自由及其伦理学说。阿佩尔、哈贝马斯的话语交往理论模型,阐发了一种新的自由观念,即社会自由,它不过是自由实现的某种社会体制的媒介或条件。在话语理论中,“社会”仍然徘徊在先验主义与体制主义、价值观念论与社会理论之间。“话语”要么被理解为先验条件,要么被理解为元体制,但从未被理解为复杂社会现象中的特殊体制。因此,尽管他们都触及到了自由的体制化基础问题,但却不能越过通往社会自由概念的门槛。

实际上,社会自由有两种版本:黑格尔的强版本,J.拉兹的弱版本。

在《法哲学原理》中,黑格尔阐发了一种(新的)自由构想。在那里,他不仅批判了消极自由(缺乏主体性)和反思自由(缺乏客观性),并试图提出第三种自由(社会自由=主体与客体、特殊与普遍的和解)。在他人中保持自我存在,是黑格尔关于社会自由观念的关键点;相互承认是自我的愿望和目标得以实现的条件之一。在黑格尔那里,个体自由,只有通过他们参与的体制才能够实现,这些体制保证冲突规范的相互承认关系。就是说,黑格尔试图用其承认概念捍卫拓展了自由观念客观前提的那个强版本。因此,不仅主体与主体之间,而且主体与客观性体之间也应表现出和解结构。最终,黑格尔从亚里士多德观念出发,期待那些集中了其整个自由学说的体制,有使愿望与意图普遍化的功能。然而,这是一种循环论证:在复杂的承认体制中社会化所关心的,是让主体学习普遍的、有补充需要的目标;这些目标只有通过互惠实践才能够实现,而只有借助这些实践,那个体制才能够存在下去。

在早期马克思那里,社会合作是自由的模式。自1837年起,马克思就精通了《精神现象学》。他认为,人(通过对象化劳动)独特的自我实现,不仅肯定了他人,而且在他人中看到了自身被确证。也就是说,马克思始终确信,只有当个人通过他人的自我实现而达到自身创造性的自我实现时,个人的反思自由才是真正可能的。在这一点上,马克思与黑格尔的承认模式相距并不远。不过,马克思在早期著作中,就将这个观念当作社会批判的规范结构。这样,马克思就又超越了黑格尔的自由学说。当黑格尔还想从概念上拓展和深化自由主义基础时,马克思只想对资本主义社会化模型进行批判。这种做法,一直持续到《资本论》。对马克思来说,合作生产是共同体所有成员个体自由体制化的手段。对于这个社会自由概

念的变种,马克思一生都没有放弃。

在这两个社会自由概念之父(黑格尔、马克思)以后,还有各种尝试,例如,A.盖伦试图将社会体制解释为主体自由的内在组成部分,但最后不是深化了对社会体制的理解,而是对现代个人主义自由的粗暴批评,认为黑格尔及其左派学生都奠基在费希特模型之上。A.盖伦认为,在费希特传统中,每个体制与行为的外部控制都必须被视为某种没有拓展个体自由道路的东西,相反是与个体自由根本对立的東西。然而,A.盖伦是错误的:(a)他根本没有区分反思自由中的个人主义和主体间性主义,没有看到黑格尔的自由学说并非立足于费希特的《全部知识学基础》,而是立足于《自然法权基础》的主体间性学说之上。(b)与黑格尔、马克思不同,A.盖伦的社会自由概念根本不能够获得通往正义问题的真正通道。因为伴随着现代哲学话语而形成的每个新的自由观念,社会正义构想总是发生变化。从霍布斯经过卢梭直到康德、黑格尔,不仅是个体自由结构越来越倾向于反思性,同时也必须提出正义理由的方法论要求。在这个视角下,A.盖伦的社会自由概念是对康德(尽管不是卢梭)设定标准的倒退。因而最多只能说A.盖伦看到了个体自由是由社会保证的,但他在自由概念与正义构想之间不可能有内在关联。

实际上,不仅黑格尔还有马克思,都反对消极自由理论家为了引进社会正义而使用的契约论结构,并提出了相同的质疑:契约论结构只能导致自私利己的社会体系。此外,黑格尔还想对反思自由的正义传统提出异议:对黑格尔来说,反思自由观念与程序主义正义论存在着内在关联。因此,在对程序主义正义论的批判中,黑格尔阐发了一种替代性论证方法。即在包含自由体制在内的个体自由的阐发中,已经表明了社会正义秩序的轮廓。在描述这些社会秩序总和时,黑格尔使用了具有亚里士多德色彩的伦理概念。正是通过伦理概念,黑格尔才讨论如何在现代自由观念条件下保证社会正义。在黑格尔看来,如果正义只是一种虚拟的契约论结构或民主意志形成程序,那它就不是一种现代社会程序。当然,尽管黑格尔试图将消极自由和反思自由纳入伦理体系中,但是有限度的。黑格尔必须把程序正义,一种保证自由的体制建构置于单个的或集体的政策之前。这样,黑格尔就不是建构而是重构伦理秩序。

黑格尔确信,社会自由是在历史进程中逐步实现的。他对历史的信任,如果脱去形而上学外

衣,摒弃客观目的论,那他的理论就能够存活下去。只要主体在行动中积极维护与再生保证自由的体制,那就可以被视为历史价值的理论证据。从这一点出发,继续追踪黑格尔关于自由理论与正义理论的建构,那就应该谈及理论内容。与其他正义理论模式相比,黑格尔的正义理论构想具有更多的历史现实性。黑格尔的自由观念比其他现代自由观念,与前理论的体制、社会经验的可能有更多的相同性。当然,其他自由观念,在我们的日常生活中也有重要意义。但消极自由、反思自由观念,只有在伦理体制上才能被使用。伦理体制构成预测这两种自由合法性的正当标准。如果我们将黑格尔的这种社会自由形式理解为自由观念的核心,而其他自由观念只是这种观念的衍生物,那么,我们就必须与黑格尔一道从传统正义构想中引出一个修正理论:在现代社会,社会正义意味着不允许简单地衡量是否以及在多大程度上所有社会成员可以支配消极自由或反思自由,而是必须满足保证所有主体有相同地参与承认体制的机会。在后习俗伦理时代,要致力于自由文化重建。

尽管《法哲学原理》使人产生这种印象,似乎黑格尔的伦理学说为所有原创性的甚至革命性的变革留有余地,以使这些变革在其未来的社会正义体系中产生他引入的冲突。但是,只有在社会历史基础上的规范化实践中,主体才能够实现自己的目的;只有在共同经验中才能实现主体自由。当然,这还需要重构。因此,我的整个研究的任务是,精确地描述消极自由、反思自由在传统伦理中的位置。

过渡:民主伦理观念。从上述思考中可以得出,至少有两点理由支持下述观点:一个正义构想不能仅仅局限在对形式的、抽象的基本原则的阐明与论证上。

(a)方法论的指责——只有事后才必须去寻找与社会现实的联系,那就由此使规范正义理论陷入了困境。这一理论事先根本不知道是否能够在规范要求与社会现实之间架起桥梁。要解决这一难题,就必须将正义构想的阐明直接引到关于社会发展重构道路之上。关键问题在于,什么东西可以被视为社会发展重构的基准点?黑格尔的策略是,与已体制化的社会价值和观念相联系。不过,这种需要规范重构的社会秩序,在此意味着应该弄清楚以下问题:被接受的文化价值是否、如何能在不同行为领域中得到实现?哪些行为规范总是以观念方式与之联系在一起?只有达到了下

述认识,即正义观念内涵完全依赖于伦理价值时,我们才有判断正义的标准。从黑格尔、涂尔干,一直到哈贝马斯、罗尔斯都认为,有一个唯一的价值构成社会秩序的合法性基础:同等地帮助所有主体去实现个体自由。这个价值在社会不同的行为体系中以特殊的功能方式,体现着伦理观念的不同方面。

(b) 现代社会自由有各种阐释模式,每一种阐释都有足够的吸引力。不仅有这一正义要求,而且有各种正义要求。从现代自由不同模式中可以看出,三种自由的核心观念彼此分开,个体自由行为有着不同的社会本体论预设。消极自由的出发点在于:为了个体自由,需要一个受法律保护领域。在其中,主体能够按照自己的癖好随心所欲。反思自由依赖于每个主体都具有的知识能力储备;社会自由附加了社会条件,因为这种自由与被确证的主体的特殊目标联系在一起。结果是,一种按照自由价值构思的正义构想,如果没有相应体制构成的同步阐明,那就不可能阐发和论证。这就是自由观念与伦理的关联,要求正义理论离开纯粹形式框架进入到社会现实之中去。就是说,规范重构越是深入,就越是远离纯粹消极自由领域。因此,强烈需要社会理论构想与社会学传统,而非现代法律文本。这样,就必须有意识地反对这种倾向,即仅仅在法律思维轮廓基础上阐发正义理论基础。

第二篇:自由的可能性

法律自由。在现代自由社会中,一开始就有这样一种广泛的共识:只有个体拥有被国家所保护的主体权利,他才能够被理解为拥有自己意志的独立人格;与之适应,我们所有自由的基础被描述为法律保障的私人自主。这种观念至今没有多少改变。不过,这种主体自由范畴的范围有所变化。在十七八世纪的欧洲,逐步出现了对法律体系的肯定,这种法律体系应该克服从规范上看属于等级利益的不合法特权,并创建国家保障和惩罚的规则网络,以在很大程度上保证每个公民的私人自主。在平等的法律秩序固定化道路上,又逐渐形成了一个独特的行为领域。通过规范类型而表征的这个行为领域,既不要求道德许可,也不依赖于伦理同意,而只要求纯粹目的合理性的接受,必要时也可以通过国家强制。

在民主法治国家框架中,那些实证法的接受者同时可以将自己理解为立法者。这两个方面紧密联系相互补充,但却不能将它们合在一起置放

在社会正义条件这同一范畴之下。主体,作为法律的接受者和立法者,在结构上是不对称的。这种不对称性正好解释了那种情况:现代平等的法律秩序,在这里必须被置放进两个不同的自由保障领域。这两个不同领域由于外部结构与内部结构之差异,而对立于我们民主伦理规范重构尝试的两极。为了能够理解法律自由的伦理意义,以及审视它们在社会正义构想中的地位,重要的首先是去理解:它们在法律上的核心要素对法律自主结构的功能。

1. 法律自由的此在基础。对黑格尔来说,抽象权利以及与之相关的所有主体权利的总和,似乎有奇特的双重性:从外部看,承认主体只拥有目的合理性的决策形式,为的是保护(从内部看)如此有效地将其能力转化为意志的伦理形式。在这里,我想对主体权利双重性中那也许是最陌生的部分,即财产权做些阐释;由此出发阐发正义理论的主导线索,并沿着这个线索确定法律自由领域,直至最近的论争。主体权利,从一开始就构成现代法权体系的核心要素,除了契约自由权之外,主要的是私人财产权。关于权利的这种强烈的经济取向,早就促进了这种趋势——人们在很大程度上看到的,只是一种为满足迅猛发展的资本主义体系而日益增长的组织需要的工具;尤其是马克思,只是将自由的基本权利视为统治阶级确定经济关系,以及对雇佣工人剥削进行辩护的意识形态工具。但是,这种至今仍然以弱化形式出现的功能主义阐释并未注意到,主体权利也保证了完全不同的运用机会。

黑格尔曾经阐明,不是契约自由而是私人财产权,才能够创建对自由基本权利要素的伦理阐释。根据黑格尔观点,“生计”(Auskommen)问题,不是实证法应关心的问题,而是市民社会的劳动市场和商品市场应关心的问题。对黑格尔来说,私人财产权之所以有合理性理由,原因(更多地)在于它保障每个人都有机会——从外部保障与其意志特性相符合的对象。这应该意味着,早期黑格尔就已经谈到自由意志的外化要求,而且思路更加清晰——从现代自由的第一个体制,即实证法体系中可以看出,只有当主体相互放弃能够伤害他人意志规定性的能力时,他才能认识到自己是自由的存在。为了使主体自由意志成为现实的意志,应该赋予主体一种由国家保障和保护的权利,即独自支配一系列确定对象的权利。尽管黑格尔的表述是不断变化的:在此处是“自由意志”,在另一处是“主体意志”,应该在私有财产

中得到实现,但还是能够清楚地看出论证中的个体化方向。然而,究竟什么东西应该是私有财产支配的对象?黑格尔并未给出令人满意的解释。只要稍稍离开黑格尔的语境,而进入日常生活冲突的问题域中去,那就不能够看出,法律对于私有财产的伦理意义。

现在,我们可以对主体权利进行规范重构。

不论社会动机有多大差异,政治—道德冲突素材有多少区别,自由的自由权(即基本人权)之拓展和更新在本质上总是追随着这个观念,即对每个主体都开放的消极自由领域,允许主体退出相互承担义务的交往空间而进入到询问和测试的空间。因此,自由主义法律体系的核心在于,主体权利作为一种消极权利,为了保护个人行为空间,有权对未经允许而侵犯他人的自由、生活和私有财产进行起诉;更精确的表述是,有权保护自己的自由不受侵犯。主体权利,为每个个体自由开拓空间,公开地表达与代表其价值信念的权利,应该通过使每个人享有国家保障的权利而保护这种“伦理多元主义”(ethisches Pluralismus)。

当然,在最近150年里,信息技术革命不仅使私人生活空间有了巨大拓展,而且使国家支配(私人生活空间)的可能性也得到了持续改善。通过这些发展,主体自由权利与国家安全追求关系出现了不断更新的谈判之螺旋状态。国家宪法法院试图在冲突中保障个体基本权利,在西方自由民主国家制订了一系列具体保护条款,如隐私保护权、非正式自决权,确保信息技术系统之保密性与完整性的权利。这表明,主体自由权利的规范化目标,即使面临着技术发展的一切挑战,仍然能够得以保存;但也增加了反宪法宣传或串通犯罪行为的可能性。事实上,主体自由范畴与社会范畴的紧密关联,不是用经验方式而是用构思方式建构起来的。因而不应该断言,将保障法律主体的社会财富参与权必须无条件地看作法律自由感受的物质基础;毋宁说,这意味着,社会权利的规范重构意义产生于这个任务:即在物质上使每个人有可能实际上去有效地行使自由权利所保护的私人自主。

主体权利,一方面是自由的自由权、私人财产权,另一方面是社会参与权、政治参与权,它们之间的差异不仅是理论上的,而且是实践上的。在前者的私人领域中,他们就是自由的受益者;如果离开这个领域去实践他们的政治权利,那他们就变成立法者。不过,比自由的自由权与社会参与权(“不透风的保护墙”)之间的外部联系更难于

看清楚的是,所有那些后来附加的权利——这些权利应该保障政治参与权的实现机会。对于自由民主国家的法律关系来说,政治参与权就是从根本上不同于自由的自由权的另一种类型的自由。通过自由的自由权和参与权的体制化而产生的自由,就从相互承担责任的公共空间中退出而回到纯粹私人自我确证的位置上。这样,另一种类型的自由与迄今所处理的自由形式有一个核心差异:它是否、如何被个体使用都是不重要的,重要的是它成为纯粹伦理自我确证的机会。通过政治权利成为可能的自由的存在,则完全依赖于主体对它的承诺。因此,这种新的自由类型根本不能够被包括在主体自由基本原则的单一表象形式中去。

2. 法律自由界限。在现代社会中,通过自由的自由权和社会参与权而获得社会此在基础的私人自主,形成了个体自由的某种类型:从外部看,每个人都拥有受国家保障的、不受国家或其他行为者干涉的权利;但从内部看,却开启了测试其生活目标的纯粹私人领域。在这个意义上,个体的私人领域结构构成法律自由的核心。(a)在基础层面上,首先必须关涉社会差异体制化的实践体系。在其中,主体之间通过相互承认共同享有的规范而相互合作。(b)这种不断进行着的承认关系,必须存在于可以相互置换地位的关系中。这便使得人们有同等的权利期待所有其他人的某些行为,因而能够期待一个规范考虑。(c)一种特殊的自我关系结构与这种行为体系相联系,在其中,形成参与结构性实践所要求的能力与立场。在这里,我想简单地阐释法律自由领域的三个条件,然后再阐发其界限与局限性。

法律自由领域的三个条件:(a)动机状况匿名化与对外部直观利益的纯粹成功合作,是这种新的通过法律自由成为可能的社会互动类型的两个核心要素。(b)人格尊重的承认形式在于,将道德自由与个人动机不受测试地保留下来;并在自愿地遵守法律规范前提下,将他人当作一个主体看待。(c)在承认关系固定化道路上形成的那种特殊的主体性关系形式,我们能够称之为法权人格。这种形式的主体一方面必须学会,必要时必须放弃他自己的道德信念,为的是不受干扰地与其他主体处于以法律为中介的互动中;但同时也要求同一主体信任对方能够自主地遵守法律规范,即使尚未完全弄清楚对方的真正意图和动机是什么。

法律自由至少存在三大缺陷:(a)法律自由

没有能力保护私人自主模式。(b) 如果不离开法律自由领域重新接受为主体互动辩护义务,我们就没有追求任何一种人生目标的可能性。在这个意义上,法律自由没有以任何方式描述为个体自我实现的领域或场所。(c) 法律自由总是能够指出伦理协商或生活实践形式,但又根本不能为这种实践准备主体间性立场与交往方式所需要的条件。因此,法律自由的这种纯粹消极特征,以最一般方式表达出,主体权利价值产生于主体间性条件,而这个条件根本不能产生于主体所要求的立场与行为。

3. 法律自由病理学。社会病理学与社会不公的区别在于,在不必要条件下,排除或伤害社会合作过程同等参与的机会。在社会再生产较高阶段上,在涉及原初行为体系与规范体系的反思过程中起作用:如果几个或所有社会成员,由于社会原因不再能够恰如其分地理解社会实践和社会规范的含义,那我们就称之为社会病理学。根据卢曼的说法,社会病理学反映的病症并非性格变态,而是反思性恐慌情绪。不过,对此做出诊断的最好方法,就像青年黑格尔、青年卢卡奇那样,总是对直接描述病理学症状的美学作品进行分析。法律自由体制化的体系之所以描述这类病理学,是因为它要求参与者有很高的抽象能力,因此一般会致错误阐释:将与法律自由联系在一起的消极自由视为自由的全部,甚至将自我理解抬高为唯一的基准点。

现代法律自由病理学有两种形式:(a) 在社会分裂或冲突案例中能够看到一种强化的趋向,即双方都固执地认为自己的角色是法律承担者,而忘记了交往行为的调解潜能,以及常常忘记冲突的原初动因。这样,由于手段缺失而说成是所有行为的目的。(b) 第二种形式是一种比较间接的形式。在这里,不是根据主体权利而是根据“放逐”模式来定义个体自由概念,因而可以被说成是在个人生活观念中手段的翻转。在第一种情况中,关注独特性的要求逐渐转化为纯粹法律诉求,以至于所有主体只留下法权人格的外衣;第二种情况与负责任的决定之无限延期联系在一起,以至于产生了一个只有法律形式的个性。

在最近十几年里,为什么法律自由体制赢得了如此大的形塑力,为什么它常常成为主体自我理解的确定性原则?对此,社会学根本不能够轻易地解释。以对20世纪60年代以来遭受到强烈威胁的家庭、学校、闲暇与文化进行国家保障为目标的法律化进程,在很短时间内就导致那些原先

非正式调节领域的参与者,现在也被理解为法律承担者。作为不断增长的法律化未顾及到的方面,从一开始就被观察到这种情况——通过交往生活领域的法律化,所有直接的或间接的参与者都被迫在高度个性化的互动事件中,无意识地采取一种客观化立场。因此,所有主体都必须从法律应用视角出发评估自己与他人的意图。这种社会病理学的动力,对于法律行为体系来说,总体上是典型的。

总之,法律自由有两种可能的误解:(a) 误解自由含义;(b) 拒绝承担法律义务。

道德自由。道德自由体制化与法律自由体制化是不同的过程:在法律自由那里,主体权利被国家固定为作为个体行为规范的私人自主的体现;而道德自主观念不能与国家控制联系在一起,以至于总体上它只是一种弱化的文化取向模式的体制化形式。不过,若将这个植根于现代社会中的自由观念,仅仅视为知识体系而非行为体系的象征,那就会误入歧途:只能存在于以道德原则为取向的自我认同中。就像在法律自由体制化中一样,与道德自主体制化密切联系在一起的是某种相互承认实践。在这种实践中,双方都被赋予一种规范状态的特殊形式,并期待个体自我关系的特殊形式。总之,法律自由是由国家保障的,而道德自由是由文化保证的。它们都使自由成为可能,但在体制上去实现它。

1. 道德自由存在根据。这种道德自由构想并非康德的全新创造,中世纪末就已经出现了道德自由观念。十七八世纪对之进行修正的不同理论方案,为康德的道德自主观念做了思想准备。(a) 政治学观念:国家通过自我立法而成为权威的构成物。(b) 人类学观念:人被描述为分裂的存在,因为对他们来说,“善”要么为理性要么为激情所操控。(c) 神学观念:上帝意志,完全由道德法则所规定。所有这些被康德构造为一个新构想:人的真实自由隶属于被认为正确的、理智的道德法则。

康德分两个步骤阐发道德自主观念:(a) 借助卢梭确立了这种信念——我们的行为,不是通过任何类型的自然冲动而因果地规定的,而是通过这个洞见从根本上规定的。只有在这个特殊意义上,我们才是真正自由的。(b) 我们的行为的自我规定只有遵循可理解的方式才是有意义的,通过这些方式对所有其他人的存在来说是可以同意的,因此每个人都必须考虑自身规定的主体。这个“黄金规则”原本是:就像人们期待或渴望所

有其他人对待自己那样来对待所有其他人。在这个特例的相互关联形式中,康德可以得出一个更加宽泛、更加彻底的结论:只有我们以道德的伦理原则来规定我们的行为时,我们才是自由的。一个人,如果不去追问他自己的行动是否为所有人同意,或者是否能够符合普遍规则,那么他就为非合理测试的动机引导,并由此受到自然法则影响。在这个意义上,他就是不自由的。由此可见,在康德的道德自主观念中,通常不是道德的内涵而是自由的特殊观念更加重要。

在现代社会中,道德自由作为不可让渡的自由,R.弗斯特(Rainer Forst)称为辩护的权利,首先并主要地起着一种论争的、批判的作用。正如康德的道德自主观念阐明的那样:不是应该实际构造我们的生活和行为,而是我们随时都拥有的对现存关系进行质疑的可能性。因此,康德所说的道德自主,就在于自由的这种否定形态中拒绝社会同意或关系;它是没有通过主体测试的社会普遍性。只要主体能够证明这些要求不能得到普遍同意或不能成为普遍法则,那就不可阻止法律秩序去公开宣布它的否决权,并拒绝这些要求。不过,最初只是触及康德在道德哲学文献中阐发的自由学说的批判方面:每个人都能要求作为道德人格被尊重,他的合理判断必须被公开地预先接受,并必须考虑到每个立法。道德自主观念以这种形态,很快在西方社会民众那里得到回响。规范心理的变化,不得不触及这种观念:每个人,不管他与其他人有着怎样不同的地位和文化差异,他都应该被赋予尊严。从现在起,这个观念不再基于上帝平等,而是在于人的道德的自我目的性。作为道德人格,必须为他人所承认。所有这些变化可能在于道德自由的伦理权利,但在日常道德观念中尚未真正触及康德道德自主概念的核心。因此,所有这些社会文化的变化,并不必然达到康德在积极意义上理解的道德自由的社会效应。因为在他那里,道德自主观念与下述说法联系在一起:我们不仅能够出于普遍可理解的理由而拒绝强加给我们的要求,而且我们的行为也能够从内部出发以那些普遍可理解的理由为取向——只有在这个意义上我们才是自由的。

在这里,作为道德自主观念核心的道德自我立法概念应该被理解为:一个主体在反思性测试其行为意图时,只能遵循普遍法则把每个其他主体视为自我目的,并因此而承认为道德人格。因为在我们自身中内含着一种受自然强制的合理性中断,这样自由就意味着它是一种以合理的理由

改变我们纯粹冲动和本能的方式,同时最重要的也是一种不带偏见的道德行为。这个特别强调的命题的两个变种,远远超越了道德自由观念的单纯否定性使用。这种解释的差异在于,作为对自己行为协商审查的普遍理由的标准,被理解为有时作为先验强制,有时作为道德观念的历史性转换的成果。但是,这两种解释都放弃了社会文化前提。

C. M. 科斯基特在人类学前提下发展了康德的论断,在《规范的来源》中,她开辟了将自由与普遍道德等同化之路。按照她的观点:我们的自由,不是由纯粹冲动因果地规定的,而是与绝对命令范畴的使用联系在一起。目的在于,以对我们行为意图的自决替代自然因果强制。能够帮助我们做出如此道德决定的,是我们自己制订的普遍法则。但与康德不同,她断言,我们不应该简单地将绝对命令当作普遍法则的源泉,而首先应该将主体实践认同当作普遍法则的源泉。因而正如她所说,我们只能将人性视为自我目的。由此观点出发,再向前走一步就能够得出这个结论:我们有义务时时处处尊重所有其他主体的人性。哈贝马斯试图以类似方式(尽管更多地引入了历史论据)捍卫这个论断:我们只有按照道德自我立法模式才能够理解现代个体自由。在他那里,康德的道德自主观念有了更多的经验论断形态:在今天,个体拥有后习俗道德意识。哈贝马斯比较倾向于在社会理论语境中使用道德自由范畴,以表明在高度发达的社会条件下道德意识达到了顶峰。无论如何,在按照拥有严格普遍化特征的道德规范关系模式理解个体自由这一点上,哈贝马斯与C. M. 科斯基特构想并没有什么不同。“后习俗主体”(postkonventionelle Subjekt)必须能够将自我置于所有特殊角色和规范之后,为的是在冲突时能够以与所有其他人相互理解的视角来确定行为理由。

普遍化的道德原则所描述的取向,是否被理解为合理强制的伦理自我确证方式,或者被理解为社会文化学习过程的历史结果,在这里都只具有次要意义。关键在于,在这两种情况中都基于康德的这个观念,即我们的自由最终要归功于这个可能性:在行为冲突出现时,我们所有人都能从现存条件和义务中摆脱出来,为的是在普遍权衡我们行为的前提下有理由重新规定我们的行为。因此,极端疏远与普遍协调、超越既定的东西又同时认同普遍——这样一种双向互补观念,也许能够成为现代社会自由观念确立价值的对象。

就像法律自由观念一样,这个粗略勾勒的道德自由观念,今天也已经无法排除在现代社会体制结构之外了:它不仅赋予主体以自我理解,可以把现存社会关系作为“非理性的”加以拒绝,而且同时也给予主体以合理方式越过既存规范体系的能力和知识。因此,每个人从前还基于占支配地位的道德状况而与其生活世界的具体伦理联系在一起,今天则与道德自我立法观念在一起,从而有能力以自由的名义,从一个新视角不仅对现存规范进行批判驳斥,而且能够从结构上进入新规范体系。然而,对主体解放起作用的自由,也暴露出其阴影面。

2. 道德自由界限。在康德思想迅速传播与通俗化前提下,道德自主关心它的体制化,由此形成了现代社会中第二种个体自由类型,它不久就成为所有现代关系的规范基础:在尊重现有法律秩序前提下,个人有能力借助有效的文化规范,使其行为只遵循那些经过普遍化能力检验而被认为是正确的基本原则。相应地,道德自由应该意味着,道德主体有权支配被普遍接受的、非正式的游戏空间。在这里,只遵循那些被认为是合理的道德规范。它们之所以被认为是合理的,是因为它们能够为所有直接的或间接的参与者所接受。

这样,道德自由领域就有三个前提条件:

(a) 在为社会接受和创建稳定的行为机制程度上,道德自主文化观念产生了一种社会互动类型。在其中,各个主体相互给予对方以道德意见的机会。因此,各个参与者相互赋予的个体自由是自我立法的自由。这就在于,最终在普遍正确的前提下,他们的行为以被认为是正确的基本原则为基础。这样,道德自由实践与法律自由实践的差异就在于,在法律自由领域,没有为自己辩护的义务;而在道德自由领域,则使用他人易于理解的论据,主体间性地为自己的决策辩护。

(b) 只有当社会成员准备为他们的行为理由辩护时,他们才能作为道德自由主体相遇。因此,他们必须事先相互承认对方的规范地位,并能将自己的意志合理地与普遍化规范或普遍化原则联系在一起。这种相互承认(道德尊重)形式的特殊性在于,它尊重通常难以被包容进共同体中的所有人,也就是应该将个体性与普遍性统一起来。

(c) 在承认关系文化体制化道路上,形成了那些我们能够标记为道德主体的特殊形式。这样的主体一方面必须学会借助反思努力运用被认为是正确的行为理由,改变他原初的行为冲动形式;但另一方面不仅需要坚强的意志与经受挫折的能

力,而且还需要拥有合理区分“正确的”与“错误的”理由的能力。在道德自由行为体系中,主体相互期待对方,在这个条件下以个体认为正确的基本原则为取向;必要时也能够为普遍理由的合法性辩护。因此,主体必须时刻准备着站在无偏见的行为者立场上,不顾及现存条件和义务对法律调节的冲突做出判断。但事实上也许是这种情况,在日常生活中,我们相互假定了这样的视角:如果一个人在为他们的行为辩护时不知道给出理由,而这些理由又为所有可能的参与者视为原则上能够被认可的理由,那么这个人就被视为不能有根据地追随自己基本原则的互动伙伴。

这样,道德自由的相互归属形式就成为一种文化技巧。要想克服日常生活中法律未调节的冲突,没有它是不可想象的。但要使作为前提的准备,达到它所要求的“间距化”(Distanzierung)或“解中心化”(Dezentrierung),那就需要区分两个阶段。道德自由界限就在于这两个阶段之间的落差。

黑格尔不承认人们能够是(康德意义上)道德自主或道德自由的。因为在黑格尔看来,人们行为的基本原则根本不能够一直仅仅由他们自己制定;毋宁说,在道德判断与道德行为中,人们总是需要事先承认体制化事实。这些体制化事实存在于人们共同生活形式的基本的社会规范形态中,因此对个人来说拥有无法把握的效力。在道德自我立法的限定中,出现了我们与康德称之为个体道德自由的界限。如果我们看清了道德自由的界限,那同时也会清楚,其伦理价值又重新产生于和实践关联之终极距离的纯粹感受。

因此,就像法律自由一样,道德自由本质上也具有中断特征。如果谁为了以公开辩护方式重新找到与社会实践的关联而使用道德自由获得一个反思的距离,那道德自由就会向他提出不合理的、无法兼容的要求。在法律自由保护空间中,我们在某种程度上同意所有其他人而退回到自身;但在道德自我立法反思中,我们必须达到行为冲突的主体间性辩护。这样,我们的个体决定总是影响到其他人。因此,道德自由的价值超越了法律自由的价值:在法律自由中,我们拥有不受他人干扰去改变我们自己生活的权利;在道德自由中,我们拥有对道德规范的公开阐释施加影响的权利。

3. 道德自由病理学。正如我们已经看到的那样,如果几个或所有社会成员系统地误解了合理的社会体制化实践形式的含义,那就会出现社会病理学。正如法律自由一样,道德自由行为体系

也包含了一系列沉淀在社会病理学中的错误阐释。按其合理内涵,植根于个体自由相互保障的互动领域就在于,在法律未调节的冲突或要求情况下,主体可以遵循自以为正确的基本原则行动,只要这些原则能够被普遍理解,并给出普遍理由。在这类交往关联中产生错误阐释的关键点在于,每个人都没有弄清楚,在规定其基本原则时,他在多大程度上与现存社会道德联系在一起。只要消除了这种关系,就会导致多种形态的道德自由病理学。

(a) 与在法律自由这里一样,在道德自由这里,病理学实践逻辑在于没有内在界限。因此,道德自由运用被扩展到整个社会生活实践过程中。然而,若是更进一步地考察,道德自由与法律自由还是有差异的:在法律自由病理学中,根本没有错误理解主体权利的使用,而只是对它的使用超越了任何有意义的、恰当的时间段——它们形成了法权人格。在道德自由病理学中,能够谈论实施自由保障的错误实践;而且,对道德自我立法本身过程有些误解——它们成为道德观念的“性格面具”(Charaktermasken),试图从普遍化视角来规定行为理由,却认为既定的社会交往规范没有任何价值。

“解中心化”:是一种构成我们道德自由之正确的、对个人负责的解决冲突方法。在解决冲突时,要考虑所有参与者可能出现的反应,不能无视既定的同事、朋友等关系,只是要做些限制。也就是说,尽可能地寻找一种平衡,将把所有义务都考虑到的原则,作为解决冲突的原则。在社会冲突

中到处都可以遇到的、与自我立法的“去边界化”(Entgrenzung)联系在一起的“严格的道德主义”(rigide Moralismus),在面对道德冲突时毫不迟疑地放弃个人关系;没有困难地消除先前接受的角色义务。无偏见的强制与道德自由不可分割地联系在一起。詹姆斯兄弟(Henry James/William James)一致认为,如果将道德自由理解为对一种无条件的、没有中介的道德立场的接纳要求,那就误解了现代道德自主观念。因此,不能够将道德自由病理学与对康德的道德滥用相混淆。

(b) 如果我们坚持现代政治文化成果,那就很清楚,在道德自由基础上还会产生社会病理学的第二种形式。对于这种有缺陷的发展来说,原因又是由道德自主体制本身造成的幻想。在自我立法行为中,能够超越所有现存的行为规范,因此能够从普遍的、不受束缚的立法者视角来实现道德自由。然而,与道德自由体制化一起产生的,是在现代社会中出现并成为终极混合现象之道德动机的“恐怖主义”(Terrorismus)。道德恐怖主义的出发点总是相同的,并在于社会团体对占支配地位的社会秩序合法性提出道德质疑。他们认为现存社会秩序伤害了普遍性标准。事实上,从一开始就以普遍性意图与考虑来为政治行为开辟道路;然后转向了道德恐怖主义——只有在这里,我们才能够理解道德自由病理学。在陀思妥耶夫斯基小说中,一些例子表明,道德绝对化会转化为政治恐怖主义。

(未完待续)

[责任编辑:高云涌]