

从“任性”到“和解”： 当前社会道德问题的根源与伦理策略

王 强

(中共上海市委党校 马克思主义与当代中国实践哲学研究中心,上海 200233)

[摘 要]任性,使得金钱与权力这些现实世界中的伦理普遍物失去了伦理本性而成为任性个体的欲望存在,甚至沦为社会冲突的个体行动工具。任性的道德冲突表现在三个方面:其一,“任性”普遍物的道德冲突,产生了“道德贱民”与“服务的德行”腐化;其二,个体性与普遍物之间的道德冲突,凸显市民社会“有财(富)而不富(足)”的贫困现实及官民对立的矛盾;其三,个体性与个体性之间的道德冲突,表现为“不行动主义”的道德冷漠以及“行动主义”的道德绑架以至“丛林主义”的暴力伤害。现代多元化民主社会中不能简单地排斥任性的特殊性原则,但也不能任由其“虚无化”的发展,而是在与伦理性的调和统一中得以保存,这就是和解的道路。这需要:第一,制度上的和解,即通过制度的历史变迁实现对公共领域的规范性重构;第二,重视家庭作为和解的中介机制,介于个人与社会之间,家庭是培育个人与共同体统一的情感与规范的训练场;第三,个体间的和解,他者的在场是对任性行动的自我否定,是自我与他人和解的前提;最后是自我的和解,行动的动机与理由统一,人格同一性的实现。

[关键词]道德;任性;和解;根源;伦理策略

[中图分类号]B82-052 **[文献标识码]**A **[文章编号]**1671-511X(2016)06-0020-09

现代对道德问题的审视与反思,从宗教的形而上世界来到世俗经验世界,道德王国的伦理精神下降为现实王国中的伦理普遍物,社会财富与国家权力成为其现实的直接表达。因而,黑格尔曾指出财富与权力的伦理本性是普遍性,普遍的占有、共享并服务于所有人,这是世俗的“教化世界”中伦理精神的对象性、现实性的存在。然而,从现代资本主义开始,财富和权力变成赤裸裸的金钱与统治工具时,它的现实性基础就不再具有伦理普遍性,个体的任性僭越替代了普遍性,成为个人的欲望与所有物的象征。在个人主义时代中,个体性的任性不仅仅是行动属性的表达,更重要的是作为一种个体主观化道德的精神状况与社会现实。随意率性、“恣意妄言、纵情行事”^①,张扬了个体个性与自由;但缺少了伦理教养的“粗鄙”举动,在伤害他人的同时往往也使自己受伤害(不自由)。于是,在社会历史发展的客观逻辑与伦理精神的“时代症候”交叠影响下“我们应该如何生活”?在一个“任性的时代”中我们如何“生活在一起”?成为急迫的哲学追问。通过“和解”的努力,我们才可能超越任性过一种有伦理的好生活。

一、钱与权的任性是道德问题的根源

在世俗世界中,作为伦理普遍物的金钱与权力的现代命运如何?一方面,通过金钱的占有、权利

[收稿日期]2015-11-28

[基金项目]国家社科基金青年项目“现代民主伦理研究”(15CZX052)暨中国博士后科学基金第57批面上资助项目“民主伦理基础研究”(2015M571501)阶段性成果,上海市“青年拔尖人才”项目资助。

[作者简介]王强(1980—),男,博士,中共上海市委党校马克思主义与当代中国实践哲学研究中心副教授,复旦大学在站哲学博士后,研究方向:道德哲学。

①陈先达先生在对“任性”的界定中,是从行动的理性与任性的区分角度来理解“任性”及其现象的,并指出任性的自由与真正的自由的不同。(参见陈先达:《自由与任性》,载于《光明日报》2015年4月29日。)本文中,任性更多的是指一种社会伦理的精神状态和状况,集体行为的伦理表征,而不仅仅是一种个体行动。

的获得使得个体具有了普遍性存在——平等与尊严的人格;另一方面,个体又试图把自我特殊性凌驾于金钱与权力的普遍性之上,以此为原则的行动就是为非作歹。于是,个体间对社会资源的争夺以及分配不公的机制问题,使得怨恨的道德心态产生,普遍物在现实世界中彻底丧失伦理性。

1. 现实社会中的伦理普遍物:财富与权力

现代世界对于伦理道德的揭示,在视角上发生重大的转变,即从传统形而上的伦理精神世界到现代世俗的物质世界,从彼岸的上帝之国到此岸的现实王国。这种理论视角的转变带来了一系列相关的变化:其一,从上帝之国中超验的伦理精神与现实王国中的世俗道德截然对立,二者之间的关联性逐渐加强,对世俗道德的拒斥与敌视在削弱,并且在一定程度上彼岸的伦理精神能够“外化”,当然对于本质的彼岸世界而言这是“异化”,而在现象世界却成为现实的对象性环节,黑格尔指认这种普遍性的伦理本质就是“国家权力”与“财富”;其二,基于现实王国对世俗道德的哲学审视,也调整了自身思维的视角,要求扬弃“主观性”思维而转变为“客观性”思维。这一点鲜明地体现在黑格尔对哲学的定义上,“哲学的任务在于理解存在的东西,……它是被把握在思想中的它的时代。”^{[1]12}因而,这也标示了对现代性的时代特征的自我确证,所以哈贝马斯认为黑格尔是现代意义上的第一位哲学家。于是,对于道德哲学的反思而言,“黑格尔说,对于门外汉,反思就是忽此忽彼地活动着的推理能力,它不会停在某个特定的内容之上,但知道如何把一般原则运用到任何内容之上。”^{[2]111}这就是主观性思维的外在反思,它意味着“空泛的、不确定的”普遍性(类)“是与特殊的东西没有内在联系的”^{[3]48}。因而,在现实世界中对伦理道德的“内在”的反思,不是超离于现实世界的抽象批判,而是要把视角植于现实存在物之中。所以,无论是从超越主观性思维的抽象、空洞无物的历史定位出发,还是从后形而上学经验化的转化出发,聚焦于现实世界的情感、经验、交往、劳动及其所有物的道德哲学视角,都是一个不可避免的趋势。

但同时,在古典哲学伦理学思路中一方面认为伦理普遍物是伦理精神的现实性,是伦理精神的“外化”;另一方面则认为它是处于“异化”境况中的伦理精神,普遍物甫一出现就遭到质疑而处在异化之中。在《精神现象学》中,黑格尔指出,在精神异化而成的现实世界中国家权力与财富是伦理普遍物,因为它们“是普遍的精神的本质”“普遍的作品”。这一点在财富、劳动以及对自我的满足上表现得尤为清晰,比如财富,“它既因一切人的行动和劳动而不断的形成,又因一切人的享受或消费而重新消失。”而且,哪怕是在一个人的个体性行动上,劳动和享受既是为一个人的也是为一切人的^{[4]50,51}。这无疑是现代社会高度的组织性与劳动分工造成的,而这促成了权力与金钱在历史发展中作为伦理普遍物的理想状态。但同时,这种伦理普遍物的现代处境也是一种异化的状态,这一点在现代资本主义社会发展中 also 得到体现。资本主义并不是以政治共同体的权力共享与共同劳动及其产品的共同分享为基础,政治权力在不同阶级中丧失普遍性,而劳动的普遍性地位也被资本所取缔。因而,历史地看,以财富和权力为代表的伦理普遍物在资本主义社会中的异化,正是马克思将之再颠倒而确立劳动价值论、无产阶级革命论的合理性所在,这在于恢复财富、权力本身的伦理普遍性本质。

2. 伦理普遍物的“异化”:任性的时代症候

在现代市场经济的大潮中,“一切未来社会组织都不可避免地依存于以市场为中介的生产领域和分配领域”。因而,即便是认定“财产和权利体系是一个消极的”伦理领域,与“市民社会”相对应;但它在现代伦理总体性中仍具有“构成性”的意义,黑格尔仍把它纳入到绝对伦理的制度组织当中^{[5]16,18}。这也是现代伦理超越城邦制伦理之所在,古代国家把主观性和特殊性的原则和存在形式从实体性的国家中完全排除出去,然而在这个以自我“需要的满足”为目的的社会环节中得以存在。但是,历史理性的狡黠在于自我满足的特殊性与普遍性、特殊性原则与普遍性原则,从来都是“相互倚赖、各为他方而存在的,并且又是相互转化的。我在促进我的目的的同时,也促进了普遍物,而普遍物反过来又促进了我的目的。”^{[1]199}因而,伦理普遍物的“异化”并非单向度的历史发展,而是辩证发展的过程,这也使得和解具有现实可能性。

现代性的开端之处,伦理道德以“失家园”的代价而进入现代社会,出现了“以孤独的单子式的道

德主体的自我意识为前提”的道德“异乡人”^[6]。因而,在“以需要为目的”的市民社会中,一方面,普遍物以个体特殊性形态表现出来,“普遍性只是在作为它的形式的特殊性中假象地映现出来”,因而伦理不可避免地丧失了。另一方面,财富的个人占有与个人的权利要求也具有普遍性意义。自我需求的“特殊目的通过同他人的关系就取得了普遍性的形式,并且在满足他人福利的同时,满足自己。”^{[1]195,197}这是一种辩证运动,“主观的利己心转化为对其他一切人的需要得到满足是有帮助的东西”,曼德维尔在蜜蜂寓言中也指出“私恶即公利”,但是容易产生问题是用私恶的手段性代替、遮蔽公利的目的性,造成异化的发生。

在这里,普遍物的实现是以“中介”和“手段”形式,它产生了辩证关系的两个方面:一方面是积极作用,西美尔是较早认识这一现象的哲学家之一,在《货币哲学》中他就曾指出,以货币为中介的平均化、夷平化趋势包容社会各个阶层,促进了个体间的平等以及个性化的自由。另一方面,普遍物成为服务个体的工具,个体特殊性的任性试图凌驾于一切普遍物之上并试图代替它,这也成为一种鲜明的现代道德问题的症候。手段与目的之间的“倒置”深入现代伦理精神领域,在主观性阶段的顶点是伪善,而任性则是现实世界中个体特殊性的顶点。康德认为任性的行动获得的是“外在应用的自由”,而非道德的自由法则^{[7]221};于是,个体任性的约束就只能通过外在性的同业公会、警察以及司法体系来进行。这种人与物价值关系颠倒(异化),马克思对这一现象的最初认识是以异化劳动理念为基础的。他认为,在资本社会中,“从所有权的持有到所有权的交换原则都走向了自身的反面,普遍的原则成为虚假的观念——颠倒了意识形态。”^[8]而且,在资产阶级的人格表征中把自身阶级的特殊性凌驾于普遍性之上,用资产的私人所有及其剥削掩盖劳动的普遍性,从而把这种异化深耕于历史深处的。

3.“任性”对现代道德生活的颠覆

在此境况之下,不同于尼采在抽象的哲学层面对现代社会虚无主义特征的揭示以及“上帝死了”的宣告;财富与权力在社会领域中的任性特质使得道德虚无主义成为一种历史必然现象。于是,我们不难发现,“剩下的难题只是‘物质利益’的冲突,确切地说是人们为了实现其人生观争夺有限资源而产生的冲突。之所以称之为物质利益的冲突而不是人生观的冲突,是因为直接对立的并不是不同的人生观本身,意思是说一种人生观的实现并不一定要阻止其他人生观的实现;相反,只是由于人生观的实现需要物质资源,而物质资源又是有限的,于是在持不同(甚至相同)人生观的人们之间就会发生利益冲突,尽管他们的人生观本身并不相互排斥。”^[9]但是,现代伦理道德的多元化并不一定以“任性”为前提。因为,伦理共识、普遍性的道德规范及其有效性的消解,出现了在一切皆有可能世界中的“群魔乱舞”,同时也包括道德价值观、人生观的确证基础上的不同与冲突。而这一状况进一步加剧社会领域道德问题的复杂性,因为,在虚无主义气质之下的任性行动既包括与价值观无涉的纯粹物质利益的冲突,又包括价值观基础及其道德辩护根据的根本差异。

于是,任性氛围下的道德生活,个体性道德行动颠倒了善恶,并进一步促成缺乏行动能力的怨恨道德心理的产生。黑格尔认为,个体任性的道德行动实际上是建立在道德自我意识的判断基础之上,“认定国家权力和财富与自己同一的意识,乃是高贵意识”,反之就是“卑贱意识”;前者为“善”后者为“恶”^{[4]51}。尼采则进一步指认,随着道德同一性及宗教形而上学基础的解体,道德必须通过谱系学重新考察其起源。在道德生命的源头就有“主人道德”与“奴隶道德”的对立,但“主人被打败了;卑贱者的道德取得了胜利。”^{[10]78-79}在近代欧洲正是基督教文化中奴隶道德发动的隐秘道德革命从而颠倒了善与恶,“市民”道德占据了上风。因而,现代道德必须建立在对“价值重估”的基础之上。

同时,在这里行动能力的缺乏实际上是对权力和财富所代表的伦理普遍物的怀疑和不信任的态度,并通过不行动来贬低普遍价值,怨恨的道德心理由此产生。舍勒就曾指出,“当嫉妒按怨恨的本性而涉及无能获取的价值和财富时,它才导致怨恨的形成”;在此基础之上,舍勒对怨恨的进一步考察得出其“价值攀比”的特征,“当这些价值和财富处于比较范围(同别人进行比较的比较范围)时,嫉妒就更是导致怨恨的形成。”^{[11]16}当下,中国社会流行的网络热词“羡慕嫉妒恨”成为怨恨心态的典型

表达:一方面是无法获得财富与价值的能力上的不足,另一方面是所行与所得之间的横向对比,造就了这种否定、无力、自我怜悯的道德精神状态。最重要的是,现实世界中普遍物丧失了普遍性,任性成为道德生活的基调和底色,于是道德冲突就在所难免。

二、任性之下的社会道德冲突

在需要的社会领域,是从个体特殊性需要的满足为出发点,因而,“这又是主观目的和道德意见的理智发泄它的不满情绪和道德上愤懑的场地。”^{[1]205}那么,在权力与财富之间、个体性要求与普遍物之间以及个体的特殊性行动之间,任性成为超越个人(意识)的伦理精神、时代问题症候以及个人行动的法则,从而造成伦理的内在分歧与冲突。

1.“任性”普遍物的道德冲突

“后黑格尔”时代,对社会领域问题的关注几乎被法律、政治所垄断,社会领域的道德问题处于“有名无实”的境况之中。当然,这也符合黑格尔等古典理论的认知,因为市民社会处于“无伦理”的过渡环节,发挥规范约束作用的是外在的司法、警察、同业公会等形式,并最终向国家过渡。因而,以财富和权力为代表的外在的、对象化的伦理普遍物就成为争论的焦点,二者的冲突就成为社会道德冲突的首要表现。两大伦理普遍物之间的冲突,并不像自然伦理阶段两大伦理实体(家庭与国家)、伦理规律(神的规律与人的规律)的冲突那样造成个体的伦理悲剧(安提戈涅),主观性原则、特殊性形式被完全排除在外,并走向毁灭(个体)。在市民社会阶段,由于个人的特殊性占据伦理精神的主导地位,因而,“自在地存在的普遍物跟主观特殊性的统一”^{[1]237}就没有统一于普遍物之中,而是成为满足个体目的性的手段。这样,权力与财富之间的碰撞,并没有导致二者的解体或消失,而是相互影响、侵蚀其公共性与普遍性,使二者走向了各自的对立面。

首先,对财富而言,财富被异化为普遍的贫困、精神上的贫困,并孕育了“道德贱民”的产生。在社会领域,财富作为伦理普遍物本应该通过对个体需求的满足来实现,即每一个市民的富足;但是富裕并没有成为社会的普遍现象,相反,成为普遍现象的是贫困。黑格尔指出,“需要的目的是满足主观特殊性,但普遍性就在这种满足跟别人的需要和自由任性的关系中,肯定了自己。”^{[1]204}现实社会中,与个人需要、自由任性相结合不是财富而是贫困。因为,“当广大群众的生活降到一定水平——……之下,从而丧失了自食其力的这种正义、正直和自尊的感情时,就会产生贱民,而贱民之产生同时使不平等的财富更容易集中在少数人手中。”于是,贫困就成为一种普遍性、精神上的存在,“由‘贫’生‘贱’根本上是一次伦理蜕变”^[12],贱民成了社会领域中普遍贫困、精神贫困的人格象征和话语表达。这一点倒像是尼采“奴隶道德”及其怨恨心理的政治经济学表达。“贫困自身并不使人就成为贱民,贱民只是决定于跟贫困相结合的情绪,即决定于对富人、对社会、对政府等等的内心反抗”^{[1]244}。这样,社会财富就转向了自身对立面的贫困,而且贫困成为一种被异化的“普遍物”——精神贫困。

其次,对权力而言,权力的公共需要本应是服务于公众的,却异化为个人的工具、仅仅是满足特殊性欲望的需要。在现实中公共权力服务、满足每一个公民的需要并没有成为普遍的观念,黑格尔指出正是通过“服务的德行”国家权力变成了现实^{[4]52-53}。但相反,权力的私用、服务德行的腐化却成为一种普遍存在,国家权力在其被意识之处失去了自身的正当性与合法性基础。另外,现代社会公私领域融合的发展趋势,私人事务的公共化管理以及公共权力对私人领域的干预,压缩和混淆了纯粹私人经济生活的独立性以及截然清晰的公私界限。所以,哈贝马斯指出,公共权力对社会领域的“入侵”以及“公法之私人化”^{[13]178-179},产生了公私不分的社会领域。因而,现代意义上的社会领域,就成为以满足个人特殊性需要为目的的利益冲突的战场;同时,随着公共权力的介入,公共权力与社会财富之间的纠葛,也面临着利益的侵蚀沦为个体欲望满足工具的危险。

2.个体性与普遍物之间的道德冲突

在社会领域这一“需要的体系”中,自然的伦理实体已经解体,特殊性的个体成为主角,因而,在这一阶段的伦理道德就取决于两个方面、两个原理:普遍物的“内在性”与“外在性”、道德行动的特殊

性原则与普遍性原则。而且,这二者无论是内外两面还是两种原则,都是相互独立的、相互冲突的关系,以至于“市民社会在这些对立中以及它们错综复杂的关系中,既提供了荒淫和贫困的景象,也提供了为两者所共同的生理上和伦理上蜕化的景象。”^{[1]199}在这里,个体主观性需求上的不满足造成贫困问题的痼疾,只不过不同于上文所提到的“普遍的”贫困的伦理精神问题,而是指从特殊性产生的个体贫困。这样,由财富和权力中的伦理普遍性与个体性的冲突就从一种伦理意识转化为社会现实,作用在市民个体身上。

第一种道德冲突形式是,社会财富不能解决个体市民的贫困问题,而处于“有财而不富”的状态;在现实生活中表现为贫富分化、贫富差距的不断扩大。贫困作为一种现代“苦恼”,在现代社会领域无论如何去解决贫困问题,似乎都摆脱不了有财富但不富足的状态。黑格尔认为,一方面,单纯依靠社会救济可能把穷人与劳动分离,而劳动又是在市民社会中获得经济地位和自尊情感的基础;但另一方面,通过劳动来脱贫就需要刺激经济发展,生产就会过剩,贫困问题依然无法解决。这里就显露出来,“尽管财富过剩,市民社会总是不够富足”^{[1]245},黑格尔的总结直指贫困在于贫富分化的无法克服。现代社会中贫困是一个自我矛盾、自我分裂的现象:一方面是个体贫困的场景,但另一方面是个体的挥霍和浪费(有钱任性);一方面是“需要”的欲望的不断提升,另一方面是无限的需要又陷入无限的剥削。因而,贫困成为现代社会矛盾的“复合体”,诸多问题以贫困为焦点相互交织;同时,这也凸显了贫困在社会问题中的中心地位。一方面,贫困在社会中成为一种“客观现象”,需要本是社会生活中人们自然生理欲求的表现,但是“对需要的需要”就构成了市民社会发展的内在动力,“需要”就从个体的主观性欲望转变为经济生活的客观规律。需要的“自为”与“为他”之间既紧密相连又相互冲突,尤其在资本主义社会中,“需要并不是直接从具有需要的人那里产生出来的,它倒是那些企图从中获得利润的人所制造出来的。”^{[1]207}这一问题的关键在于,社会的“劳动中介”被“资本的剥削”逻辑所代替,财富的普遍分享就成为奢望。同时,这也造成另一面的荒谬景象“穷奢极侈”,黑格尔指出,财富的匮乏和对财富浪费,二者没有本质区别,同样是个体的任性造成的。

第二种道德冲突形式是,公共权力不能满足市民社会以及个体福利生活的需要,在现实生活中表现为“官民对立”。在这里,国家权力不再是一种普遍性的观念或高尚的德行,而是通过特殊物获得了特定的存在形式,即以法律、警察、公会的形式表现出来。在社会领域中,普遍物对每一个市民的主观需要的满足除了物质财富这种外在的自然物之外,还有自我的人身安全、财物所有权、安全秩序乃至社会福利等方面现实需要。公共权力要使得“每一个人的生活 and 福利是一种可能性”,就必须在抑制“不法”的同时又对“单个人生活和福利”给予保障(不仅针对贫困还有挥霍浪费)。于是,在公共权力与民众普遍福利的要求之间存在着价值张力,社会中“普遍事务和公益设施都要求公共权力予以监督和管理”,这是公共权力存在的必然性;但同时,权力对“大量的特殊目的和特殊利益”的保护和保全^{[1]239,248},也使自身具有偶然性和不确定性,因而随时会陷入沦为自身对立面的泥潭,即通俗意义上我们所说的“官民对立”。也正是由于这种不确定性,黑格尔才认为同业公会解决这些问题更为合适。

3. 个体性与个体性之间的道德冲突

市民社会之所以成为伦理的“消极”领域,一个重要的原因在于个体行动是受制于“外在的法”的约束,个体行动在法的规定中找到自我的定在,既受所有权的保护又要面对不法的惩治。因而,这一阶段个人行动自由的法的规定是一种“必然性”而非“道德性”,个体的特殊性需要与行动离不开法的保护,但同时又试图超越和凌驾于一切法律和义务的规定之上,寻求自我的自由。于是,在这种情况下,行动在个体性原则之间就必然发生道德冲突,在伦理精神的逻辑发展中良心出现了。在现实生活中就表现为对自我特殊需要的过度关注和满足,利己主义、奢靡之风泛滥;同时对他者基本权利的忽视、漠视,道德冷漠情绪压倒同情与关怀,犬儒主义盛行。具体来看:

其一,个体性道德的“行动主义”冲突。在个体的判断行动中,个体性原则对个体性原则的加强,形成了“道德绑架”的不道德声讨以及“被道德”的道德强迫现象。道德行动的个体性原则,就是行动

的任性试图摆脱甚至替代道德法则,但是与他人的同样举动相冲突。康德从“法权”与“德性”区分这一不同,指出“伦理学不为行为立法(这是法学的事),而是只为行为的准则立法”,也就是为任性立法。因为,任性不等于自由,“人的任性是这样的任性:它虽然受到冲动的刺激,但不受它规定,因此本身(没有已经获得的理性技能)不是纯粹的,但却能够被规定从纯粹意志出发去行动。”^{[7]220}在这里,康德倾向于把任性作为一种潜在的道德行动能力,但是主观特殊的冲动必然要受到外在法律的约束;而通过道德立法,把人的生存从自然的“任性”提升为人格的“德性”,从受外在必然性的约束提升为内在自主性的规范。否则,任性中不受约束的“行动能力”还可能以道德借口进一步突破法律底线,沦为道德暴力,甚至有恶化成道德“丛林主义”的危险。

其二,个体性道德的“不行动主义”冲突。道德行动的个体性原则带来现实的冲突,然而,个体性的“不行动主义”或者“沉默主义”也会造成一种道德情感上的对立与冲突——道德冷漠。从道德行动来认识道德冷漠现象^①,似乎是一种道德“悖论”,个体化的行动是恶,然而“不行动”为什么也是恶呢?在个体性原则的社会中,每个人的道德自我意识都自以为具有高尚的良心,这个良心又具有“凌驾于一切特定法律和义务内容之上的至高尊严”。因而,如果行动“那简直就是处于转向作恶的待发点上的东西”^{[1]143},就如上文所指出的行动主义的冲突。然而,还有一种情况,黑格尔指出,“自我意识生活在恐惧中,深怕因实际行动和实际存在而玷污了自己的内在本心的光明磊落。”^{[4]164,167}因为,它知道在个体主义社会中,个体行动总不被他人认同,自我的“优美灵魂”与道德判断之间相互不承认,与其冒险行动,它更渴望通过不行动保存自我的纯洁性和道义性。但是,这种“看起来”的道义性只是道德自我意识的一厢情愿和自我欺瞒,恶没有得到谅解,优美灵魂没有在现实性中实现和解,却留下了真实道德感觉“空虚”与“冷漠”。

三、和解作为重建社会共同体的伦理策略

任性之下的道德冲突是现代世俗社会中欲望伦理、个体化道德以及物化文明逻辑的必然,特殊性原则被强行排除的古代城邦社会与放任特殊性的现代自由主义,都无法真正解决“任性”问题。黑格尔认为,古代社会“柏拉图的理想国要把特殊性排除出去,但这是徒然的,因为这种办法与解放特殊性的这种理念的无限权利相矛盾的。主观性的权利连同自为存在的无限性,主要是在基督教中出现的,在赋予这种权利的同时,整体必须保持足够的力量,使特殊性与伦理性的统一得到调和。”^{[1]200-201}个体任性在与伦理性的调和统一中得以保存,这就是和解的道路,和解^②也成为重建现代社会共同体的伦理策略。

1. 公共领域的规范性重构:制度中的和解

无可厚非,这种“和解”的伦理精神发展道路是由黑格尔开辟的;但是,后世的非议往往掩盖了这一道路的历史价值。这是由于黑格尔在指出“和解”这一历史道路的同时,又把这种统一的力量赋予了国家。因为“现代国家的原则具有这样一种惊人的力量和深度,即它使主观性的原则完美起来,成为独立的个人特殊性的极端,而同时又使它回复到实体性的统一,于是在主观性的原则中保存着这个统一。”^{[1]260}但是,在后形而上学语境中,仅仅依赖于现实国家的实体性力量,这种和解也会走向强制或统治的异化,以国家为表征的伦理实体、伦理普遍性的价值幻灭了;但这并不意味着这条和解的道路行不通了。

①高兆明教授也是从“道德行动”角度展开对道德冷漠的界定,并区分主体与旁观者两种情况,考察了道德冷漠的主观感受、价值立场以及相关者的道德义务等方面。本文中,我们主要是从“行动者”的“第一人称”视角分析。(参见高兆明:《道德冷漠辨论》,河北学刊,2015年第1期。)

②樊浩先生提出“和解”是当代精神科学的理论形态,尤其是多元文化时代中如何重建时代与文本之间的关系,在保存文化的精神本质的同时达成共识成为当务之急,强调其作为精神之学的和解的方法论意义。本文中的“和解”,是在社会多元价值现实中道德自我与世界、道德自由与伦理认同、个人至善与良善生活等诸多“伦理—道德”的二元对立中,寻求一种二者辩证发展的道路。(参见樊浩:《和解:精神科学的当代形态》,学术月刊,2011年第11期。)

因为,“和解”的历史价值在于:其一,和解是伦理道德的“家园精神”的辩证统一。它不同于承认是相互自由平等的主体间的价值中介,和解是植根于人类精神家园,在与自我的矛盾对立因素之中寻找统一的可能。“和解(versöhnlichkeit)是这样一种精神,它恢复了人与自身的统一,人与他者的统一,人与自然的统一”^{[14]90}。其二,和解是伦理道德的历史发展过程,从传统伦理向现代伦理转变的重要契机与方式。正是在历史发展中“经历悲剧性冲突而达到某个较高的和解的揭示,……两个目标都得到了实现。历史逐渐治愈了它制造的创伤。”^{[14]104-105}因而,在历史取向上与伦理认同接近,但不同于认同的单向维度,和解是双向的,兼具了伦理认同与道德自由的两重动力。其三,在现代复杂的社会关系中,和解是一项系统的伦理工程。它不仅在国家层面,也不仅仅国家才有这种伦理和解的能力;社会的多个层面、多重关系以及包括家庭社会有机体在内,都是和解的伦理精神作用的领域。于是,在现代文明中“欲望与合理性,道德的个体与实践的总体,物化的文明与‘人’的觉醒之间的一种‘伦理的和解’”^[15],就应该成为重建社会共同体的伦理力量。

因而,首先是制度中的和解,在这里,伦理的历史就成为“制度性规范的更替”过程。在公共领域中的规范性重构上,一方面,在公共领域中社会共识达成、合作的可能是通过制度形式表现出来,制度对现实社会关系与问题起着调整、规范的作用。于是,“制度性规范”是与现实存在物结合在一起的,正如黑格尔所敏锐观察到的,“古希腊城邦却不可能也不应该被重建起来,因为它无法同现代的个体主义的自由精神相结合”,而这种自由现实是“反映在市民社会的内在差异及财产关系中的”^{[14]100}。因而,在与财富、权力相关的社会冲突中个体自由通过制度性规范真实地确立下来。另一方面,随着社会的发展演变,个体自由的满足是通过制度的变更得以实现,即个人的自由需要与能够满足的程度在社会制度中得以和解,和解在制度的历史变革中推动了道德发展。和解把多元化世界中个体性诉求与共同生活的制度规定相统一,于是,伦理上的“和解”就是为了在世俗社会中过一种伦理生活的努力。

2. 家庭中个人与共同体的统一:和解的中介机制

现代社会中超越个人任性的道德生活形态,是从家庭生活开始的。在从传统向现代社会的转变过程中,家庭作为自然伦理形态面临必然解体的命运;但同时,它又是社会伦理的“第一环节”与伦理关系调整的枢机。无论是自然伦理形态还是社会伦理阶段,家庭一个非常重要的伦理功能就在于,使得相互对立的因素达成一致并在家庭伦理关系找到自己的位置。这就是家庭作为伦理和解机制的作用所在,同时,家庭中这种对立统一关系的“自然”属性也成为和解伦理精神的源头与训练场。

首先,家庭的出现使得人类动物性的自然需求成为一种“伦理事件”,人与自身的自然存在达成和解,成为伦理性的存在。黑格尔认为家庭中的伦理同一性中,使得人类的自然欲求与对象之间的关系摆脱了纯粹的无意识(动物的本性)状态,而成为伦理精神发展的原始起点与内在环节。比如机械工作、种植、畜牧驯养等劳动产品在家庭生活中得到共享,剩余产品的出现、对物的占有促使人与人之间权利的合法化,性爱的单纯欲望要求也在家庭关系中得以纯化为夫妻之间的爱情、兄弟姐妹之间的亲情,而在教育中情感、需求等自然欲望得到安顿,从而把个体的人从特殊性提高到普遍性。即“在此种关系中,对立面的同一性不是表现为一方对另一方的征服,而是表现为完全有伦理内在的同一性。”^{[16]29}当然,这种和解是以自然性的扬弃为条件,个体的特殊性完全被家庭关系所掩盖,因而也造成了二者之间的紧张关系。

其次,多元社会中,家庭作为个体与社会矛盾、对立的和解中介的地位更为突出。家庭伦理之所以能够实现对立面之间的和解,是因为“爱”,爱是家庭伦理和解的重要机制。哈贝马斯曾指出青年黑格尔用恋人关系来说明这一点,“在爱情中,分离的东西(das Getrennte)仍然存在但不再作为分离的东西(Getrenntes),而是作为一致的东西(Einiges);并且有生者(das Lebendige)感觉到有生者,彼此息息相通。”^{[17]9}爱既是一种自然情感,又是一种伦理情感;家庭成员之间有爱的需要,而在家庭关系中家庭利用爱把各个成员连成一体,成为一个“整体的”存在。比如对于婚姻而言,现代契约关系对于婚姻伦理属性(“精神的统一”)的解构,就造成婚姻成为两个任性个体之间的结合,其脆弱程度可

想而知。但同时,现代家庭伦理关系的民主化、平等化的“再造”,使其在自我调整中适应多元社会的变化要求。这样,一方面,在家庭中伦理和解经验成为个体进入社会领域最初的伦理经验。在家庭中,个体最初感受到的不是也不能孤立的存在,人是关系性的存在,这种相互依赖的关系正是道德秩序得以建立的人性前提。另一方面,随着家庭关系的调整,家庭成员具备了与现代社会和解的“伦理技能”,同时也更能接纳不被社会承认的成员重获伦理关爱,而防止经济与精神上“双重”贫困的发生。

3. 他人对自我的道德约束:个体间的和解

个体间冲突的和解,是现代社会中最为复杂的一个环节,向上与国家社会这些作为“世界”的背景相联系,向下与个体的生命感受、主观心理相联系。更为重要的是,个体间的和解仅仅通过经济的或政治的方式是无法实现的。首先,在经济领域中,人们只是把个体行动归因于自我主观性的需求,而这种行动规范与社会关系的调整就依赖于法律,彼此在那些“外在”的财产、权利中承认对方的存在,它规定我们如何生活在一起。正如黑格尔所说,“行法之所是,并关怀福利,——不仅自己的福利,而且普通性质的福利,即他人的福利。”^{[1]136}显然,这提供了共同生活的必然性,而不是自由性。其次,在政治领域中,罗尔斯的正义理论及其演化路径说明,即便是经过理论收缩,在政治领域中达成的公平正义的共识,但在多元化社会的现实中,“一个单一价值在社会里组成了社会秩序合法性的基础”^{[18]107}依然无法“应用”。和解,依然是一个悬而未决的问题。

因而,回到伦理领域,自我与他人之间的和解,根本上是要解决个体孤立存在的状态。个人之间除了这种外在利益诉求、相互支配的关联方式之外,伦理关系是否可能,“伦理式”的关联需要什么条件?对于这个问题,简单地回到个体原子状态的现代社会的产生以及个体自由、自主人格的现代生活经验,或是20世纪中国所表征的伦理普遍性对个体的强制及其带来的“道德灾难”,都是不全面的。但这两个方面恰好说明了,作为现代伦理生活的“共同”经验,只是以个体的特殊需要为前提必然产生“任性”的个体,而没有个体自由的伦理普遍性构建同样是不行的。因而,个体间的伦理和解,不是以完全单子式的个体性存在为前提,个体间本就有共享的伦常习俗、共同的道德经验以及共通的道德情感。在这一点上,和解相较于承认更靠近认同,二者都在伦理共同体的场景之中。但同时,现实中个体间冲突的和解不是仅仅通过公民身份的获得就能得到解决的,个体的特殊性需要要获得他人的承认,“他者”的异质性得到包容和尊重,进而通过限制自我的行动为他人的生存留下空间。这样,在一个共同的“世界”场景中,具有共同伦理习俗但又有不同性格特点的个体之间达到了和解。所以,个体间的和解也是个体生存“风格”的认可,在同一片蓝天下,我以“我的样子”生活,你以“你的样子”^①生活。

在此基础上,现实生活世界中个体间的伦理和解,一个重要的前提就是道德生活状况的评估与分析。当下,个体间的道德生活呈现出一种“非完全的虚无主义”状态,这对于伦理和解是一全新的挑战。彻底的虚无主义或价值观之间的冲突与和解在前文中都有提及,非彻底的虚无主义是因为社会成员传承了民族国家共同体的伦理传统,这构成个体价值判断的“世界性”底色,但是在日常的差异化行动上又“遮蔽”了这一伦理属性。慈继伟先生就指出:“一方面人们口称不信上帝或不再信上帝,但另一方面他们的道德观却依赖于上帝存在这一前提,而他们本人并未意识到这一点。”^[9]因而,凸显社会成员生活的共同世界背景^②,在向个体开显伦理道德的“世界性”价值基础之上,个体行动的根据就摆脱了“隐蔽”和不透明的状态,而成为与他者之间的默契与共识。当然,作为一种行动理由而被自我意识到,并能对个体行动提供有效的辩护,这就涉及道德人格的同一性问题,自我的和解。

①在《精神现象学》中黑格尔就提到了“和解”之所以失败就在于道德自我意识被判断为“恶的意识”之后,而坚称“我就是这个样子”,但对方却没有同样的招认,于是带着失望回到自我意识自身就成为无法现实化的“优美灵魂”。(参见黑格尔:《精神现象学》(下卷),贺麟、王玖兴译,商务印书馆1979年版,第六章“精神”第三部分“对其自身具有确定性的精神、道德”C节“罪恶及其宽恕”部分。)

②这里的“世界”不具有普适性,恰恰相反是指具有共同伦理习俗、民族文化心理以及现代国家等因素的社会共同体。因为,伦理“和解”发生的领域和方式都是较为具体的,它并不追求普遍性目标。

4.人格同一性的可能:自我的和解

现在社会上流行一种说法,“不要变成自己讨厌的人”,背后就透露出时代变迁、社会转型过程中道德人格的同一性问题。自我在社会发展演变过程中的身份焦虑,现在的我还是当初的那个我吗?当年的初心还在吗?自我的初心与实际行动如何保持一致?这些问题的背后还有一个更为根本的问题,自我能否对自己的行动提供有效的道德辩护?理性证明是否可靠?而这种提出行动理由的辩护与其说是向他人的证明,不如说是向自己的表白(“我是什么样的人”),对自己的说明与说服。因而,实际上,自我的和解敞开了道德行动根据的终极领域,使得行动理由处于“自明”的辨别与自我辩护的辩证关系之中。同时,通过道德行动理由的提出,自我将自己的自我意识与现实存在、自我判断与他人判断、理想性与现实性统一起来。

现代以来,有两种相互对立的道德行动理由的说明:一方面是理性主义,但启蒙以来的理性主义伦理生活观正面临严峻的考验,人们发现理性主义的道德理论内部正发生一场“自反”的斗争,即它所提出的道德宣称或者说道德辩护与道德行为动机之间出现了不一致、不和谐,造成道德自我的“精神分裂”。另一方面是德性主义,德性伦理进入到现代伦理的契机正是基于对理性主义的批评,而共同的伦常习俗以及共同体成员身份的认同,确实解决了自我内心的道德焦虑与理性主义的内在悖论,给自我行动找到了一个世俗世界的经验依靠。但是,这种共同体主义的视角也有自身的问题:其一是对个体成员道德意愿的忽视,其二,“好生活”传统模式也面临着现代转换和更新。因而,在道德行动的内在动机与可辩护的理由之间能否实现统一,成为自我和解的关键。

因而,在现代社会中,自我和解并没有排除个人的道德理性与反思;相反,从更成熟的形式上看,它成为“一种对社会特殊的批评性反思”,并反对“被驱动产去做他相信是恶劣的、有害的、丑陋的、卑贱的东西”。同时,在伦理共同体中给予自我足够的自主性空间,不能让“一个人被他想做之事弄得很厌烦、惊骇和沮丧。”^{[19]59}这样,在理性反思、底线坚守以及情感呵护等多重努力下,自我和解才是可期待的。因而,自我和解、人格同一性的实现与否也是考量“好生活”的重要指标,社会伦理精神健康与否的测量计。

[参 考 文 献]

- [1] 黑格尔. 法哲学原理[M]. 范扬,张企泰译. 北京:商务印书馆,1996.
- [2] 伽达默尔. 伽达默尔集[M]. 邓安庆,等译. 上海:上海远东出版社,2003.
- [3] 黑格尔. 小逻辑[M]. 贺麟译. 北京:商务印书馆,2004.
- [4] 黑格尔. 精神现象学(下卷)[M]. 贺麟,王玖兴译. 北京:商务印书馆,1979.
- [5] 霍耐特. 为承认而斗争[M]. 胡继华译. 曹卫东校. 上海:上海人民出版社,2005.
- [6] 田海平. 何谓道德——从“异乡人”的视角看[J]. 道德与文明,2013(5):9-18.
- [7] 康德. 康德著作全集(第6卷)[M]. 李秋零,张荣译. 北京:中国人民大学出版社,2007.
- [8] 魏小萍. 资本主义经济关系中的政治、哲学与伦理——以MEGA2中马克思文本为基础的阅读与理解[J]. 哲学研究,2012(9):3-9.
- [9] 慈继伟. 虚无主义与伦理多元化[J]. 哲学研究,2000(5):55-61.
- [10] 尼采. 道德的谱系[M]. 梁锡江译. 上海:华东师范大学出版社,2015.
- [11] 舍勒. 价值的颠覆[M]. 刘小枫编校. 北京:三联书店,1997.
- [12] 樊浩. 伦理病灶的癌变:贱民问题[J]. 道德与文明,2010(6):5-11.
- [13] 哈贝马斯. 公共领域的结构转型[M]. 曹卫东,等译. 上海:学林出版社,1999.
- [14] 泰勒. 黑格尔[M]. 张国清,朱进东译. 南京:译林出版社,2002.
- [15] 田海平. 谁是道德的“敌人”——伦理由超验向经验转变中的文明作用[J]. 天津社会科学,2015(1):59-70.
- [16] 张颐. 张颐论黑格尔[M]. 侯成亚,等译. 成都:四川大学出版社,2000.
- [17] 哈贝马斯. 作为意识形态的技术与科学[M]. 李黎,郭官义译. 上海:学林出版社,1999.
- [18] 霍耐特. 自由的权利[M]. 王旭译. 北京:社会科学出版社,2013.
- [19] 斯托克. 现代伦理理论的精神分裂症[M]//徐向东编. 美德伦理与道德要求. 谭安魁译. 南京:江苏人民出版社,2007.

(责任编辑 许丽玉)