

人类本质与自主

——哈贝马斯对自由优生学的批判^a

[德]丹尼尔·C.亨利希 / 文
计海庆 / 译

摘要: 哈贝马斯对生命伦理学的探讨是否表明: 应对优生学带来的伦理挑战, 不能仅在义务论的解说下才可能, 而是要求助于一种善生活的观念或者规范的人类学? 哈贝马斯反对基因工程的论证如下: 被基因修改的人的自主意识受到了损害, 这导致了人类本质的物化。这一本质, 又是作为人的伦理自我理解的可能条件。“物种伦理”的概念集中表达了哈贝马斯的上述论证, 也清楚地表明了哈贝马斯对义务论伦理学路径的偏离。哈贝马斯反对异化决定论的论证可以有两种解读: 较弱的版本和准先验的版本, 这导致其“自主意识”概念的模棱两可。通过对比其早期思想, 可以发现哈贝马斯论证中的一个问题, 即“为什么(人)应是道德的”, 但他没有对此作答。哈贝马斯的著作中有两种不同的人类学观点, 这或许有助于弥补其生命伦理论证中的人类学短板。

关键词: 人类学; 生命伦理; 前基因诊断技术(PGD); 基因工程; J. 哈贝马斯; 商谈伦理

中图分类号: B80 **文献标志码:** A **文章编号:** 2095-0047(2020)01-0103-14

一、导言

随着生物工程和医药技术的发展, 相关的伦理边界问题也在不断地增加。这方面的一个例子就是胚胎植入前基因诊断技术(Preimplantation Genetic Diagnosis,

作者简介: 丹尼尔·C.亨利希, 德国美因茨古腾堡大学哲学系副教授。

译者简介: 计海庆, 上海社会科学院哲学研究所副研究员。

^a 原文刊于 *Ethical Perspectives*, Vol. 18, No. 2, 2011。

以下简称为 PGD), 该技术可以对试管内受精的人类胚胎进行基因检测。在德国, 1990 年颁布的《胚胎保护法案》(以下简称为 ESchG) 对人类胚胎相关的法律问题作了规制。但鉴于 1990 年时还没有 PGD 的临床应用, 因此 ESchG 中并没有针对 PGD 的条款。^a 由此, 法庭便不得不自行决定在何种程度上 PGD 可适用 ESchG 的一般性规则。2010 年 6 月, 德国联邦高等法院的决定认为, PGD 在原则上并不与 ESchG 的规定相抵触, 但该技术只能被用来发现严重的基因缺陷; 基于如性别、肤色等具体的特征对胚胎进行筛选, 则不被允许。

相比之下, 在美国就缺乏这方面的监管限制。因而, 非医疗目的的筛选标准并没有被禁止, 例如性别。在同样背景下, 英国生殖生物学家艾伦·汉迪萨德(Alan Handyside) 提出: 父母应该自己来决定孩子的特征, 尤其是那些具体的特征, 例如智商; 但是用直接的基因干预的方式来改变智商过于复杂且难以有效控制(假设将来同样如此)。^b

对于这样一种自由主义观念^c 的批评意见认为, 这类技术跨越了人类本质的边界, 因为它以一种令人反感的方式对后者进行了篡改。这种批评隐含了一个问题, 即“人类本质”这个概念是否确实具有为生物技术设定伦理边界的能力。此外, 这个概念也尤其质疑了那些认为在自然和道德之间存在明确区分的伦理学探讨。这方面, 德国哲学家哈贝马斯的观点具有鲜明的代表性并引起了大量关注, 可参见他在 2001 年发表的《人类本质的未来》(*The Future of Human Nature*) 一文(该文的德语版还有一个副标题: “我们正在迈向自由优生学吗”)。

二、基因工程与异化决定

在上述文章中, 哈贝马斯提出的问题是: 后形而上学思想能为基因干预的伦理学做些什么? 他预言道: “一开始, 普通民众、政治家和议会将倾向于认为, 如果这样一种 PGD 技术被限定用来诊断为数不多的几种明确的且严重的遗传性疾病, 那么这在道德和法律上是可以被允许的。”^d 这与 2010 年 6 月德国联邦高等法院作出的决定是一致的。哈贝马斯还提出, 跨出这步后, 接下来那些为了预防基因疾病的基因干预技术也将合法化, 这便踏进了一块处于消极优生学和积极优生学之间的

a 艾伦·汉迪萨德介绍了 1990 年 PGD 的首次成功临床应用。参见 Alan Handyside, “Pregnancies from Biopsied Human Preimplantation Embryos Sexed by Y-Specific DNA Amplification”, *Nature*, Vol. 344, 1990, pp. 689—796。

b Alan Handyside, “Let Parents Decide”, *Nature*, Vol. 464, 2010, pp. 978—979.

c 布坎南等人把这类观念称为“个人服务模式”, 参见 Allen Buchanan, *From Chance to Choice, Genetics and Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 12ff。

d Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Oxford: Blackwell, 2003, p.18.

灰色地带。哈贝马斯指出，我们所面临的是一种两难的挑战，在优生领域中，迫切需要一道明确的边界：

在那些边界变化不定的情境中，我们应该做的就是去划出并捍卫一条清晰的分界线。^a

由此，哈贝马斯的《人类本质的未来》便可理解成一次尝试，即试图为基因干预技术划出一道伦理边界，这也是后形而上学能为生命伦理学去做的。本文认为，哈贝马斯达到了这一目标，却偏离了其一贯坚持的义务论伦理学的路径。

首先，有必要指出的关键是，哈贝马斯把基因工程（PGD）的伦理问题与人类胚胎的道德地位问题区分开进行讨论。理由有二：一方面，对于道德，哈贝马斯坚持的是主体间性的和面向语言的立场，这意味着人的尊严不能被理解为是任何特殊实体的内在属性；另一方面，就像其一贯表明的那样，哈贝马斯相信，对生命伦理问题的回答必须在世界观上是中立的，即摆脱了任何形而上的假设。但对胚胎道德地位的探讨无法满足这一中立性的要求，于是他选择了一条不同的路径。

哈贝马斯的核心观点认为，通过基因评估的方式对胚胎进行选择，或者对胚胎进行基因修改意味着对人的一种新的控制形式，它破坏了人的自主，损害了其作为道德能动者来行动的能力。哈贝马斯称之为“反异化决定（alien determination）的论点”^b。

对哈贝马斯来说，在整体上修改基因将导致改变“人类”物种的伦理自我理解的风险。因此，他主张“将人类本质道德化”，这可视为对现在的人类伦理自我理解的承诺。但就像哈贝马斯所提出的，“从整体上对道德作出的评价，其本身并不是一个道德判断”^c，因而，对上述承诺给出任何道德上的论证是不可能的。据此，哈贝马斯提出了一个古老的非义务论问题“为什么（人）应是道德的？”但是，就像我将要论证的，他没有回答这个问题。

三、基因工程与人类本质的物化

除了一篇1958年的百科全书词条外，在哈贝马斯的著作中很难发现明确地对“人类本质”或人类学进行论述的文字。^d即便在他的《现代性的哲学叙事》中，哈

a Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, p.19.

b Ibid., p.86; 此外，哈贝马斯也曾用过“异化的共同作者身份（alien co-authorship）”来表达同样的意思。

c Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, p.73.

d 关于哈贝马斯早期著作中关于人类学地位的论述引自霍耐特，参见 Axel Honneth, “Habermas’ Anthropology of Knowledge: The Theory of Knowledge-Constitutive Interests”, in *The Critique of Power*, Cambridge, MA: MIT Press, 1991, pp. 203—239.

贝马斯只是在不显眼的地方提到了阿诺德·盖伦(Arnold Gehlen)和赫尔穆特·普莱斯纳(Helmut Plessner),但没有用到人类学这个词。尽管从一封写于1972年的信中,似乎可以看出普莱斯纳的著作对他产生了很大的影响,但他仍坚持认为人和(其他)动物之间最重要的区别在于语言。因而,哈贝马斯把普莱斯纳的“去中心的位置性(excentric positionality)”这个概念理解成语言结构的表达,而不是相反。哈贝马斯对人类学的这种怀疑,针对的是其中所包含的任何一种本体论的态度和具体的人类学的结论。这导致的问题是,30年之后哈贝马斯自己是否能应对自己提出的这个批评。《人类本质的未来》一文中的“人类本质”是否也是一个本体论概念呢?

在那篇文章中,哈贝马斯并未对人类本质给出任何明确的定义,这令人奇怪。文中的“人类”给人的初步印象就是:人是(自然)出生的,例如没有经过基因修改。这里的“自然”或“自然的”意味着带有偶然性的“生长”。哈贝马斯将“生长”与带有意图的“制作”进行了区分。考虑到当今生物技术引发的挑战,这一自然的、偶然的人类出生,对于每个人类个体而言具有的是一种生存论的和规范性的意义——因此对其进行操控将导致严重的伦理后果。

尽管这是一种十分普通的偶然性,但就我们对其所能的理解而言,它已被证明是人有能力成为自己、以及人际关系中根本性的相互平等的必备条件。^a

由此,对人类个体的“自然”属性进行基因修改,改变的是这个人的自我理解以及他或她与社会环境的关系。之所以如此,源于一个事实,即该个体的“自然”属性成了一个外在主体的意愿的表达。哈贝马斯称之为“一种特别的家长专制(paternalism)”^b,以此来强调基因工程从根本上不同于其他形式的越俎代庖,因为它改变的是人的自然禀赋。如果考虑到哈贝马斯一贯所持的乃是非形而上学立场,这个观点便成了问题的关键所在。布坎南(Allen Buchanan)在其著作《从偶然到选择》中指出,如果不诉诸形而上学的资源而把基因修改定义为单一决定因素,这是不可能的。^c

(哈贝马斯的)观点似乎是想说,基因干预导致的是一个完全不同的个体的产生,而环境干预只能对这个人稍作改变。这类形而上学的隐喻是误导性的。基因型和表现型之间的关系,不能还原为任何传统的形而上学的关系,例如

a Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, p.13.

b Ibid., p.64.

c Allen Buchanan, *From Chance to Choice, Genetics and Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 另可参见 Bernard G. Prusak, “Rethinking ‘Liberal Eugenics’”, *Hastings Center Report*, 6: 31—42, 2005, p. 32ff.

质料与形式、物质与属性、本质与偶然性。^a

但是，哈贝马斯明确拒绝他的论述具有本体论或形而上学的维度，他认为基因作用和其他形式的作用之间的区别植根于“不同行动方式的逻辑”，后者在生活世界中是确定有效的。这与我们区分无机和有机的直觉能力一样，依赖于“和世界打交道的具体方式”^b，并与后者紧紧交织在一起。通过援引亚里士多德，哈贝马斯在行动者的技术态度——即“从事生产的人的态度”（同前引），与实践态度——即“在互动交流中理解他人的态度”^c之间作了区分。

值得指出的是，在接下来的论证中，哈贝马斯对所有形式的实践态度作了比较。“述行的态度（performative attitude）指的是主体希望（通过语言交流）理解他人……，农民的实践是驯化牲畜和耕作土地，医生的实践是诊断并治愈疾病，育种者的实践是选择改善种群的遗传特征”^d，这些实践的共同特征都是对自然有所尊重。通过这个论证，哈贝马斯强调了一种特殊形式的人类实践^e，同时把它（即述行的态度）与一种特殊的对待自然的态度作了对比。如果不这么处理的话，就不能把上述对自然的修改和干预的行为（例如治疗）与技术的态度区分开来。

类似栽种、治疗和培育等的典型的实践活动，都显示了对自然中自我调节的内在力量的尊重。如果他们不想失败，那么就要尊重这些力量。^f

作为一种特殊形式的技术态度，基因工程并不遵守任何自然的力量，它混同了生长和制造。

通过随机选择而运作的物种进化，现在却纳入了人类不得不负责的基因工程干预的范畴；于是，哪些是被制造出来的、哪些又是自然而然产生的之间的差别被抹平了，但这些差别在生活世界中仍保有其划分边界的力量。^g

依据这一论点，基因干预混淆了两种不同的人类行动——基于技术态度的和基于实践态度的，后者正是构成人类物种成员的自我理解的关键。

a Allen Buchanan, *From Chance to Choice, Genetics and Justice*, p.160.

b Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, p.44.

c Ibid.

d Ibid., p.45.

e Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998.

f Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, p.45.

g Ibid., p.46.

这一基于行动理论的论证,也可以在另一处得到印证,即哈贝马斯反对把社会化和基因工程二者进行等价。在其文章的第四章中,他拒绝了那种认为社会对个人的影响和基因干预施加的影响二者可以等量齐观的观点。在他看来,社会化是一种(可能带有偏见的)交往,但“处于其中的成人仍有机会作出回应,并逆向操作性地摆脱这种关系”^a。相比之下,对未来的个体进行基因操作意味的是一种“工匠或修补匠式的”使之物化的态度。^b

哈贝马斯的论证,让人回想起了阿多诺(Theodor W. Adorno)和霍克海默(Max Horkheimer)的《启蒙的辩证法》,该书提出对于外部自然的对象化会带来殃及人类本质(人类的内在心灵)的后果。^c就哈贝马斯自身而言,相关的概念背景可以追溯到其早期著作中关于行动理论的论述,尤其是《交往行动理论》一书^d。简言之,哈贝马斯对真正形式的人类实践(交往活动)和次等形式的活动——如工具化的活动(技术的态度)——作了对比。并设定交往活动是人类互动的首要形式,具有特别的规范性。相比之下,工具化的活动是派生的形式,与物质世界以及人们在其中通过选择合适的工具来实现物化的目的有关。因而,后者势必削弱前者的规范性。

哈贝马斯认为工匠或修补匠的态度属于工具化行动,这点具有特别的意义。据此哈贝马斯提出,基因工程代表的就是对人的物化,且具有严重的伦理后果。

那些对人类胚胎实施治疗的人,他们对胚胎这一准主体的理解方式与对物质世界的理解方式是一样的。^e

为了避免破坏任何一种基因干预的可能性(尤其是那些出于治疗目的的),哈贝马斯构想出了一场虚拟的商谈,一方是外科医生,一方是未来已发育成人的患者。

这种构想出来的知情同意,把自我为中心的行动转化成了交往行动。……基因修改的实施者,以迷行的态度参与到了与身处未来的患者的互动中,并希望后者同意治疗的目标,似乎这个目标是可协商确定的。^f

因此,基于行动理论对“人类本质”这个概念的理解,不仅依赖于一个事实,即

a Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, p.62.

b Ibid.

c Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment, Philosophical Fragments*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.

d Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1, Cambridge: Polity, 2006, p. 84ff.

e Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, p.50.

f Ibid., p.52.

原则上并没有外来的干预发生；而且还取决于基因修改的实施者（医生）与胚胎之间是否进行了一场虚拟的商谈，并由此拒绝了物化态度的产生。于是，哈贝马斯的行动理论版本的“人类本质”概念可以定义如下：“人类本质”是指个体的这样一些特征，即这些特征完全是由其自己的决定而产生的，同时也包括在预料同意的条件下被赋予的。

就算我们同意哈贝马斯的说法，仍有一个关键的问题有待解决：对未来个体本质上（物化）的干预措施，对那个个体的人的伦理自我理解是否会产生任何实际的影响？换言之，即便基因工程确实意味着某种形式的物化，可为什么我们的道德判断要依赖于这样一种干预行为？

四、人类本质是人类伦理自我理解的条件吗？

如果在行动理论的视角下，“人类本质”可被理解成作为人的伦理自我理解的条件，那么对这个“本质”的基因干预作出规范性评价只有在两种（不同）的预设下才可能：或者，把“人类本质”自身就定义为一个名义上的规范性前提——但这将引起自然主义的谬误；或者，关注基因干预的（伦理）后果。

在《人类本质的未来》中，哈贝马斯选的是后一种方案。他的核心观点认为，基因工程是来自另一个人的异化决定，这破坏了成为道德能动者的关键条件，即**自主的意识**（consciousness of autonomy）。就基因修改而言，受试者缺乏了“某种精神性的条件来满足道德上的期许，即自己对自己的生活负责”^a。上述观点具有一个非先验的假设，人类本质可以作为伦理自我认识的前提。这似乎与哈贝马斯一贯的商谈伦理的基本假设是矛盾的。

在商谈伦理中，哈贝马斯提出了道德原则的普遍有效性问题，其论证诉诸所谓的先验—实用主义，即聚焦于“商谈（discourse）”这个概念及其规范意义。其想表达的是每一种（语言）交往**必然**暗含了带有具体规范性内容的原则，想进行一场严肃的商谈的**每位参与者**，对此必须是接受的。只有在述行的矛盾（performative contradiction）中，这些原则才可以被忽略。^b

哈贝马斯明确指出，“商谈”并不是伽达默尔的“对话（conversation）”，因为商谈预设了一个理性的、解决问题的交往模式，借此可以在不同的行为方式和文化之间寻找非暴力的解决方案。这一商谈使得参与者在保有具体的规范性预设的同时，可以理性地越过文化的边界，这就是商谈在哈贝马斯的道德哲学中具有核心位置的原因。

a Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, p.82.

b 对哈贝马斯来说，这些预设具有独一无二的认识论地位，相比之下，阿佩尔认为其中也包含了生存性的内容，这使得每个参与者都不得不遵守。

通过商谈伦理的策略,从一般的论证基础上来获得具有普遍性的道德内容,这是很有希望达成的。因为商谈代表了一种超越了具体生活形式的、复杂而巧妙的交往形式,在其中作出符合道德规范的行动的预设被抽象出来加以设定并普遍化了。

这里对“商谈”这个复杂的概念已不需要再深入下去,只需强调:语言互动的规范性预设,对于通过商谈伦理来重建道德具有极为重要的意义。只有在交往的互动中,才可能切实地重构道德主张,并确保道德的有效性。因此就最低限度而言,谈论道德要具备两个条件:有效的主张(validity claims)以及由之而来并代表这些主张的互动。

在这样的预设下,基因编码的修改所具有的严重伦理后果转换成了这样一个问题,即在我们的“本质”与(作为必然预设的)交往之间是否有任何关联。^a当然,哈贝马斯似乎是要明确地指出这一点:

前人格的人类生命概念以及我们对它的态度,植根于从稳定的物种伦理(ethics of the species)语境中生发出来的人权主体具有的理性道德性中。如果道德本身不想产生滑坡的话,这个语境必须保持住。……如果后者发生变化,那么道德语言游戏的语法形式,即作为遵循规范性理性的存在的言说者和行动者,难道就不会从整体上发生改变吗?^b

即便承认了哈贝马斯的假设:基因干预将改变语言游戏的语法形式,但他竟然没有就这个问题作详尽的考察,这点还是让人感到吃惊。

本文作者的一个设想认为,“自主意识”这个表达(以及反对异化决定的论证本身)是不够清晰的。一方面,哈贝马斯对“基因操作改变了语言游戏的规则本身”有所质疑,因而指出反对异化决定的论证要捍卫的对象是一种准先验形式(quasi-transcendental)的自主,后者是(道德)语言游戏的构成部分。^c另一方面,“自主意识”似乎指的也是道德能动者的某种心理状态(下文的例证中将涉及)。

因此,反对异化决定论论证的解读,可以有强和弱两个版本。弱版本把“自主意识”这个概念主要理解为道德能动性的心理条件。这方面,哈贝马斯的论说中并未包含在原则上反对基因工程的论证。只有某些基因被修改的个体可能对其道德责任

a Daniel C Henrich, *Zwischen Bewusstseinsphilosophie und Naturalismus, Zu den metaphysischen Implikationen der Diskursethik von Jürgen Habermas*, Bielefeld: Transcript, 2007.

b Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, p.67.

c Jürgen Habermas, “The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How can Epistemic Dualism Be Reconciled with Ontological Monism?”, *Philosophical Explorations*, Vol. 1, 2007, pp. 13—50.

产生怀疑。这样的话,对基因工程的伦理评价,将依赖于每个个体的心理状态。要想对此进行证明,就应对那些基因被修改的个体的道德和伦理人格的自我形象进行经验研究。当然,关于自主所作的普遍的和准先验的预设,并不受这个解释的影响。

根据强版本的解读,哈贝马斯的论证提出了基因工程从整体上危及了自主,同时人类的道德也在整体上受到了挑战。

哈贝马斯的论证,为这两种解读都留出了可能。但哈贝马斯自己强调他的工作既不是一种严格的心理学,也不是伦理自然主义,因此在一些关键的问题上仍有待回答。但在处理这些问题之前,论证涉及的另一个难点也需要指出。

五、异化决定、新生性和基因中心论谬误

虽然表面看起来,哈贝马斯反对异化决定的论证依赖于一个预设,即主体的生活规划和意图被基因修改“决定了”(基因决定论)。但是,他坚决地否认其论说并不包含任何意味的基因决定论。问题并不是基因决定了怎样的人的特征,而是这种干预影响到了人与其自身的关系。

问题并不是在现实中基因编码在确定特征、性格、技能,或是决定未来人的行为方面可以走得多远,而是说,事后对这些情况的知晓将干扰人与其自身的关系、与其身体或精神存在的关系。^a

为了说明这个观点,他引用了阿伦特的“新生性(natality)”概念,并指出“出生作为一个自然事件,在概念上符合了构建一个人力所不能控制的开端的要求”^b。据此,只有出生才具备开始某种全新的事物的潜力。因而,行动才可以理解为“新生性这一人之为人的条件的实现”^c。

新生性的事实从根本上说是一个奇迹,它把世界,即人类事物的领域,从其平凡的、“自然”的废墟中拯救了出来;行动的本体论的根基正是扎根于此。^d

通过援引这一立场,哈贝马斯把出生理解为“自然和文化之间的分界”^e,也就

a Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, p.53.

b Hannah Arendt, *The Human Condition*, p.9.

c *Ibid.*, p.178.

d *Ibid.*, p.247.

e Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, p.59.

是说把出生表征为一个条件,它象征了人可以把自已作为自己行动的发起者。就此而言,哈贝马斯的论述事实上并不代表了基因决定论,相应地,这里的主要问题是**对基因修改这一事实的知晓**。^a

这种改变将在内心中发生……当被修改者长大成人后,知道了自己基因曾被修改以改变某种身体特性,而这又是出于另外一个人的设计。那么在这个人客观化的自我感知中,对自己的身体是自然生长得来的认识,将被替换成自己是被制造出来的。^b

同时,这个论证暗示出:似乎只有反对异化决定论证(同时也是自主概念)的弱解读版本才是正确的。理由是,如果改变仅是在内心发生,那么基因修改并不必然会导致作为一个负责任能动者的自我认识的丧失,因为得知这一情况后导致的结果是因人而异的。

即便是这样,对于基因被修改者来说同样有必要**知道**的是:基因工程不可能(也永远不可能)从根本上决定他或她的行动和抱负。针对这种情况,杜普雷(John Dupré)把那种认为人们的具体的意图和生活规划可以被(基因)预先决定的观点,称作“基因中心论的谬误”,特别是那种认为:基因是决定某些**具体体征**的最终原因的观点,在科学上也是不正确的。

认为“基因决定了”这种或那种特征,如眼睛颜色、智力、身高、性取向等,类似这样的观点现在仍常常耳闻。尽管可以说,某种蛋白质的复制必然在外观上呈现出某些特点,但是其中的作用机理却远还没有得到充分的揭示。记住这点十分重要。^c

汉迪萨德对异化决定论这一提法的适用范围也作了说明:

PGD 技术的效果是有限度的,理解这点很重要。很多人关注所谓的“设计婴儿”问题,但是想要在性别、头发或眼睛颜色等普通的体征之外确定某个特征,以此来对胚胎进行选择,这还将受到其他许多因素的制约。首先,与某种体征相关的基因必须存在于父母一方或双方体内。其次,一次典型的体外受精过程后,只能产生为数不多的、可供活体测试或实验的胚胎。这些胚胎中,出

a 这里暂不讨论哈贝马斯引用阿伦特的“新生性”这个概念是否正确。

b Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, p.53.

c John Dupré, *Darwin's Legacy, What Evolution Means Today*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p.84.

现具有与预定特征相符的基因组合的胚胎的几率很低,以至于并不值得去作出这样的尝试,如果考虑到即便在具有生育能力的夫妇中,也仅仅只有一部分的胚胎可以成功植入,则更是如此。最后,尽管研究表明像智力这样的复杂性特征具有很强的基因相关性,但有太多其他的因素使得辨认出这样一个带有特殊性征的胚胎几乎是不可能的。^a

这段话对于哈贝马斯论说的意义在于,基因决定性征的种种限度表明,还是可以重建起个体自主的**范围**(基因修改仍是在自主的范围之外),以及自己决定自己生活的可能性的,这也将影响到关于自主的意识本身。

六、“为什么(人)应是道德的”人类学的短板

哈贝马斯探讨生命伦理的那篇论文,以一个关键性的选择开始,即讨论基因干预的伦理挑战,而不涉及胚胎的道德地位。进一步,他把问题聚焦在了这种干预对人类伦理自我理解所产生的影响上。其主要的理论假设认为,对他人的基因修改体现为一种特殊的决定形式,这破坏的是人类道德的构成性条件。被基因修改的个体不得不接受一个“本质”,即自己是他人意志的表达工具,这取消了成为道德上负责责任的能动者的**精神性**前提。

这个论证将我们的道德能力置于一个自然化的语境中,把道德能力作为道德行动的可能条件。“物种伦理”这个概念表达的正是这个思想,因为它把自然作为出发点,从整体上人类道德可以理解成一种“物种伦理”,因而它是存在发生转变之可能的。同时,这个概念也蕴含了一个断裂,与哈贝马斯一贯所坚持的商谈伦理中的核心——义务论伦理学的不一致,后者强调的是道德哲学的先验性。尽管,在康德那里并没有忽略“人类本质”概念所具有的意义,但他还是否定了把道德哲学和伦理的有效性建立在人类学论断之上的可能。^b

就哈贝马斯而言,在其早期著作中,赞同上述康德的观点。他在“伦理的”和“道德的”二者之间作了明确的区分。他把“伦理的”从“风俗(ethos)”的意义上理解,大致相当于“习惯”和“约定俗成”。^c在哈贝马斯看来,伦理的商谈是“基于生活历史的语境中的”,并不要求是普遍的,要处理的是类似生活风格和身

a Alan Handyside, “Let Parents Decide”, *Nature*, Vol. 464 2010, pp.978—979.

b Jeffrey Edwards, “Self-Love, Anthropology and Universal Benevolence in Kant’s *Metaphysics of Morals*”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 53, 2000, pp. 887—914.

c “道德的”这个概念,通常是在指人类行动的具体的规范性命令层面而言的;而“伦理的”是理论层面的用法,指对具体道德规范性的分析。因而,伦理通常指的是“道德的理论”。根据这种习惯意义上的理解,伦理学和道德哲学可以是相互替换的同义词。

份认同等依托于文化背景的具体问题。相比之下,“道德的、实践的商谈要求与所有现成的、具体的伦理生活保持距离,把自己从赋予个人身份并与其紧密交织着的生活背景中脱离出来,因为后者都是未经质疑的和反思的真理”^a。基于这样的观点,伦理的标准和道德的标准是不同的,因为它们各自合法主张的适用范围不同。伦理规范提供的是行为应符合的文化习惯,这是与具体的语境相关联的;而道德原则的主张独立于任何文化语境,是普遍性的。哈贝马斯称之为“正义高于善(primacy of the just over the good)”。依循着康德,哈贝马斯认为善生活的问题(伦理学)要和正义问题(道德)相互区分。决不能把道德置于伦理的语境中讨论。相反,伦理和道德问题的区分,必然导致了他从普遍主义的视角来构建其商谈伦理。^b否则,道德的有效主张将仅仅沦为基于某种特殊文化背景的表达,因而成为相对的。

必须强调的是,为了应对生物技术的挑战,哈贝马斯放弃了这一清晰的划分,因而危及商谈伦理的基础。与此同时,哈贝马斯没有对伦理背景和人类道德之间的关联作深入分析,相应地,也没有提出任何关于为什么应该坚持伦理自我理解并把人类本质道德化的论证。由此本文认为,哈贝马斯的进路突然变成了相当程度上的独断主义——为什么我们要坚持现实中的伦理自我理解,并防止其被基因工程改变?笔者对此的假设认为,这类问题的解决只能在某种“善生活”的概念范畴内,或是诉诸某种规范的伦理学才可能。

由上可知,哈贝马斯的进路导致的问题便很明显了。他没有从严格的义务论观点着手来论证,这造成了一个问题,即从根本上说我们为什么应该是道德的。对于像亚里士多德式的观点或者人类学的伦理学这类非义务论的探讨来说,这是一个典型的问题。因此,对人类本质的人类学的,而不仅仅是行动理论的理解,这就显得有其必要了。然而,就其早期著作而言,哈贝马斯并没有谈到这个问题,因此有必要从他本人的其他文本中去搜寻是否存在任何可以支持其论断的线索。

有两个概念值得关注,一个来自乔治·米德(George H. Mead),即由语言作为中介的并通过社会化而达成的个体性,另一个来自阿诺德·盖伦,即人作为一种有缺陷的存在(Mangelwesen)。^c在哈贝马斯的著作中包含了这两种人类学的解说,但他仅提到了米德——尽管如此,他还是没有明确地指向人类学。事实上,他以实

a Jürgen Habermas, *Justification and Application*, Remarks on Discourse Ethics, Cambridge, MA: MIT Press, 2001, p.13.

b 参见 Jürgen Habermas, “Morality, and Ethical Life: Does Hegel’s Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?”, in *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: Polity, 1995, p.157.

c 关于哈贝马斯早期著作中人类学和实用主义关系的进一步分析可参见 Axel Honneth, “Habermas’ Anthropology of Knowledge: The Theory of Knowledge-Constitutive Interests”, in *The Critique of Power*, Cambridge, MA: MIT Press, 1991, pp. 203—239.

用主义的立场借用了米德的自然主义和非还原论的方法，重构了人类的演化发展。在这样的语境中提到米德的思想，十分重要。其理由有二：一方面，这暗示出哈贝马斯明显思考过米德的思想，这具有某种人类学的意义；另一方面，哈贝马斯突出了语言相对于其他人类学方法的意义。^a 由此，米德可以理解为这样一位哲学家，他为哈贝马斯道德论述的语言理论提供了人类学的基础。同时，他对哈贝马斯近年来著作中提出的“弱的自然主义”概念也有所助益。

米德之外，哈贝马斯的著作中还可以发现一个更强意义上的人类学解说，尽管他本人对此从未进一步论说。这一路径把人类个体的道德和语言技能，理解为在文化上对其自身特殊的脆弱性作出的补偿。就此而言，它把道德的功能作为弥补人类为了抵消其特殊的脆弱性而采取的补偿性行动，而这种脆弱性又是人类（生存功能的）先天不完整性导致的结果。

我把人类的道德行为理解为某种建设性的应对，针对的是由机体构成方面的不完整性导致的人类的依赖性，及由之而存在的人类自身固有的弱点。^b

这个论述是盖伦观点（把人类作为有缺陷的存在）的回响。盖伦把人类的各种鲜明的特质理解成相对于各种内在和外在弱点而作出的补偿性行为。与盖伦不同，哈贝马斯并不认为人类需要通过训练来保持其文化方面的特征；相反，他在《交往行动理论》中表明，对人类而言，作为“理性空间”的语言才是社会和文化繁衍的本质媒介，因为语言具有一个语法的和规范性的内核。因而，对哈贝马斯来说，从后形而上学的立场上看，语言为重构道德现象的义务论内容提供了必要的概念基础。这种重构的一个重要方面就是所谓的“有效的主张”，哈贝马斯用这个概念来论证：即便是道德商谈中达成的理性的、共识性的结果也不得不使自己成为可能（规范的认知主义）。换言之，只有当“纯自然（pure nature）”已经战胜了对于“理性空间（space of reason）”的偏好，道德才会显现。但问题是，哈贝马斯并没有对自然和理性间的联系作出明确的论说——无论是在理论上，还是在人类学的意义上。但就算在哈贝马斯的著作中可以发现这类迹象，他还是没有运用它们来论证自己的道德哲学。对此的理由或许是他并不想完全放弃正义高于善的理论假设。

但是，当哈贝马斯提出生物技术的挑战可能败坏我们的道德时，他便偏离了义务论伦理学的路径，并由此产生了“为什么（人）应是道德的”这个问题。

a Jürgen Habermas, “Individuation through Socialization: On George Herbert Mead’s Theory of Subjectivity”, in *Postmetaphysical Thinking*, Cambridge, MA: MIT Press, 1996, pp. 149—204.

b Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, p.33.

七、结 论

从哈贝马斯的论文中可以提炼出三个假设:(1)“人类本质”为人类道德提供了一个具体物种的背景,哈贝马斯称之为“物种伦理”;(2)对这一本质的基因修改体现出一种特殊形式的物化,如果“要避免道德本身发生滑坡的话”^a,对此应加以杜绝;(3)“把人类本质道德化”的要求,可以由假设(2)得到辩护。

在其商谈伦理学中,哈贝马斯赋予了人类自主以准先验的地位;与阿佩尔(Karl-Otto Apel)不同,他认为没有必要作出“对于道德的元承诺”。^b因为,人类一直以来都是生活在社会的、也是规范的环境中,他未曾考虑过需要从整体上对道德作出评价。然而,当面临生物技术的挑战后,情况发生了改变;哈贝马斯认为面临物种伦理的问题时,义务论的解说已无力给出答案了。

即便是认同了某些生命伦理问题无法用义务论的解说来回答,那么还有另外的两个问题没有解决——自主概念的模糊性,以及为什么从根本上说应坚持我们现在的伦理自我理解。

对此,哈贝马斯弱版本的观点或许是无可争议的。有些人在得知自己被修改基因后,会产生身份质疑,但另一些人则可能没有这方面的问题。当然,也是由于这点,弱版本的论点无法从普遍的意义上为反对基因工程的观点提供论证,它把问题留给了心理学研究和相关的治疗方案。尽管这或许并不是一个无法接受的结果,但哈贝马斯论证的其他部分并不与此相容,尤其当他提出基因工程从整体上对准先验意义上的人类道德产生威胁时。进一步看,哈贝马斯把人类本质道德化的主张仍是不清晰的,其主要原因是他没有解释为什么要坚持道德自我理解,以及为什么不能改变它。为了回答这个问题,仅仅求助于“自主的意识”是不够的;如果从严格意义上来说的话,哈贝马斯需要提供一个善生活的理念或是一种规范的人类学来作为支撑,才能回答这个本质上不属于义务论的问题——“为什么(人)应是道德的”。

(责任编辑:韦海波)

a Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, p.67.

b Jürgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, Cambridge, MA: MIT Press, 2001, p.76ff.

of will (Ought), and bases the unity of the two on the “ethical community” within the framework of his transcendental philosophy. With the concept “ethical life” Hegel brings the moral subject back to this world from the other world, understanding her in the process of *Bildung* of her life-history. In modern ethical life Hegel saw more coherence than conflict between the Objective Spirit as the crystallization of reasons and the Subjective Spirit that obeys the force of reasons, but Marx, through his critique of ideology, discloses the societal power and the political violence behind various “reasons”. In order to resist the oppression of these forces, economic basis should be created first of all for a true integration of the political community, and the same kind of economic crisis that will lead to the final collapse of the capitalist society will also release forces that will lead to a new form of societal integration. Marx, however, did not realize that even in a society freed from exploitation and oppression the private autonomy and the public autonomy must presuppose each other. This review of the complicated discussion from Kant through Hegel to Marx, in short, tells us that for a crisis-avoiding state-politics aimed to provide fully functioning condition for the capital, both the demand for legitimation under the condition of the post-metaphysical morality and the demand for societal integration under the condition of multi-culturalism should be met; and in our world, especially in today’s Europe, a political culture that meets both demands must be based on the historical experiences of the democratic struggle of the citizens in their creative efforts of addressing the problems that they all face.

Key words: morality; the ethical life; Kant; Hegel; Marx; economic globalization; the political culture; the European Union

• **Human Nature and Autonomy: Jürgen Habermas’ Critique of Liberal Eugenics** *Daniel C. Henrich*

Abstract: This essay examines whether Habermas’ approach to bioethics implies that the ethical challenges of eugenics cannot be answered within the scope of a deontological account, but only with reference to a concept of the good life or a normative anthropology. First, Habermas’ “argument against alien determination” is elaborated, based on an action-theoretical concept of “human nature” which is analyzed in part three. Habermas’ main objection against genetic engineering, namely that it entails a reification of human nature by undermining the consciousness of autonomy of the genetically manipulated person, is also discussed. Subsequently, his concept of human nature as a condition of possibility of our ethics self-understanding, which is expressed in the phrase “ethics of the species” , is introduced. It is argued that this term clearly indicates Habermas’ departure from the path of deontological ethics. Moreover, this essay asserts that two readings of the argument against alien determination are possible (a weak and a quasi-transcendental one) and that the expression “consciousness of autonomy” therefore remains ambiguous. The fourth part of the paper deals with the question whether or not the argument against alien determination is conditional on the assumption of genetic determinism. In part five, the author claims that in contrast to earlier conceptions, Habermas now implicitly raises the question “Why be moral?” and at the same time refuses to address it. The essay concludes with two different anthropological accounts that can be found in Habermas’ work and that might be helpful to correct the anthropological deficiency of his bioethical account.

Key words: anthropology; bioethics; PGD, genetic engineering Jürgen Habermas; discourse ethics

• **How Is the Technical Justice Possible: A Investigation Based on Marx’s Critique of Capital Logic**

WANG Zhidong MA Chao

Abstract: The development of artificial intelligence has brought about a new round of questioning on technical justice issues. However, the research on technical justice lags behind the development of technology, and the understanding of technical justice is not consistent. It can be said that technical justice contains elements of general justice, but technical justice has characteristics different from general justice due to the particularity of technology. Marx’s research on the context of critical logic of capitalist private ownership or the critical context of capital logic is a positive construction of technical justice. In particular, although the issue