

从伦理生活的民主形式到民主的伦理生活形式

——自由主义-社群主义之争与新法兰克福学派的转型

应 奇

摘 要:新法兰克福学派的形成与转型无疑属于20世纪欧陆实践哲学中最富有成效的思想运动之一,而自由主义-社群主义之争则是英美政治哲学众声喧哗中的一场独特且有广泛影响力的学术争论。新法兰克福学派是一个含混的概念,其转型是一个更加含混的概念;自由主义-社群主义之争则如同以往围绕现代性之两面性所展开的种种争论一样引起了相关各方殊异的反应。从对哈贝马斯与韦尔默相关争论的考察可以看出,后者关于“伦理生活的民主形式”与“民主的伦理生活形式”的区分不但深化了前者关于“与政治物相关的文化”和“以政治的方式做成的文化”之间的区分,而且推进了我们对于“现代性仍然是一个未完成的谋划”这一断言的理解。

关键词:自由主义;社群主义;新法兰克福学派;现代性

中图分类号:D0-02 **文献标志码:**A **文章编号:**1006-0766(2015)04-0036-10

—

作为思想史中的一种无独有偶的现象,自由主义-社群主义之争中的一个有趣的特点是社群主义的几位代表人物都曾经在不同的语境中否认自己是社群主义者。例如麦金太尔似乎从未公开承认过自己是社群主义者;沃尔泽则在承认自己是一位社会民主主义者的同时倾向于贬低社群主义的自由主义批判的意义,例如他公开指出,自由主义的成功不会使它失去吸引力,不管社群主义的批判多么尖锐,它实质上也是自由主义的一种变种,是在自由主义内部展开的对社群主义的追求。他同时也认为自由主义是一种自我颠覆的学说,它需要一种来自社群主义的周期性的矫正。沃尔泽的立论的一个支点在于他认为政治理论的中心问题并不是自我的构成,而是不管如何构成的自我之间的关系,亦即社会关系的模式。而自由主义实践的主题恰恰不是前社会的自我,而是后社会的自我。^①

在某种程度上与沃尔泽异曲同工,泰勒在著名的《答非所问:自由主义-社群主义之争》一文中通过区分“本体论论题”和“辩护论题”,为澄清这场争论中的大量迷雾并提高论证的水平做出了根本性的贡献。更为重要的是,此文中提出了为一种“整体论的个人主义”辩护的可能性,泰勒认为正是这种整体论的个人主义把从孟德斯鸠、托克维尔到洪堡和密尔这些政治思想史上最重要的人物联系在一起。^②而在当代政治哲学中,它也已经成为一个标识性的旗帜,例如新共和主义政治哲学的代言人佩迪特的名著《人同此心》^③所提供的实际上就是整体论个人主义的本体论和规范论基础。

桑德尔在为自己为在泰勒指导下撰写的博士论文《自由主义与正义的局限》所作的新版序言中,也表达了对社群主义这一标签的“某种不安”:

罗尔斯的自由主义与我在《局限》一书中提出的观点之间的争执关键,不是权利是否重要,

作者简介:应奇,浙江大学外国哲学研究所教授(杭州 310028)

^① 参见沃尔泽:《社群主义对自由主义的批判》,毛兴贵译,载于应奇、刘训练编:《共和的黄昏》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2007年。

^② 参见泰勒:《答非所问:自由主义-社群主义之争》,应奇译,载于应奇、刘训练编:《公民共和主义》,北京:东方出版社,2006年。

^③ 佩迪特:《人同此心》,应奇、王华平、张曦译,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年。

而是权利是否能够用一种不以任何特殊好生活观念为前提条件的方式得到确认和证明，争论不在于是个体的要求更重要，还是社群的要求更重要，而在于支配社会基本结构的正义原则，是否能够对该社会公民所信奉的相互竞争的道德确信和宗教确信保持中立。易言之，根本的问题是，权利是否优先于善。^①

桑德尔区分了关于权利之于善的优先性的两种不同主张，第一种主张只是以某种“极端”的形式肯定某些个体权利的重要性，比如设定哪怕是普遍的福利也不能凌驾于这些权利之上；第二种主张所坚持的是，具体规定权利清单的正义原则的辩护独立于任何特殊的好生活观念。桑德尔明确区分了强社群主义和弱社群主义，前者否认权利（正当）的优先性和普遍性，后者只是否认这种优先性和普遍性能够以道义论自由主义所设想的方式加以辩护，并明确肯定自己站在后一种立场上。不管桑德尔所指控的包括罗尔斯在内的所谓道义论自由主义者有没有以他所指责的那种方式主张和设想正义“独立于”善，他所设想的正义与善相关的两种思路以及由此作出的辨析倒还是有些耐人寻味的。根据桑德尔的表述，“把正义与善概念联系起来的一种方式主张，正义原则应从特殊社群或传统中人们共同信奉或广泛分享的那些价值中汲取其道德力量”。也就是说，在这种方式中，社群的价值规定着何为正义、何为不正义，桑德尔认为这就是社群主义者所主张的正义与善之间的联系，但他并不赞同这种观点，“某些实践是由一个特殊社群的诸种传统所裁定的，单纯这一事实还不足以使这些实践成为正义的。使这种习惯性造物成为正义，也就是剥夺其批判性品格”。而按照把正义与善联系起来的第二种方式，“正义原则及其证明取决于它们所服务的那些目的的道德价值或内在善。依此观点，承认一种权利取决于向人们表明，它能为某种重要的人类善增光添彩，或使之发展。这种善是否偶然得到人们的珍重，或是否隐含在该社群的传统之中可能不是决定性的”。桑德尔认为这种方式严格来说并不是社群主义的，而最好被称作是目的论的，按照当代政治哲学的术语来说是完美主义的：

那些认为权利问题应该对各种实质性的道德学说和宗教学说保持中立的自由主义者，与那些认为权利应该基于普遍盛行的社会价值的社群主义者，都犯了一个相似的错误：两者都试图回避对该权利所促进的目的内容作出判断。但是，这些并不是仅有的选择。第三种可能性，在我看来也是更为可信的可能性在于，权利及其证明依赖于它们所服务的那些目的的道德重要性。^②

面对社群主义内部的这种混乱，也许更多地是基于走出自由主义-社群主义之争的考量，多数研究者们致力于区分这一争论的不同层次，以便在相应的层次上“安顿”各方的洞见。美国学者斯蒂芬·加德鲍姆（Stephen A. Gardbaum）在他1992年发表于《密西根法学评论》上的长达八万言的《法律、政治与社群的主张》^③一文中较早地区分了三种不同的社群主义主张以及三种不同的社群主义论辩。三种不同的主张分别是反原子主义的主张、强社群主义的主张以及元伦理的社群主义的主张，第一种主张的内容是：“‘自由选择的个人图式’是虚假的。”第二种主张的内容是：“如果不参照我们作为公民、作为一种共同生活的参与者的角色，我们就不能构想我们的身份。”第三种主张的内容则是：“政治商谈是在一个政治社群的共同意义和传统内部（持续进行的），并不诉诸完全外在于那些意义的某种批判立场。”

加德鲍姆认为，这三种主张分别包含着三种不同的社群概念，亦即（1）作为构成个人认同之一种因果要素的社群，（2）作为一种特殊的实质性价值的社群，（3）作为价值之根源的社群。而这三种社群概念又分别被应用于当代道德、政治和社会理论中的三种完全分离的论辩，第一种论辩被称作“能动性论辩”，它所关注的是个人与社群的本体论关系；第二种论辩被称作“元伦理论辩”，它所关

① 桑德尔：《自由主义与正义的局限》，万俊人等译，南京：译林出版社，2001年，第2页。Rights译为“权利”无可争议，作为单数时则有“正当”“权利”“对”等不同译法，本文在行文中没有追求译名的统一，特别是在引文的情况下，请识者明鉴。

② 引文参见桑德尔：《自由主义与正义的局限》，第3-4页。

③ 加德鲍姆：《法律、政治与社群的主张》，杨立峰译，载于应奇、刘训练编：《共和的黄昏》。以下凡引此文，皆出该处，不再一一标注页码。

注的通常是价值和规范结构的性质、根源和范围；第三种论辩被称作“政治论辩”，“只有在这种论辩中，自由主义才成为社群主义主张的标靶”，更为重要的是，“在这种政治论辩中，前两种论辩中的许多社群主义者，尤其是泰勒、拉兹、罗蒂和沃尔泽，捍卫自由主义的政治价值和制度而反对社群主义的政治价值和制度，而且他们这样做并不存在前后矛盾”。

纵然有了这些在区分层次基础上的绵密的论述，我们对于自由主义—社群主义之争的前景仍然有某种不明朗性。这里的关键似乎还是在于对道义论和目的论的争执究竟应该如何理解和仲裁的问题，在上文桑德尔的语境中，就是究竟应当怎样理解他所谓“权利所服务的那些目的的道德重要性”。如果我们援引德雷克·菲利普斯（Derek Philips）所引入的“向前看的”（looking forward）和“向后看的”（looking backward）社群主义的区分，那么问题就成了评判“向前”和“向后”的尺度和标准何在？我们并不想就在这里说那种标准和尺度就是现代性，因为更准确地说，在更精微的论辩层次上，现代性本身在这里也并不是一把评判的尺度，而成了要拿尺度来评判的对象。于是，我还是更愿意引用哈贝马斯：

这种伦理学……把生活的问题程式化，并把生活的问题程式化为正义问题，为的是通过这种抽象化，使得实践问题成为可加以认知地处理的。^①

还有本哈比笔下的哈贝马斯：

哈贝马斯承诺了一种更强的主张，在向现代性的转换之后，在目的论的世界观瓦解之后，道德理论只能是道义论的，并必须聚焦于正义问题。追随科尔伯格的观点，他认为这并不是一种具有历史偶然性的进化，而是说，“正义判断”的确构成了所有道德判断的硬核。……道义论所描述的并不是一种与目的论并置的道德理论；对于哈贝马斯来说，关于正义和权利要求的道义论判断确定了道德的领域，如果我们要想有认知意义地谈论道德领域，那么情况就是这样。^②

二

大致说来，我们把“六八风潮”在法兰克福学派内部所产生的分裂性契机作为新法兰克福学派登场的历史背景，哈贝马斯的“交往转向”则是这种转型的“规范”内容。从 1970 年代初的“交往转向”到 1990 年代初的“法学转向”（姑且这么说），构成我们所谓新法兰克福学派的主要生长期，而把基本上接受前一种“转向”并在这一范式下工作，不同程度地与后一种“转向”互相唱和补充的哈贝马斯的众多门徒作为新法兰克福学派的主要成员。

在哈贝马斯思想形成变化的历程中，就介入自由主义—社群主义的争论而言，位于上述两种“转向”之间的商谈伦理学的提出是一个重要而关键的阶段。如果说《交往与互动》和《认识与旨趣》是交往范式从生产范式中挣脱出来的最初啼声，《何谓普遍语用学》和《交往与社会进化》是奠定交往范式的最初基石，那么《道德意识与交往行动》和《证成与适用》则是交往范式在《交往行动理论》中最终得到体系化完成之后在道德实践哲学这一当代最为重要的哲学领域当中的一次至关重要并具有巨大智识效能的适用性“实践”。正如托马斯·麦卡锡（Thomas McCarthy）在为《道德意识与交往行动》的英译本所撰写的序言中指出的，哈贝马斯试图把道德判断的前规约阶段和规约阶段锚定在他的交往行动理论中。^③ 粗略地说，我们可以把社群主义（目的论）对应于前规约阶段，把自由主义（道义论）对应于规约阶段。的确，此书于 1983 年集结，其时当代的社群主义运动刚刚

^① Habermas, “A Reply to My Critics,” in Habermas, *Critical Debates*, ed. by D. Held and J. Thompson, Cambridge, MA: MIT Press, 1982, p. 246. 转引自 Seyla Benhabib, “Autonomy, Modernity, and Community: Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue,” in *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, eds. by Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe and Albrecht Wellmer, Cambridge, MA: MIT Press, 1992, p. 43.

^② Benhabib, “Autonomy, Modernity, and Community: Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue”. 以下凡引此文，不再一一标明页码。

^③ 参见 Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, MA: MIT Press, 1990, p. ix.

起锚，但在某种程度上，其中重要的一文《道德与伦理生活：黑格尔对康德的批判适用于商谈理论学吗？》的标题本身就已经预先展示了新法兰克福学派与自由主义-社群主义之争在问题域上的同构性以及前者介入后一论争的概念空间。

如果说“交往转向”特别是商谈伦理学的适用性“实践”已经为批判理论有效地介入自由主义-社群主义之争埋下了伏笔，无论在规范内容还是理论范式上都做好了准备，那么作为“法学转向”之标志和代表性成就的商议性政治观则是哈贝马斯全面介入、扬弃和超越自由主义-社群主义之争的“终极”尝试。在这里要注意的是，哈贝马斯在相当程度上是把社群主义和（公民）共和主义放在一起甚至等同使用的，严格说来这当然会引起某些问题，但是如果用本哈比的说法，这里所注重的乃是范式间的对话（interparadigmatic dialogue），而非范式内的对话（intraparadigmatic dialogue），那么（公民）共和主义和社群主义的“范式内”差异在此就被“最小化”了。^①

早在1989年发表的《自主性、现代性与社群：社群主义与批判社会理论在对话中》一文，本哈比以一个既是观察者又是参与者的角度把自己的问题设定为：“哈贝马斯对现代性谋划的辩护在何种程度上可以应对社群主义对现代性的批判？”本哈比认为社群主义和当代的批判社会理论共享了某些基本的认识论原则和政治观点：

两者都拒斥非历史的和原子主义的自我观和社会观，就如同他们都批判当代社会中公共精神和参与性政治的沦丧。哈贝马斯的批判理论，以及尤其是他对于现代社会矛盾的分析，能够为社群主义提供对于我们的社会所面临的问题的一种更为分化的图景，而社群主义对于当代道德和政治理论应当丰富它对于自我的理解，并把它的正义图景奠基在一种更为生气勃勃的政治社群观之上的坚持，则为道义论的和以正义为中心的理论的极度形式主义提供了一种可欲的矫正。无论对于自由主义还是社群主义，当代批判社会理论都是一种真正的替代项。

当然，本哈比也注意到了这种有趣的现象：

阿多诺和霍克海默对启蒙和现代性的批判在社群主义者和后现代主义者的著述中引起了反响，相反，具有讽刺意味的是，哈贝马斯今天的立场更接近于像约翰·罗尔斯这样的自由主义者，而不是自由主义的那些当代的批评者。他对于启蒙和自由主义之态度的转变也伴随着对于伦理学中的道义论之态度的转变以及对于康德式的正当优先于善的一种更为明确的赞成。泛泛而言，正是因为早期批判理论无法给出对于现代性条件下之工具理性的一种替代方案，哈贝马斯已经在道德哲学的路线中从黑格尔退回到康德。

比较有建设性的是，本哈比还区分出了社群主义中的“整合论倾向”和“参与论倾向”。根据“整合论倾向”，“现代社会中的个人主义、自我中心、混乱反常、异化和冲突都只有通过恢复某种融贯的价值体系才能得到解决。……整合论的观点所强调的是价值复兴、价值革新或者价值再生，而相对忽视或无视制度的解决方案。”而在“参与论倾向”看来，“现代性的问题与其说是在于归属感、整体感和团结感的丧失，不如说是在于丧失政治能动性和效力。……参与论的观点并不认为作为现代性之一个方面的社会分化是需要克服的。它所主张的是减少各领域之间的矛盾和不合理性并鼓励领域之间成员的非排斥原则”。本哈比认为，正是因为社群主义思想家们一直没有搞清他们所要强调的究竟是哪个倾向，这既引起了关于社群主义与共和主义传统的复杂纠结，也使得他们的自由主义批评者们有理由抓住这种含混性不放。而哈贝马斯对自由主义和社群主义的“整合”正是趁这种概念“间隙”而起。一方面，从《公共领域的结构转型》以来，根据公共参与原则来为现代性辩护一直是哈贝马斯工作的一个根本方面。与他的前辈们在“启蒙辩证法”的框架中对现代性的悲观看法不同，哈贝马斯强调现代性并不是只意味着分化和个体化，也意味着公共推理和讨论的一种自主的公共领域的出现。另一方面，与共和主义的或公民美德道德传统保持距离的“参与论倾向”本身并不必然陷入政治浪漫主义，因为参与并不意味着去分化、价值同质化甚或价值再教育。正如前面指出过的，参与论

^① 参见 Benhabib, “Autonomy, Modernity, and Community: Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue”.

的模式所鼓励的公共情感并不是调和与和谐，而是政治能动性效力：

哈贝马斯就是以这样的方式丰富了我们对于现代性之社会和文化可能性的理解，无论有德性的社群还是自利的契约都没有穷尽现代性的谋划。伴随着社会分化和独立的价值领域之出现，现代性还带来了三重可能性。在制度的领域，通过实践商谈共同形成行动的规范成为可能。在个体的领域，个人认同的形成变得越来越具有反思性，也就是越来越少地依赖于既成的约定和角色；个体进入了自主的和流动的自我决定阶段。对传统的援引也越来越具有灵活性并更依赖于当代解释者的创造性解释。从这种三重可能性的视野看，参与原则远非现代性之反题，而是它的主要前提。在社会、文化和个人的领域中，个体的反思性努力和贡献对于制度性生活的运作，对于文化生活之延续，对于稳定的人格特质之历时性形成，都变得至关重要。

被认为是广义的新法兰克福学派之晚近成员的肯尼思·伯内斯（Kenneth Baynes）在 1990 年发表的《自由主义 - 社群主义之争与交往伦理学》^① 一文中明确地认为，鉴于这种争论暴露出双方的局限和弱点，“当代的自由主义者没有充分地考虑基本权利的社会根源和辩护，而社群主义者则没有充分地正视民主公民身份的性质和条件”。因此就要求“实践哲学反思的一种更宽泛框架”。伯内斯认为哈贝马斯的交往（商谈）伦理学就提供了这种框架。在他看来，自由主义 - 社群主义之争中提出的三个问题：自由主义关于正当优先于善的主张，自我或道德能动性的观点，以及政治理想和制度的辩护，都能够在交往伦理学中得到重述。首先，正当之于善的优先性在得到保留的同时发生了转换，它被保留在强加于道德 - 实践商谈之上的基本约束中，例如对等的条件进而平等参与的权利。但是这种优先性的根据发生了改变，就是说，“按照最终的分析，只有在一种实践商谈内部，个人自主所需要的条件以及正义问题与好社会问题之间的区分才能得到澄清和辩护”。其次，“赋予正义优先性的辩护以活力的并不是一种‘原子主义的’‘本质上无牵无挂的’或‘情感主义的’自我观，而是来自于关于后规约的道德推理之本性的一种哲学论证”。最后，“权利和政治理想的辩护不可能在不反思‘辩护活动本身的条件和预设’的情况下进行”。

的确，在哈贝马斯的率先垂范下，介入自由主义 - 社群主义之争一度成为新法兰克福学派“内部”的一种“时尚”，从某种程度上，其“势头”至今未歇。下文我们将仍然以正义问题与好社会问题为轴心，重点阐述与哈贝马斯亦师亦友的韦尔默的工作，以具体地说明我们的“转型论题”。

三

法兰克福学派与实用主义的交汇和融合是当代西方实践哲学最富有成果的思想运动和最引人瞩目的学术现象之一。如果说极权主义的政治经验是法兰克福学派兴起的时代背景，自由民主的思想和实践是其理论思考和制度设计的假想参照系（无论反面的还是正面的），那么德国观念论、马克思的批判理论和韦伯的理性化学说则是它最为重要的思想资源，这一点无论对于旧法兰克福学派还是新法兰克福学派都是适用的。差别在于，实用主义的强势复兴和后现代主义的异军突起极大地改变了 20 世纪晚期西方的智识图景。哈贝马斯对早期批判理论缺陷的反省和对于社会批判理论的规范基础的探究就是在这样的背景下应运而生的。

1970 年代以来，同样是在深刻反思旧法兰克福学派的根本缺陷，重新评价自由民主的政治传统，辩证调和现代主义与后现代主义的内在张力的基础上，与哈贝马斯亦师亦友的韦尔默逐渐形成了他的精致的伦理对话模式和独特的民主文化概念，从而极大地丰富了人们对于实践理性之规范内核的理解。应当说，在拯救德国观念论和马克思批判理论的根本内核，汲取实用主义在真理问题和民主问题上的合理洞见，综合自由主义与共和主义（包括社群主义）的政治传统，完善批判理论的规范基础这些方面，韦尔默与哈贝马斯是基本一致的。意味深长的是，与哈贝马斯相比较，韦尔默似乎对后现代主义持有更为宽容和同情的态度。这当然是与韦尔默和哈贝马斯在真理共识理论、商谈伦理模式以

^① 此文已由笔者译出，载于应奇、刘训练编：《共和的黄昏》，第 215 - 234 页。以下凡引此文，皆出该处。

及民主文化概念上的重要争论和分歧密切相关的。

值得注意的，韦尔默在自由理论和商谈伦理上的关键性观点和论证都得到了哈贝马斯高度的重视。《现代世界中的自由模式》（以下简称《自由模式》）和《伦理学与对话》^① 赫然出现在《在事实与规范之间》的文献索引中。韦尔默对于消极自由的重要性的强调使得哈贝马斯不再只专注于从共同体自由推导出个体自由或消极自由，转而强调两种自由的相互预设和相互依赖的关系。我们可以看到，这个问题在哈贝马斯后来与罗尔斯的争论中又成为了核心的问题，我们不能不说，把两种自由与商谈伦理结合在一起的讨论架构是由韦尔默首先奠定的。韦尔默在《伦理学与对话》中对普遍主义的道德原则和民主的合法性原则的区分更是直接导致哈贝马斯把针对民主立法过程而提出的“民主原则”和针对道德商谈而提出的“商谈原则”之间的联系和区别作为《在事实与规范之间》的基点。在韦尔默所阐发的“民主文化”概念中，更是处处透显出哈贝马斯所谓“以政治的方式做成的文化”这一概念之神韵，而他恰恰是结合自由主义-社群主义之争提出“民主文化”这个概念的。

韦尔默在肯定自由主义-社群主义之争“已经成功地以一种富有成效的方式转移了关于现代世界中的政治合法性讨论之标轴”^② 之后，明确认为他们的分歧主要是一种“在共同的价值感内部”的分歧：

他们各自强调了同一传统的不同方面，……自由主义者坚持认为自由主义的和民主的权利以及自由必须优先于所有形式的共同体的或集体的自决，就正如它们必须优先于所有特定文化的、族群的或宗教的传统和认同一样，而社群主义者则认为只有在社群主义的（例如“公民共和主义”的）生活方式情境中，自由主义的基本权利才能捕捉住一种不可移易的目标，从而被当作是正当的。换句话说，对自由主义者来说，个人权利形成现代自由主义和民主传统的规范内核，而社群主义者则宁可强调唯独能够使自由主义权利成为社群主义生活方式内部的一种有效力量的那些被遗忘的前提和条件。

毫无疑问，韦尔默的基本立场与泰勒和沃尔泽具有明显的亲和性，他赞同泰勒区分开这样争论中的“本体论的”方面和“辩护的”方面，“自由主义传统的个人主义并不是对人类学的原子主义的一种表达，而是反思和解放的特定现代传统的一种表达”。他肯定沃尔泽关于“前社会的”自我与“后社会的”自我的区分是在沿着正确的方向解决问题，“这里所谓‘后社会’，并不是指独立于社会构成的认同、生活方式或传统，而是指已经获得了对于所有特定的认同、生活方式和传统的一种反思的距离，而构成这种反思的距离的正是一种传统，一种二阶的传统”。从这样一个视界去看，一方面，自由主义的和民主的权利就是这种传统的核心，自由主义政治哲学家们就是在试图表达这种传统的规范内容；另一方面，“社群主义对自由主义的批判的正当性主要在于它把注意力集中在自由主义基本权利与民主参与的内在联系上”。在这里，我们明显可以看出韦尔默所论与哈贝马斯作为其商谈性政治观之核心所强调的人民主权与人权之间、公域自主与私域自主之间、积极自由与消极自由之间、民主与法治之间相互预设、互为前提的“内在联系”之间的一致性，或者不如说，哈贝马斯正是在接受韦尔默的相关批评后才系统化地提出这种政治观的。两人之间的相互影响不止于此，韦尔默还继承了哈贝马斯早年在《理论与实践》中对自然权利理论之“青睐”，继续把后者作为批判理论的一个重要场域，例如《自然权利与实践理性》一文就仔细地回顾了自然权利理论在康德、黑格尔和马克思那里的“诘难式发展”，认为他们之中没有一个人回答了自然权利的合理内核问题：

康德把自然权利转换成一种理性的法则，这最接近于启蒙运动的自然权利观念背后的政治意图，但他没有尝试把自然权利的“合理的”内容与“意识形态的”内容分离开来。……黑格尔认识到自然权利的政治意图是不可能从资产阶级财产概念的基础上得到实现的，但他得出了这些

① 韦尔默：《伦理学与对话》，罗亚玲、应奇译，上海：上海译文出版社，2013年。

② 韦尔默：《后形而上学现代性》，应奇、罗亚玲编译，上海：上海译文出版社，2007年，第224页。以下对韦尔默《自然权利与实践理性》《现代世界中的自由模式》和《民主文化的条件》三文的引用，皆出于此书，除文末两个长段落，不再一一标注页码。

意图本身是不可靠的这种可疑的结论，并最终使资产阶级革命的政治成就成为可疑的。最后，马克思把黑格尔对自然权利的批判颠倒过来，并赋予“自由、平等、财产”这一资产阶级的三元体系以意识形态的特征；但在此过程中，那种结构的合理内核也离他远去了。

仿佛是在“呼应”德国观念论研究中对“线性进步论”的拒斥，也仿佛是在“预示”后来的公民社会研究热潮中呈现的从马克思回到黑格尔的趋向，韦尔默坚持认为，“这三种立场之间的关系不可能按照从康德开始，经过黑格尔到马克思的明确进步的方式被重构。毋宁说，自然权利问题上的这三种立场的批判潜能只有当我们让它们相互作用时才能充分实现”。因此，问题的关键就在于要找到他们共有的“透视点”来对自然权利进行“合理重构”。

《自然权利与实践理性》一文撰写于 1970 年代末，才刚过了十年，在 1989 年发表的《自由模式》一文中，韦尔默就找到了这个“透视点”。颇为令人意外的是，“合理重构”的这个“透视点”是通过黑格尔和托克维尔的“相互作用”找到的。的确，黑格尔和托克维尔的“互释”和“视界融合”既是韦尔默“合理重构”自然权利理论的关键，这主要体现在《自由模式》一文中；也是他结合自由主义-社群主义之争提出“民主文化”概念的前提，这主要体现在 1992 年发表的《民主文化的条件：评自由主义-社群主义之争》一文中。

韦尔默从“调和”个人主义的和共同体主义的（communalist）自由观和政治哲学入手，他自承在人类学的和认识论的立场上赞成共同体主义者，但又明确地意识到，“每一个共同体主义者，只要他明白无误地想要站在启蒙传统一边，他就必须与这样的事实达成妥协，那就是，现代资产阶级社会是启蒙的现代世界中的典范的社会，即人权、法治、公共自由和民主体制已经在某种程度上被可靠地建制化的唯一社会”。韦尔默颇为雄辩地认定，“必定是这种经验引导从一个激进的浪漫主义的共同体主义者起步的黑格尔转变成对他所谓‘市民社会’的共同体主义的辩护者”。而这里的关键就在于“把自然权利理论的传统纳入一种共同体主义的伦理生活（sittlichkeit）观念之中”。

“伦理生活”是黑格尔《法哲学原理》用来扬弃抽象法与道德之对立之综合体，它本身又包含家庭、市民社会和国家三个环节。《法哲学原理》中译本中没有采用“伦理生活”这个译名，而是统一译为“伦理”。按照英译本译者诺克斯（T. M. Knox）的解释，“伦理生活是一种合理的社会秩序的具体道德，在这种秩序中，合理的制度和法律为良心确信提供了内容”。在另一处，他又把伦理生活称作主观意志与客观秩序的统一，并且指出，黑格尔有时也会强调其客观的方面，在那些情况下，又被称作伦理秩序或伦理原则。^①

用韦尔默的说法，黑格尔是在用“伦理生活”这个术语来刻画“主体间的生活形式的规范结构”。但问题在于，黑格尔并没有为现代社会发展出伦理生活的一种民主的、普遍主义的和世俗化的形式：

黑格尔对现代西方世界的民主精神的局部让步常常是与他运用于现代世界的民主观念的原则性反对联系在一起的。黑格尔所拒斥的是对作为现代社会的民主参与和民主决策原则的自然权利原则的政治解释。黑格尔为此给出的哲学理由是相当复杂的，但最终说来并不是非常有说服力的，……黑格尔无论如何都没有表明为什么不能把普遍主义的自然权利原则“转换成”关于现代社会伦理生活的民主形式的可行观念。这就是黑格尔的《法哲学原理》的盲点。

深具趣味的是韦尔默对形成这种盲点的部分原因的解释，不可不引：

确然无疑的是，另一部分解释在于，黑格尔的密纳瓦的猫头鹰起飞得稍稍早了一点：黑格尔没有民主传统的任何亲身的体验，而美利坚又依然太过遥远。即使在其理想化的形式中，普鲁士的君主制显然并不是欧洲历史的定论。

在这一番妙论之后，韦尔默又引用了马克思关于“民主制是一切国家制度的实质”的观点，但紧接着却指出，马克思所推翻的是卢梭而不是黑格尔，而且，接过如何构想伦理生活的民主形式这个黑格

^① Hegel's *Philosophy of Right*, trans. and Notes by T. M. Knox, Oxford: Oxford University, 1945/1962, pp. 319, 346.

尔式问题的是托克维尔而不是马克思：

托克维尔的《论美国的民主》完全可以被当作黑格尔的《法哲学原理》的民主对应物。对两位作者而言，具有解放和压迫的内在辩证法的法国大革命是至关重要的历史经验。而两人的基本关切都是如何在平等主义的市民社会——他们都认为这是资产阶级革命无可挽回的结果——实现自由的政治建制化的问题。

韦尔默坚持认为托克维尔和黑格尔的“本质上同样的论证”的差别仅仅是术语上的：

尽管政治自由的精神和制度在后革命时代的法兰西的衰落的历史经验是黑格尔和托克维尔的反思的出发点，他们在寻求替代品上却转向了对立的方向：黑格尔认为他已经在某种程度上被理论化的普鲁士君主制中发现了可行的替代品；相反，托克维尔转向了对他的时代的第二个伟大的革命社会即美国社会的研究。在这里，他发现了不但在后革命的法国社会缺乏的而且是在他的时代的所有伟大的欧洲大陆国家所缺乏的东西：已经变成伦理生活形式的自由精神。

如果说韦尔默在《自由模式》中强调得更多的是伦理生活的民主形式——赋予伦理生活以民主的形式，那么，在《民主文化的条件》中，他更倾向于强调民主的伦理生活形式——把民主本身理解为一种伦理生活形式。

韦尔默从自由主义-社群主义之争中观察到，正因为自由主义的价值本身要求大量的民主参与，这也就是说，一种社群主义的矫正所体现的现代民主观念意味着“符合”自由主义的个人权利观念的一种社群主义的实践形式。如果说伦理生活的民主形式所强调的是伦理生活中的共识的形成和萃取离不开民主商谈，那么，民主的伦理生活形式所强调的则是，只有以民主商谈为基础，民主商谈自身才能作为一种伦理生活形式得到保证和维护：

在一种民主的伦理生活形式渗透到日常生活的众声喧哗之中的地方，自由主义的权利和民主的合法性形式才能结合成自由主义的和民主的社会的政治联合。民主国家要保持活力，就需要民主的公民社会的多元主义和政治文化。反之亦然：只有民主国家才能为民主的公民社会的发展提供空间。

在这里，韦尔默追随沃尔泽比罗尔斯更强调“自由主义安排的社群主义含义”，并且指出了有一种从密尔和托克维尔到杜威的社群主义的自由主义传统。韦尔默也没有忘记指出，这种社群主义的自由主义也与黑格尔的《法哲学原理》具有策略上的联系，因为“黑格尔已经在努力表明，自由主义权利的本质实现只有作为现代形式的社群主义伦理生活的实现才是可以想象的”。他更没有忘记强调，在黑格尔那里唯一欠缺的就是“用民主理论来详细说明自由主义安排的社群主义含义”，而且，在自由主义-社群主义之争中，自我的社会特征或正当之于善的优先性都只是“小规模争论”，最重要的差别在于“参与性民主和伦理生活的民主形式在现代社会中意味着什么”。

从这些表述来体察，伦理生活的民主形式和民主的伦理生活形式似乎并没有实质性差别。特别是如果回到韦尔默对于黑格尔的讨论，情形就似乎更是如此了。的确，在原文的表述，至少在英文的表述中（《自由模式》一文最初就是用英文发表的），甚至都无法把它们区分开来，因为“它们”其实就是“同样地”表述为 the democratic form of ethical life。但是如果仔细体会相关的表述，还是可以把捉到细微的区分，例如这样的表述：

我在使用（民主的伦理生活形式）这个概念时以一种朴素的悖谬性的方式暗指黑格尔。我所使用的这个概念意味着一种自由主义的和民主的态度和行为方式的习惯，这种习惯只有在适当的制度、传统和实践的支持下才能出现。实际上，这个概念只不过意味着自由主义的和民主的原则在一种政治文化中的社会体现。

这里就出现了“民主的伦理生活形式”这个概念中的所谓悖谬性的东西：一方面，按照韦尔默所分析的托克维尔的“共同体主义的”自由观与民主之间的联系，“这种意义上的自由只有作为伦理生活的形式才能存在；就是说，作为在所有的层面渗透在社会的制度中并在它的公民品格、习俗和道德情感中被习惯化的共同实践而存在”。另一方面，民主生活的伦理形式“必须不是作为‘实质性的’，

而是作为一种‘形式上的’或——用哈贝马斯的术语来说——‘程序性的’伦理生活观念而确定下来。因为除了民主商谈本身再没有任何伦理内容——不管它是哲学上的、神学上的还是政治的——能够成为对社会的全体成员都是强制性的。于是必定正是民主商谈的条件确定了民主的伦理生活形式的核心”。这就是说，“一种民主的伦理生活形式并不确定良善生活的具体内容，而只确定多元互竞的善观念的一种平等主义的和交往共存的形式”。

退一步讲，如果伦理生活的民主形式和民主的伦理生活形式存在聚焦点上的差别，我们甚至可以为它们使用两种不同的表述，例如把前者表述为 the democratic form of ethical life，把后者表述为 democracy as a form of ethical life。虽然这种辞藻上的差别本身并不蕴含概念上的差别，但是我们至少可以辨别出或倾向于强调不同的侧重点。正是在这里，我们也许可以冒昧地使用哈贝马斯提出的“与政治物相关的文化”与“以政治的方式做成的文化”之间的区分来试图捕捉伦理生活的民主形式和民主的伦理生活形式之间的微妙差异。如果这样，那么伦理生活的民主形式所强调的更多似乎是“与政治物相关的文化”，这是因为，当我们强调赋予伦理生活以民主形式时，现代意义上的民主（形式）尚未确立，所以更重要的提炼和萃取（传统）伦理生活中与“政治”相关的部分，而提炼和萃取的“工具”就是民主的形式；当我们强调民主本身作为一种伦理生活形式时，我们更为关心的是民主形式本身就需要一种“奠基”，而除了把民主本身理解为一种伦理生活形式，在向现代性的转换发生之后，似乎也别无为民主“奠基”之不二法门，这也就是前面所引用过的“只有以民主商谈为中介，民主商谈自身的基础才能得到保证和维护”。

四

我们既然引用了哈贝马斯提出的“与政治物相关的文化”与“以政治的方式做成的文化”的区分来阐释我们所体会到的在伦理生活的民主形式和民主的伦理生活形式之间的微妙差异，那么哈贝马斯在这种区分中对罗尔斯对“政治的”一词的理解所提出的批评在多大程度上适用于韦尔默^①也许这并不是一个十分“有的放矢”的问题，因为一般来说，韦尔默的“政治观”似乎应该是更接近于哈贝马斯而不是罗尔斯的。但是如果我们细读韦尔默的文本，特别是《自由模式》和《民主文化的条件》这两个篇章，就会发现，韦尔默的立场其实是介于哈贝马斯和罗尔斯之间的。韦尔默曾经说：“在某种意义上，罗尔斯的自由主义与哈贝马斯的民主理论之间的差异代表了自由主义者与社群主义者之间的争论的一种最有趣的（因为它是最前沿的）版本。”那么，我们似乎可以说，韦尔默的政治观似乎代表了一种最有趣（因为它是最精微的）介于自由主义者与社群主义者之间、介于罗尔斯和哈贝马斯之间的立场的版本。让我们不惮辞费地引用韦尔默本人的可谓分别对他的政治观的社群主义面相（“内涵上的”）和自由主义面相（“外延上的”）做出最精粹阐述的两段话为我们的上述定位“作证”并以此结束全文：

共同体的自由是已经通过社会的制度和实践，通过它的公民的自我理解、关切和习惯成为一个共同的目标的自由。当消极自由成为一种共同的事业时，它的性质改变了。因为那时，它不但是我们想要的自己的自由，而且是每个个人和集体的自决的最大化。然而，只有公共自由的空间被建制化，在这种空间中，受到理性和正义的要求约束的我们集体地——即运用公共争议的媒介并通过“一致的行动”——行使我们作为政治权利的自决权利，这种共同的并被共同地承认的自决空间才能存在。鉴于消极自由通过集体自决的制度和实践被转化成了共同体的自由，只要存在这种自由（指共同体的自由），它必然是自我反思的：它成了它自己的对象。只要我们相信从黑格尔到汉娜·阿伦特的那些政治哲学家们的看法——在他（她）们看来，希腊城邦提供了政

^① 关于哈贝马斯对“与政治物相关的文化”与“以政治的方式做成的文化”的区分以及在这种区分的语境中对罗尔斯“政治的”一词的用法的批评，参见童世骏：《批判与实践：论哈贝马斯的批判理论》，北京：三联书店，1998年，第196-201页。

治自由的第一个范式——希腊城邦在某种意义上就已经是自我反思的。共同体自由的制度、实践和习惯通过变成个人的自我理解、认同和实践取向的组成部分成了它们自己的对象；因为这时，民主的意志形成不再只是由从外部（作为“正义的”调节的内容）进入政治领域的那些前政治的关心、利益和冲突所决定的；毋宁说，成为政治的内容的正是共同体的自由本身，这不但表现在阿伦特总是把它当作政治行动的典范的宪法自由的革命行动之中，而且表现在确保、重新解释、捍卫、修正和扩展公共自由空间的实践之中。宪法自由是公共自由条件下的政治行动的前进着的事业；这就是阿伦特关于政治行动领域本身就是它自己的内容这一要不然就显得是悖谬性的信念中的真理要素。^①

如果我们从一种世界主义社会的可能性的角度观察世界，那么，从民族国家民主制的角度看依然暧昧不清的东西就变得清楚了。就是说，唯一的共同善（即对所有人都有约束力的善）只能存在于唯一有可能针对暴力破坏而保护个别社会的特殊传统和文化认同的那些自由主义和民主原则的实现。换句话说，变得清楚的是，从政治道德的观点看，一种民族的、文化的或宗教的所有集体认同充其量只具有倒数第二位的重要性。同时，无可否认的是，没有道德上的侵害，特殊性在普遍性中的“扬弃”就几乎是不可想象的；所有这些都表明，随着向世界主义法治国家的过渡，黑格尔所谓“伦理生活的悲剧”将在全球规模上重新出现，因为特定的文化传统的相对化也意味着它们的转型和局部的失效。这是现代性的代价；但对生活在当今世界的任何人来说，这是必须付出的代价。唯一仍可选择的是，特殊性的这种相对化在一种自由主义的和多元主义的世界文化的安定空间中是否会成为富有成效的，或者，富裕国家的防御性反应或感到他们的集体认同受到威胁的那些人的侵略性反应是否将导致全球内战或自由主义民主制的毁灭。^②

From the Democratic Form of Ethical Life to the Ethical Form of Democracy

—The Liberal-Communitarian Debate and the Transition of the New Frankfurt School

Ying Qi

Abstract: One of the most fruitful intellectual movements of the practical philosophy in the 20th century is the emergence and transition of new Frankfurt school. However, since the new Frankfurt school is an ambiguous name in itself, different scholars always have different understandings of its transition. This article attempts to capture the nature of the transition of new Frankfurt school from a fix perspective, that is, the debate between liberalism and communitarianism, which is a typical and influential academic dispute in Anglo-American political philosophy and initiates diverse theoretical reactions from different parties as other debates involve the duality of modernity. By exploring the academic discussions between Jürgen Habermas and Albrecht Wellmer, we argue that Wellmers' distinction between “the democratic form of ethical life” and “the ethical form of democracy” not only helps us to understand Habermas' distinction between “politically relevant culture” and “politically formed culture”, but also help us to appreciate Habermas' claim of “modernity as an unfinished project.”

Key words: Liberalism, Communitarianism, New Frankfurt School, modernity

(责任编辑：史云鹏)

① 韦尔默：《现代世界中的自由模式》，见《后形而上学现代性》，第220页。

② 韦尔默：《民主文化的条件》，见《后形而上学现代性》，第248-249页。比较“悖谬”但又深具“辩证”精神的是，在针对哈贝马斯的共同体主义自由观捍卫消极自由的“独立自足”性的《自由模式》一文中，韦尔默却奏出了共同体自由的“最强音”；而重在汲取社群主义对自由主义传统的贡献的《民主文化的条件》一文，韦尔默却在用社群主义观点“进一步强化”自由主义的同时，道出了自由主义的“真精神”。