

莱纳·弗斯特对商谈伦理学的道德奠基 ——兼论弗斯特对哈贝马斯和阿佩尔商谈理论的推进

覃晓洁

摘要 商谈伦理学是哈贝马斯和阿佩尔共同创立的道德理论,其核心在于强调通过论辩实践中的理性商谈达成道德共识。两者均以语用学方法对论辩实践中隐含的规范性内容进行规范重构,但在如何解释论辩前提理想化预设的地位以及商谈原则的道德内涵上产生了根本分歧。在此思想分歧背景之下,莱纳·弗斯特通过以下创见克服了两位导师思想中的困难:首先,他运用递归重构方法确立了具有实质内涵的辩护原则,通过经验层面的基本辩护权论证了该原则构成个人道德认同的组成部分;其次,他把道德辩护理解为实践理性的一个运用维度,将分析范围限定于道德论辩,以此避免阿佩尔商谈理性泛化的困境;最后,弗斯特将对辩护实践和他人辩护权的道德认知本身确立为动机来源,克服了哈贝马斯在道德动机匮乏方面的问题。然而,在弗斯特结构严密的道德奠基工作中包含着一个困难,即支撑其辩护实践道德基础的道德认知确定性问题仍需进一步探讨。

关键词 莱纳·弗斯特;哈贝马斯;商谈伦理学;道德基础;基本辩护权利

中图分类号 B151 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2025)05-0062-12

基金项目 国家社会科学基金重大招标项目(21&ZD048)

商谈伦理学是哈贝马斯和卡尔-奥托·阿佩尔于20世纪60年代共同开创的哲学范式,历经半个世纪,这一哲学范式已发展成当代道德哲学最具影响力的理论建构之一。该理论在哈贝马斯思想体系中处于最基础和关键的地位,通过《在事实与规范之间》及后续著作构建的法哲学和政治哲学,他实现了以商谈伦理学为核心的范式转换。尽管哈贝马斯和阿佩尔共同的哲学目标在于为以交往为取向的论辩实践确立规范性基础,但他们在实施方式上却有所不同:阿佩尔十分罕见地重启先验哲学,通过先验语用学的自我反思方法为商谈之规范性条件进行终极奠基,开创了极富特色的先验语用学进路的商谈伦理学;哈贝马斯则发展了普遍语用学进路的商谈伦理学,将规范基础锚定于经验的社会交往实践中。这种分歧的根源在于二者对哲学层面奠基性质的不同理解:阿佩尔希望通过先验语用学为商谈伦理学确立无可置疑的先验基础,哈贝马斯则试图为商谈伦理学进行经验重构。两种进路的张力折射出商谈伦理学的理论困境:如何在为商谈实践之规范前提奠定基础的同时,避免陷入绝对主义和相对主义的窠臼。

法兰克福学派第四代学术领袖莱纳·弗斯特是哈贝马斯最具代表性的弟子,曾是其法兰克福工作小组的核心成员。在哈贝马斯的支持下,弗斯特曾赴罗尔斯处求学,并促成了两位哲学家著名的“家族之争”。弗斯特的思想主要是在哈贝马斯的理论框架内发展的,他也成为继哈贝马斯和本哈比之后第三位将商谈伦理学发展为涵盖道德哲学、政治哲学和民主理论的完整体系的批判理论家,并在哈贝马斯与阿佩尔长期的论争中开辟出独特的路径。通过对论辩实践之规范有效性条件的重新阐释,他提出了颇具影响力的辩护理论,不仅有力地捍卫了普遍主义和认知主义的道德立场,同时也为商谈伦理学阐发了新的商谈义务维度。

本文从商谈伦理学的道德奠基这一基础性问题出发,系统考察弗斯特对商谈伦理学规范性的奠基工作:首先,在介绍哈贝马斯和阿佩尔如何分别从普遍语用学和先验语用学的进路发展商谈伦理学思想的基础上,分析二者对商谈前提条件的先验和去先验化^[1](P77)不同定位之别,以及对应的道德内涵的形式与实质差异;通过阐述弗斯特对两位导师商谈伦理学思想的批判性反思,说明二者思想面临的理论困境:阿佩尔先验终极奠基隐含基础主义色彩,而哈贝马斯经验化进路面临道德动机匮乏的质疑。其次,厘清这些问题后,深入分析弗斯特对康德道德哲学的继承和重新阐释,包括对辩护实践的反思,对交互和普遍的辩护原则的奠定、程序性原则的确立以及以辩护权利为核心重新把道德认知与动机关联起来,阐释辩护权作为辩护原则之道德内核的意义。最后,结合哈贝马斯的批评,讨论弗斯特去先验化进路中有关辩护权的认知确定性问题。

一、阿佩尔先验语用学进路与哈贝马斯普遍语用学进路

在2024年出版的访谈集《必须有所改善》中,哈贝马斯回顾了与阿佩尔跨越60年的思想对话,阐述两人对商谈伦理学的发展历程及根本分歧。他追溯20世纪60年代两人受乔姆斯基、奥斯汀和塞尔的言谈行动理论启发,尝试从语用学角度对康德哲学进行阐释,将康德的先验主体性哲学改造为主体间性哲学,把康德有关认知和道德知识何以可能的问题转化为主体间商谈之可能性的商谈前提问题。随着两人将语用学思想从认识论向实践哲学领域的延伸和应用,其思想开始走向分途:阿佩尔以先验语用学建构商谈伦理学的终极奠基,哈贝马斯则发展出普遍语用学的经验化进路,最终形成两种互为镜像的理论范式。

虽在方法论上存在显著分歧,阿佩尔与哈贝马斯却共享核心出发点:主张在论辩实践中达成的共识可作为检验具体规范或行动之有效性的标准。然而,此类论辩活动并非任意发挥的言谈活动,而是需要遵循特定论辩规则的语言游戏,诸如参与者必须明确接受真诚表达、尊重商谈伙伴等语用学前提条件或论辩规则。只有大致满足这些理想化条件,商谈才可能顺利开展并达成有效共识。两位思想家由此致力于揭示隐含在论辩实践中的语用学前提之规范性内容,而在阐释其规范性地位与内涵时显露出根本分歧。这一分歧指向一些关键性问题:是否存在道德义务规定我们应该参与商谈;论辩之必要性源于特定的人类经验抑或先验理性;怀疑论者能否拒绝论辩实践本身。

(一) 阿佩尔先验语用学的终极奠基与交往共同体的先天性

阿佩尔在其开创性论文《交往共同体的先天性和伦理学的基础》(以下简称《交往共同体》)中,赋予商谈前提条件以先验地位。他试图为这种前提奠定绝对稳固的先验终极基础,主张通过先验语用学的反思以获得蕴含道德实质内容的商谈前提的认知。所谓先验语用学的自我反思,即对人类思想和行动的语用学前提的先验自我反思。因此,这一进路关注的是语用学的先天性,着力探究交往共同体之先天性从何而来及其规范性前提。为此,阿佩尔使用先验语用学的自我反思方法,对这些前提条件进行反思,进而设想出一个以语言为媒介的(论辩)“理想交往共同体”概念。正是通过对理想交往共同体之先天性的发现及其可能性条件的先验语用学反思,他对这些先验的前提条件的规范性内容进行终极奠基,最终将其归结为商谈主体必须承担且不可退避的义务:尊重和承认作为交往共同体之成员的身份和地位。这些前提条件被概括为有实质内涵的基本道德规范^[2](P257-342)。

此外,阿佩尔还对基本道德规范和具体道德规范作出关键区分。作为有普遍约束力的道德原则,基本道德规范具有类似于康德意义上的指导性理念的特质:它包含于理想交往共同体的可能性条件中,是可以通过先验语用学的自我反思完成终极奠基的先天和普遍的规范;具体道德规范则因包含经验性内容而呈现出历史性特征。阿佩尔商谈伦理学思想的鲜明之处在于,商谈原则不仅是能够检验具体规范有效性的程序性原则,还采取了基本道德规范的形式,表达平等权利和共同责任等实质性的道德内涵。在完成商谈伦理学的基本原则后,阿佩尔阐释了该理论的两部分架构,即A、B两个部分。A部分聚焦上

述理想交往共同体的先验前提条件,确立商谈者的平等权利和参与对话以建构共识的义务等基本原则;B部分基于理想与现实交往共同体的双重先天性及其辩证关系,论证了以生存原则和进步原则这两条策略性道德原则作为补充原则^[3]。相较于哈贝马斯偏重的程序性普遍化原则,这种结合有道德内涵的规范理想与现实条件下应用策略的架构,这也正是阿佩尔应对全球化伦理困境的独特贡献。

前述理想交往共同体概念在阿佩尔为道德基本规范进行终极奠基的过程中发挥着关键作用。通过将语用学的先验反思着落到交往共同体之理想性,阿佩尔阐明了理想交往共同体预设的前提条件在语用层面的不可避免性,进一步说明了这些商谈的前提条件可以得到终极奠基。这一概念来源于皮尔士为探究科学伦理而提出的“探究者共同体”概念,阿佩尔将其扩展为交往共同体以建构一种普遍伦理。他认为,任何以语言为媒介的人类活动“总是已经”预设了一个“能在主体间商谈并达成共识”^[2](P301)的论辩理想共同体。由于这样的共同体是反事实的,故而被称为理想的。这种理想性旨在强调规范条件,它需要通过现实的交往共同体中所有成员之间的持续商谈和对平等权利的相互承认来实现。

为了论证有关终极奠基的必要性以及这些语用学前提作为言谈行动之意义条件的不可退避性,阿佩尔还创造性地提出“施为性自相矛盾”概念:若商谈者拒绝参与商谈或拒绝履行言谈的语用承诺,诸如言谈者之间相互承认彼此的平等地位和不能说谎等,就会使自己陷入施为性自相矛盾,其言谈也因此失去了意义,甚至导致自我否定或自我摧毁^[4](S76)。阿佩尔借此揭示,商谈对于拒绝商谈者来说具有先验意义上的无可退避性,因此,这种独特的施为性自相矛盾成为先验语用学自我反思的重要检验标准:当商谈者确认自己没有陷入此类矛盾时,这种先天和普遍的道德规范就得到了终极奠基。

弗斯特指出了阿佩尔进路中存在的两个重要问题:

一是普遍伦理的奠基困境。弗斯特认为,阿佩尔将道德商谈作为一般论辩实践,将商谈理性直接等同于一般的人类理性,导致所有商谈的前提条件被视为道德义务的来源。阿佩尔试图将商谈的前提条件统一于有普遍意义的商谈理性概念之下,通过商谈理性实现理论理性与实践理性的统一,进而建构一种可以约束全人类行动的普遍伦理。然而哈贝马斯指出阿佩尔无法实现这一理论主张,原因在于他混淆了商谈理性与实践理性^[5](P85-86):前者是广义的理性能力,涵盖所有商谈类型;后者则特指道德商谈中的正当性要求。弗斯特赞同这一批评,认为这种混淆导致商谈理性自身的理性承诺被作为道德责任,而与道德无关的商谈形式则被纳入道德商谈领域。一方面,阿佩尔将整个商谈理性改造为道德意义上的实践理性;另一方面,他又未能充分阐明实践理性特有的道德要素。其赋予商谈原则一种强的道德规范性,使本应仅适用于道德商谈领域的先验商谈责任,被扩展至所有普遍商谈的有效性要求^[5](P82-86)。因此,如何阐明实践理性在道德商谈领域中的道德内涵,正是弗斯特试图通过构建区分化的实践理性理论回答的核心命题。

二是涉及阿佩尔哲学层面的终极奠基及其与道德规范性来源论证的关系。弗斯特虽拒斥先验终极奠基,却高度赞扬阿佩尔对商谈原则之道德内涵的强调,因为这种强调揭示了参与商谈的道德义务的不可退避性,确证了道德原则的普遍效力。阿佩尔通过将理性与规范性先验关联,主张将道德的奠基区分为三个层面:(a)道德立场的重构;(b)该道德立场普遍约束力的论证;(c)道德性的奠基,即对为什么要讲道德的终极回答^[2](P272-273)。弗斯特比较了阿佩尔与克里斯汀·科尔斯戈德两种先验哲学的道德奠基路径:阿佩尔理论中第一层面相对于第三层面占主导地位,通过先验语用学论证了论辩主体必然“总是已经”承认了实践理性的商谈伦理学原则。同时,他将第一层面与第二层面紧密关联起来:这种关联既确立原则的理性规范性之约束力,也可将责任伦理的行动原则直接奠基于其伦理学的B部分。与阿佩尔不同,科尔斯戈德则从第一人称视角出发追问规范性来源,最终将“自我立法者的实践身份”确立为道德基础。然而,弗斯特在德文版《辩护的权利》的一个长脚注中指出了阿佩尔方案中的一个困难^[6](S54-55):规范性的第一层面对第三层面的主导,将导致商谈者参与论辩的道德动机被先验道德义务支配。为解决此问题,弗斯特指出,阿佩尔第三层面的道德动机问题不得不诉诸于“善良意志”的先验认知

而得以加强。即便如此,如果商谈者道德义务的绝对约束力来源于终极语言理念,那么在下一个与语言相关的历史性的生活世界中^[7](P68-73),该如何解释现实道德主体采取道德行动的道德动机力量?为此,弗斯特试图通过辩护权利等概念来说明道德认知与义务的关联性。

(二) 哈贝马斯普遍语用学的普遍重构与理想言谈情境、道德原则

与阿佩尔的先验语用学进路不同,哈贝马斯的普遍语用学进路通过理性重构方法,旨在揭示以交往为导向的交往行动的普遍条件。其重构的结论集中体现为有关交往行动的三个有效性要求(真实性、正当性与真诚性)及论辩规则体系。由于哈贝马斯将论辩实践仅视为日常交往实践的一个方面,因而他实现了关键性的理论转换:他把阿佩尔的商谈前提从专门的商谈论辩实践扩展为更为一般的交往行动领域,进而将其提炼为交往行动必要的语用前提条件之理想化内容。随着哈贝马斯理论的发展,交往行动之前提条件的论证不断地发生变动:最初他将其概括为理想言谈情境思想,随后系统阐述为四个规范性的前提条件,最终确立为商谈伦理学的核心道德原则,即作为论辩规则的普遍化原则(U原则)。

哈贝马斯的普遍语用学,也称理性重构方法,致力于揭示交往行动的普遍条件,即普遍适用于所有交往行动的形式化条件^[8](P353)。该方法旨在阐明人类作为一种物种共有的一般交往能力,是一种物种能力。这种普遍能力的知识被称为前理论知识,是指人类在交往实践中隐性掌握直觉性的规则意识。普遍语用学的任务在于将这种默会的“知道如此”转变成明确的二阶“知道如此”,即知道如何做^[8](P368)。这些前提条件源于具体交往实践,具有经验偶然性,并且参与商谈本身只具有弱先验必要性。这种必要性并非来自逻辑必然性或道德性之要求,而是人类既有的经验事实,因此,这也决定了重构过程本身具有可错性。这种方法论立场使哈贝马斯与阿佩尔在终极奠基问题上分道扬镳。

虽然哈贝马斯对交往行动语用前提的论证经过多次修订,但其核心的理论意图始终聚焦于重构一般的对称交往条件,“任何具备交往能力的言谈者进行论辩时,都必须预设这些条件已充分实现”^[9](P25)。这一意图最早可追溯至1972年《真理理论》提出的蕴含在商谈的逻辑之中的理想言谈情境的预设,它成为开展商谈必须满足的前提条件。面对阿尔布莱希特·韦尔默对自己的理论过于理想化的批评,哈贝马斯在《道德意识与交往行动》中进行了重要调整:引入罗伯特·阿列克西实践商谈理论的论辩前提,提出一套更为系统但意思基本一致的语用学前提条件,替代理想言谈情境概念,后期以论辩规则来弱化概念的理想化色彩,最终凝练为四条重要的论辩规则:包容性、交往自由的平等分配、真诚性条件以及无需条件的外部强制或内在于交往结构的强制^[1](P77)。这些商谈规则与三种言谈行动的有效性要求,共同构成了哈贝马斯语言交往的语用学前提条件^[10](P17-18)。

哈贝马斯商谈伦理学在后期得到了重要发展,其核心在于对交往理性的商谈领域进行不断区分。哈贝马斯早期将商谈区分为理论商谈与实践商谈,强调二者遵循不同论辩规则。在1988年豪森演讲《论实践理性之实用的、伦理的和道德的运用》中,他进一步将实践商谈细分为伦理、道德和实用商谈三种类型。通过结合商谈者对论辩言谈的普遍和必要的交往前提条件^[1](P85-86)的认知接受以及对为行动规范的辩护的前理论知识理解,哈贝马斯提炼出著名的U原则,它规定道德规范的有效性条件:“在每个人为求满足各自利益而普遍遵循该规范后所能预计的后果和附带效应,都能够为所有受影响的人无强制的接受。”^[1](P86)作为程序性论辩规则,U原则扮演着促成参与者达成理性共识的角色。

商谈伦理学的另一核心原则,即商谈原则(D原则)发挥何种作用,其与U原则又是什么关系,在《在事实与规范之间》中才得到明确区分和阐释。此前D原则的论证实质上是道德论证,而在该著作中,他在关于道德与法律关系的观点上实现了重要创见:从道德规范位阶高于法律转向二者同源互补的平行关系。支撑此转向最关键的论证在于,他对D原则作出去道德化阐释,使其剥离实质道德内涵,成为道德中立、不偏不倚的元原则,可平行适用于道德与法律规范。U原则与民主原则皆同源源于D原则的具体化:D原则处于更高的抽象层次,规定“只有那些所有可能受影响的人都可以作为合理的商谈参与者同意的行动规范才能有效”^[7](P132)。D原则现在作为普遍适用的实践论辩规则涵盖所有实践商谈,而U

原则则仅适用于道德商谈。哈贝马斯也意识到,由于道德基础存在动机匮乏问题,这导致具体规范不具可应用性,为此,他主张通过法律补充道德动机匮乏的实践困境。

哈贝马斯虽以“将道德规范奠基在交往基础上”^[5](P195)的理论抱负重释康德伦理学,但其程序性U原则与定言命令式存在本质区别。这种差异的根源在于,哈贝马斯最终否定了U原则的道德内涵,仅将其作为检验具体规范有效性的程序性论辩规则而非商谈本身的规范前提条件。U原则的约束力依赖参与者对商谈程序的形式认同,更接近康德的假言命令式。同时,由于U原则本身不包含任何实质性内容,具体的道德规范需要在真实的道德商谈中才能确定。这导致U原则既未规定参与商谈的道德义务,亦缺乏内在道德动机确保商谈共识的普遍遵守,同时还无法激励参与者采取具体道德行动^[5](P86)。

针对哈贝马斯形式语用学进路,弗斯特的批判有两个主要目标:其一,哈贝马斯对商谈之前提条件与在商谈程序中确立的具体规范的区分导致了规范性缺口。哈贝马斯强调必须区分两种“必须”:论辩前提的弱先验必要性与具体规范的强义务性。前者构成商谈可能性的条件却不直接产生道德义务,后者则通过商谈程序确立^[12](P81)。这一区分源于其对交往理性的界定,它不是正确行动的规范来源,而是对“一般的论辩前提条件的分析”^[13](P191),仅涉及对需要辩护的规范的认知把握,“缺乏直接的伦理实质内容”^[1](P83)。由于商谈者采取假设性态度来获知这些洞见,故交往理性只有弱的动机力量,无法将认知洞见转化为行动动机^[12](P81)。即便达成商谈共识,这种弱的动机力量也不能促使商谈中实际遵守这些共识。弗斯特指出,若无参与商谈的道德义务,商谈结果的道德约束力便无从确立。其二,哈贝马斯主张道德认知与动机相互分离,道德知识属于道德领域,动机则属于伦理领域。而阿佩尔则将道德认知与行动动机相联结,认为道德主体对道德规范的认知本身就会产生能够遵守该规范的道德动机。这一分歧引出了核心问题,即“为什么应是道德的”,哈贝马斯给出了伦理的回答。在《信仰与知识》《人性的未来》等著作中,他提出道德理解根植于人类交往形式的“物种伦理”,主张“评价作为整体的道德本身”是人类精神气质的“伦理判断”^[14](P73)。为了填补自主道德的动机不足,在2019年的两卷本《也是一部哲学史》(以下简称《哲学史》)中,他开始转向理性宗教、克尔凯郭尔式的伦理自我理解及道德鼓励等外部规范资源。

弗斯特对此提出了根本性质疑。首先,他明确指出物种的生存利益无法为道德提供基础,强调道德必须有自己的规范性,这样才能使维系交往生活方式成为个人对他者的道德义务^[6](S93)。在为导师《哲学史》撰写的书评《自主之自主》^[15]中,弗斯特进一步追问:引入非道德动机资源是否违背商谈伦理学的义务论本质?经由商谈辨别出的好理由又具有何种动机力量?对此,哈贝马斯回应道:“我们需要的是对一种思维方式或精神烙印更加广泛的哲学解释,我们可以说:这是一种鼓励运用自身理性的态度,而不仅限于道德理由本身。”^[16](P292)哈贝马斯在为庆祝弗斯特60岁生日的文章中进一步阐明:个体规范性陈述的动机力量源于“为规范性命题内容辩护的理由”,这些理由来源于整个社会规范体系,理性道德从“可错理由的商谈漩涡中汲取其陈述的动机”^[17](P134)。哈贝马斯始终坚持哲学不对道德实质内容与动机问题有任何贡献,主张哲学应保持开放姿态,以促进当代人理性的世界观与自我理解^[9](S184-185)。

根据上文的论述我们可以发现,规范性的第一、二两个层面的主次地位在阿佩尔与哈贝马斯这里各有不同。阿佩尔侧重于将商谈的规范条件视为有实质内涵的基本道德规范,对检验和确立具体规范之有效性的程序性原则论证相对简略,这两方面共同包括在其商谈原则中。相比之下,哈贝马斯更注重确立程序性原则,即普遍化原则。不过,他们最根本的分歧在第三层面:阿佩尔坚持从道德哲学回答“为什么要讲道德”这一终极基础问题,而哈贝马斯早在《道德商谈理论阐释》中就明确反驳了阿佩尔这一观点,彻底否定该方案,主张道德理论只能完成前两个层面的论证任务,无法回答“为什么要讲道德”^[13](S119-226)。这一立场延伸至《哲学史》中,哈贝马斯拒绝以义务论道德哲学回答这个问题,并将其转化为“究竟我为何要有道德”的追问^[18](S66-67)。其理论依据在于,从后形而上学视角出发,“道德规范作

为我们社会文化生活形式的历史构成要素,归根结底只能由经过交往社会化的行为主体自身创立”^[19](S87-88)。这从根本上消解了商谈伦理学对终极基础的诉求。

二、弗斯特递归重构进路的道德奠基

关于商谈伦理学的学术争论在20世纪90年代出现了一些关键性的进展。以弗斯特、维尔默为代表的批判理论家,对商谈伦理学思想进行实质性修正和推进,其中弗斯特2011年出版的《辩护的权利》,将商谈伦理学的道德奠基之争推向新高度。在该书中,通过创立“辩护”“辩护权利”(Recht auf Rechtfertigung)和“辩护原则”等重要概念,弗斯特系统地呈现了其道德奠基理论的出发点、基本主张和架构。在《权力与规范性》和《本体共和国》等后续著作中,弗斯特通过回应各种批评和争论,不断完善其辩护理论的解释力,使之成为批判理论谱系中极具原创性的理论范式。

弗斯特的道德奠基工作极富成果。这些道德奠基工作不仅提出了用以检验具体道德规范或行动有效性的程序性原则,还确立了以普遍约束力作为论辩前提之道德原则,即互惠与交互的辩护原则。在此道德原则基础上,弗斯特还结合道德认同理论,通过将道德认知与动机紧密联结起来,深入阐明了论辩实践中参与辩护的道德义务与道德动机的规范性来源,以此解释辩护原则以及作为商谈结果之具体道德规范何以具有普遍的道德约束力。这即是弗斯特极富特色且结构严密的道德奠基工作,其整个道德奠基的顺序如下:首先在具体的道德辩护实践中,递归重构出交互和普遍的辩护原则;继而为道德情境中的辩护程序设立两项关键性标准,即交互性和普遍性,以此作为检验具体道德规范有效性的标准;最终通过认识和尊重他者辩护权利这一二阶道德洞见,为辩护原则本身的规范性来源提供终极论证,由此阐明了参与辩护义务的道德基础。

(一) 递归反思的方法和立场

弗斯特递归重构的方法,又称递归—普遍语用学,可视为对阿佩尔和哈贝马斯方法论的继承和综合,其中递归性旨在探究实践理性在经验层面何以可能的问题,理性重构则结合哈贝马斯的有效性要求理论,沿用其普遍语用学分析规范性内容隐含的预设,反思性地追问主体间兑现有有效性要求的商谈条件。然而,无论是阿佩尔的纯粹先验论证还是哈贝马斯的历史谱系学,最终都极易陷入基础主义和相对主义的困境。阿佩尔将具有普遍意义的商谈理性改造为道德意义上的实践理性;哈贝马斯因上述“两种必须”的严格区分导致实践意义不具确定性。这让弗斯特意识到,必须重新阐释通过这种语用学转向中的实践理性概念之内涵,进而说明遵循商谈实践与接受商谈结果之间关联的必要性和可能性。为此,他主张建立一种区分化的实践理性理论,旨在“精确确定实践情境中理性意味着什么”^[6](S24),弗斯特在此援引维尔默对哈贝马斯共识论的批评和主张:“判断一个共识是否合理依赖于判断理由是否充分”,因为“有理由的共识概念以有理由的信念概念为前提。”^[7](P55)因此,对实践情境的讨论就被转化为对涉及行动理由之情境的探究。在此框架下,弗斯特将实践理性界定为“主体在各种实践情境中,以恰当方式通过辩护理由回应实践问题的基本能力”^[6](S31)。

这其实也表明了弗斯特整个实践哲学的核心问题,即为探究康德式伦理学的可能性条件,具体表现为对各类有效性要求之兑现条件可能性的考察,此亦为递归—普遍语用学的旨趣所在。对弗斯特而言,辩护就是“面向所有相关受影响者的商谈过程”^[6](S35)。由此,弗斯特的策略在于阐明理性能力进入规范性辩护之公共空间的可能性。然而,要通过递归—普遍语用学对这一可能性进行反思,论证具有实践意义的辩护理性,需要对以下两个问题作出说明:其一,如何解决理性之辩护的根基问题,是否需要确立一个非递归的根基;其二,递归—普遍语用学自我反思的任务是什么,其反思了哪些结论?

针对第一个问题,弗斯特的策略是对理性去先验化处理,通过递归理念说明理性辩护的基础并非源自外部权威,而是源于理性自身的自我奠基和实践中的必要前提。他指出,当人们追问“为何要遵循理性”时,这一追问本身已然预设了理性前提,寻求理由的过程必然诉诸理性自身。这种自我指涉的反身

性特征使理性本身具有不可被质疑的绝对性,同时又展现出理性的自主特征,如此所言,“理性通过自我对自身的辩护实现自我奠基”^[6](S56),这一递归过程本质上是以理性为工具完成对理性自身的重构。这种递归反思活动始终预设了辩护原则,而该原则的确立又只能通过持续反思与重构进行,因此,该原则无法从外部获得辩护。弗斯特将这一核心洞见提炼为实践理性的基本原则:“对实践问题的规范性回答,必须通过有效性要求所指向的完全一致的方式获得辩护。”^[6](S32)它也被称为辩护原则。在此框架下,辩护能力因包含辩护维度,比理性奠基能力更为根本;只有具备辩护能力的言谈者,才能作出真正对自我与他人负责的自主言谈行动。这其实也是弗斯特递归重构方法的基本出发点和诉求。对弗斯特来说,递归—普遍语用学不仅是一种批判反思的方法,同时也彰显其维护实践理性的立场和旨趣。

对第二个问题,弗斯特将对实践与规范辩护的全面分析的任务明确界定为:“通过递归重构不同情境中提出的有效性要求,在各类辩护情境框架下,系统考察并确定兑现这些要求所需的条件。”^[6](S32)针对实践商谈,弗斯特系统地区分了道德、伦理、法律与政治四种辩护情境,并将之统一于实践理性概念之下。同时,他强调不同情境具有各自独特的有效性标准与责任形态,其中道德辩护因基于可普遍化的理由而被弗斯特视为更加根本的辩护实践,伦理辩护则关涉个体善的实现与特定他者关系的恰当处理。就方法而言,弗斯特坚持非形而上学的递归重构分析路径,主张从情境内部出发探究和确立辩护原则、辩护情境以及判断规范理由的有效性标准。在道德辩护领域,这种递归重构的结论就体现为对道德立场及其特征的重构,即交互和普遍的辩护原则,与交互性和普遍性标准。而具体道德规范的有效性并不是通过重构获得的,而是在主体间商谈建构出来的。

(二)道德奠基的基本思路

接下来的问题是:弗斯特借助递归重构的反思方法为道德奠定了什么基础。受阿佩尔启发,弗斯特指出道德基础概念包含三个层面的含义,并据此将整个道德奠基工作区分为三个层面:第一层面涉及如何阐释道德观点的问题;第二层面指确立具体道德规范有效性检验的标准和辩护程序,用以引导人们如何论辩具体道德问题;第三层面涉及道德的实践基础或规范性来源问题,从道德哲学的角度回答“为何要讲道德”的终极追问,即指明与辩护原则相一致的道德义务的基础,对他人辩护权的根本尊重,这种尊重促使人类将自身理解为道德人格^[6](S39)。这三个层面分别对应三种道德论证方法:一是在道德情境中通过递归重构方法来论证道德原则;二是采用商谈—建构主义方法为具体道德规范辩护;最后基于康德“理性事实”概念,从第一人称视角进行自我反思的奠基,即对道德的自我反思论证^[6](S39-40)。

弗斯特在区分这三个层面时,尤其强调第一层面与第三层面的关键性区别:前者是构成道德立场特征的道德反思活动;后者则是关于采取该道德立场的实践能力或意愿。即便在第一层面通过理性原则解决了道德立场问题,仍不能决定第三层面是否需要引入其他动机因素。他也提示,三个层面必须关联的核心要义在于,如果对第三层面的问题给出工具性或伦理的假言式回答,将直接动摇前两个层面确立的规范有效性之无条件性和绝对性,因为“不存在任何非道德动机能够为道德实践提供驱动力量”^[6](S59)。在弗斯特看来,当人们以原则性姿态质问“为何要讲道德”时,其发问本身恰恰表明提问者尚未真正采取道德立场。道德需要无条件的根基,这种无条件性正是康德道德哲学中常被忽视的核心洞见之一。因此,弗斯特主张第三层面的核心“要旨不在于说服非道德主义者接受道德,而在于揭示实践推理者如何获得对‘如何辩护’与‘辩护本身’的双重洞见”^[6](S54-55)。

具体来说,第一个层面涉及的是道德观点的阐释问题:道德上正当的行动意味着什么,以及如何区分道德与非道德行动。该层面的理论任务包含两个方面,如前文所述:一是如各种进路的商谈伦理学都试图通过语用学方法重构康德的道德立场;二是需要通过人类学分析来说明道德在人类自我理解中的定位,即“探究作为重构道德观点和道德反思之基础的人格特征”^[6](S39)。在此过程中,弗斯特提出了区别于哈贝马斯“物种伦理”哲学人类学的道德人格概念,并通过交互与普遍的辩护形式对实践理性原则进行递归重构,并为此提供了解决方案。

第二层含义的“奠基道德”指的是在第一个层面确立其道德观点的基础上,为具体道德规范或行动进行辩护的问题。概括来说,通过交互性与普遍性这两项关键标准,在辩护程序中确立具体道德规范的有效性。这一过程直接关涉道德情境中的辩护实践,即下文将详细探讨的道德辩护问题本身。

第三层面,即回答为何要道德地行事这一规范性来源问题,这项工作对应于康德在《实践理性批判》中诉诸理性事实展开的先验论证。康德提出,对道德法则的意识是一个理性事实,这意味着,对道德法则的自觉意识本身既构成法则有效性的来源,同时也是敬重法则的情感,由此解释道德法则的约束力。康德的“理性事实”概念引发了诸多争议和不同的解释,迪特·亨利希在《道德洞见的概念与康德的理性事实学说》中提出了颇具启发的解读思路。他认为,对道德法则的意识必须包含对“应当”的认知,其无条件有效性需通过主体的道德洞见^[20](S223-254)实现。这种道德洞见被界定为对道德善的根本认知,通过这种认知活动,善的无条件要求得以显现并获得效力。在此过程中,洞见、认肯与道德认同实现了统一。因此,亨利希主张理性事实应被理解为对法则之有效性已然实现的洞见^[20](S223-254),这是通过先验反思获知的道德可能性条件。据此我们就能很好地理解康德这个观点:“道德法则不需要任何辩护理由。”^[21](P51)只有这样,道德法则无条件的、不可进一步辩护的约束性才得以彻底确立。

弗斯特采纳了亨利希关于道德应当洞见的解释,因其揭示了道德认知和义务的内在关联,但他反对亨利希把康德无条件的“善之诉求”洞见理解为对“善之实在性”的本体论洞见。在他看来,这种洞见应被理解为一种规范性的自主理性洞见,即理性主体对辩护义务与交互责任的理解和把握。弗斯特认为,康德把对他人的道德尊重追溯到与自我的关系,表现为独白式的理性自律。但道德的本质恰恰涉及的是他者作为辩护主体的尊严。弗斯特指出,康德在此的关键缺失在于未能确立真正的道德权威的参照,这种权威必须指向有辩护权利的他者。因此,他主张对康德的“善之诉求”进行去先验化改造,通过主体间转向主张重新界定道德洞见:其并非指向理性的要求,而是“对他者的要求,即道德责任所系之对象的要求”^[6](S63)。道德洞见本质上是辩护者对他者责任的认知把握。弗斯特将这种对他人无条件辩护义务的道德意识界定为有实质内涵的二阶洞见,这“不仅是对如何履行义务的洞见,而且是对义务本身的根本性洞见”^[6](S61)。由此,他将自我与他者的构成性关系理解为新的理性事实,即人们对彼此负有的道德行动和基本义务,其核心在于“我们有义务为自己的行动向他者提供辩护”^[6](S63)。这意味着,即便商谈者具有道德知识并能作出正确判断,还必须明确认识到参与辩护的道德义务本身。

弗斯特指出,二阶洞见概念的重要意义在于,通过道德主体对辩护权利的认知把握,说明了参与商谈的要求和义务,以此填补哈贝马斯因上述区分导致的动机缺口问题。他明确断言:“采取道德观点的根本动机,在于对每个自主道德人格之基本辩护权利的尊重。”^[6](S64)弗斯特将辩护者的基本辩护权视为道德实践的“不可撼动的根基”^[6](S14)。这其实也表明他在道德奠基问题上根本的道德立场和观点:弗斯特要在经验层面为道德论辩实践确立一个稳固的道德基础。这种道德尊重的根本形式,体现为对他人辩护权利的承认和尊重,实质上体现了将自我与他者同时作为目的本身的康德式道德内涵。

弗斯特的重要创见在于将道德动机锚定于辩护实践本身。在他看来,道德行动的根本动机源于对“必须向受影响的他人提供辩护”这一义务的认知与承认。通过引入他者的规范性维度,弗斯特提示这种道德义务是构成性的,没有他者的存在,便不存在道德辩护共同体。他强调,只有当人们认识到他人的基本辩护权时,才能形成道德认同与自我理解,进而产生参与商谈的道德动机:既回应他人的辩护要求,又遵守辩护原则及辩护结果。这种承认具有认知和实践双重涵义:承认这种辩护义务就是假定在面对批评时可以给出充分理由来回应,为其行动之正当性辩护;如果没有对此义务的洞见与承认,辩护原则对主体的实践意义就无法确立,这种实践意义体现为对行动的辩护以及对共识之遵循的指引。

弗斯特在完成对二阶道德洞见的论述之后,进一步区分了两个层次的道德洞见:一阶道德洞见的直接对象指向那些需要在商谈程序中接受辩护的具体道德规范或行动;二阶道德洞见则指向辩护实践本身,关涉参与辩护的道德义务以及他人的辩护权利。通过这一看似细微实则意义重大的区分,弗斯特在

一个统一的实践理性架构内,把参与道德辩护实践本身的道德义务与遵守商谈结果的道德义务区分开来,进而对这两个层次的道德义务在有效性性质和实践作用上的差异进行了明确说明,从而真正阐明了有道德内涵的辩护原则与商谈结果如何在复杂的道德辩护实践过程中获得规范性效力。

(三) 道德辩护

弗斯特对道德奠基第二个层面的论证,即确立检验具体规范有效性的程序性原则。这主要涉及两个方面的问题:(1)道德情境的概念界定;(2)辩护程序中交互性与普遍性标准之阐释。其对规范情境的区分来源于哈贝马斯对不同商谈类型作出的区分。在《正义的情境》中,弗斯特系统地将规范情境划分为道德、伦理、法律和政治四种类型。每种规范情境又包括辩护与承认两个分析维度。

就道德情境而言,弗斯特认为,只有在道德情境或与道德相关的行动中,才存在为自己辩护的道德义务。道德情境是一种实践辩护的情境,其核心特征在于“需要为行动或合法准则提供理由,且每个道德主体都可以要求他人遵守这些准则——即便这些受影响的人并不处于共同的伦理共同体或政治情境中”^[6](S32)。也就是说,当某种情境诉诸具有普遍和绝对有效性要求的规范时,它就是道德情境。道德行动因此被弗斯特重新定义为:一个行动是或可以参照这些规范而正当化或受到质疑和批判。在道德情境中,被检验的是那些规定人们有义务做或不做某事的规范,因此,这涉及的是绝对的、具有无条件约束力的有效性要求,辩护主体可以交互且普遍地要求彼此承认这些要求^[6](S34)。当没有人能提出充分理由质疑和挑战该规范的有效性时,任何人都可以要求他人遵循该规范,这即是道德有效性要求的约束力。通过将论辩的道德情境从一般论辩实践中明确区分出来,并清晰界定道德情境的特征,弗斯特由此克服了阿佩尔理论中道德意义的商谈理性适用范围过于宽泛的困境。

就道德情境中的辩护程序而言,弗斯特在哈贝马斯共识论的普遍化原则基础上进一步论述了道德情境中的辩护程序。由于共识论要求所有相关者提出好理由并达成一致,这在现实中难以实现。对此,弗斯特引入了托马斯·斯坎伦“不可合理性地予以拒斥”的消极公式,并用交互性与普遍性标准替代了“合情理性”概念。这两个标准充当理由过滤器,用以考察合情理的道德分歧是否建立在充分的理由之上,其中,交互性包括内容的交互性和理由的交互性;普遍性旨在防止排除“可能受到影响的人,并将道德共同体的权威赋予个人”^[6](S34)。

正是通过这两项普遍适用的道德检验标准,弗斯特成功开启了解决道德分歧和冲突的可能:只要某项具体道德规范或行动无法基于交互和普遍的理由而被明确拒斥,即便未能达成完全共识,其道德有效性仍可获得确立。弗斯特还强调商谈者被赋予一项有实质性的否决权,它确保最不利者的反对意见不被忽视,也能够避免超过义务限度的要求,如器官捐赠,从而避免辩护程序沦为形式化的程序。由此,弗斯特在驳斥道德相对主义的同时,也捍卫了普遍主义和认知主义的道德立场。共识的暂时性特征非但不会削弱其规范性效力,反而通过向未来“更好论证的强制力量”^[11](P126)保持开放,真正体现了商谈伦理学的本质特征,即道德要求始终处于持续的商谈性检验与修正过程之中。

至此我们可以发现,弗斯特辩护理论的道德基础正是其继承和综合两位导师商谈伦理学思想的集中体现:就继承的方面而言,基于对辩护原则的道德内涵的肯定和强调,尤其是对商谈伦理学的辩护权利(义务)之维的阐发,弗斯特为道德领域的辩护原则赋予了规范性,从而回答了“为什么要道德地行事”这一动机难题。在这一点上他与阿佩尔一致。弗斯特同时捍卫认知主义和普遍主义的道德立场,因此试图对康德道德哲学进行去先验化改造,将其转化为商谈理论框架下的道德概念^[22](S141),通过反思康德的两个世界学说,说明现实中的辩护主体在经验世界如何实现基本辩护权。这些都体现了弗斯特重构道德认知成就的普遍和必要条件之努力,这一点与哈贝马斯较为一致。就发展的方面而言,一是其递归重构的语用学进路,将自我反思指向对现实辩护共同体之可能性条件的反思,相比于阿佩尔的先验语用学进路,这能更好地阐明语用学转向之后语言行动所包含的普遍道德义务,而不必付出先验的代价;二是其辩护理论包含了二阶道德洞见的概念维度,将道德知识与动机相联结,这一思想维度的阐发填补

了哈贝马斯因严格区分论辩前提和商谈共识所造成的规范性缺口。

三、哈贝马斯的指责与弗斯特的难题

2024年,在为庆祝弗斯特60岁寿辰的文集中,哈贝马斯发表了《论道德陈述的应然有效性模式——去先验化的两种变体》一文。在该文中,哈贝马斯高度评价了弟子弗斯特对康德道德哲学的继承与改造工作。他特别赞赏弗斯特保留且简化了康德关于经验世界和理智世界的严格区分,即规范性反思领域与实践行为经验领域的基本区分,成功避免了康德先验哲学带来的形而上学难题。因此,哈贝马斯将自身与弗斯特的道德商谈理论概括为去先验化的两种理论变体,所谓去先验化,即把康德的先验道德基础转化为基于经验现实或社会交往的理论重构。尽管弗斯特的思想直接承袭自哈贝马斯,但两人的道德理论却存在着显著差异:弗斯特的基本辩护权思想和哈贝马斯真理共识论之间不仅存在实质与形式之别,以及基于实践理性的道德行动动机力量的强弱差异,而且还有道德观念层面的根本分歧。

导致此分歧的核心原因在于,哈贝马斯严格区分论辩前提之弱先验的“必须”与通过商谈确立的具体行动规则的“必须”,由此产生了规范性缺口。哈贝马斯认为,仅靠交往行动的规范性力量并不能提供充分的道德动机,因此,必须诉诸宗教、伦理自我理解、法律以及文化传统等非道德资源来填补这一动机缺陷。弗斯特则坚持辩护本身已蕴含着充足的道德动机力量,因为对其他商谈者的有效性要求的拒斥本身就是非理性的,这使其辩护理论在道德动机上更强,从而无需依赖外部规范资源的补充。通过引入辩护者之二阶道德洞见,弗斯特试图弥合哈贝马斯的规范性缺口,实现规范性反思与经验性道德行动在实践理性中的统一。就这个环节而言,弗斯特的处理显然更为合理,也更能彰显商谈论的义务论特质。

在完成对辩护原则及相应辩护权利的道德奠基工作后,弗斯特还结合辩护之理想预设与现实世界的差距,在其规范性理论的第二层面探讨了辩护原则在不同规范领域的具体应用方式,进一步将其阐述为更具操作性的辩护程序。而哈贝马斯则一以贯之地捍卫自己的根本主张,同时根据弗斯特的批评尽可能地澄清和完善自己的立场。在《哲学史》及其相关讨论文集《理性自由》所收录的《答弗斯特:辩护的世界》等一系列文章中,哈贝马斯重新审视了有关理性道德的动机资源问题,回到了与他的学生弗斯特长期争论的一个重要问题上:道德动机的薄弱性问题。哈贝马斯指出,他们师徒二人之间哲学分歧的深层根源,或许在于他所秉持的温和自然主义立场^[23](S364),此处不再展开讨论,不过他对弗斯特理论大厦中有关自我反思之确定性问题提出的质疑值得进一步探讨。

弗斯特试图在其递归重构的架构下阐明辩护原则是个人道德认同的一部分,他强调,只有从第一人称的视角出发,我们才能解释尊重与辩护原则相对应的辩护权利,这是二阶道德洞见之规范核心。弗斯特认为,其引入的二阶道德洞见可以表明共同体成员必须预设的商谈前提(即基本辩护义务)之无条件性,因为这种辩护义务的直接对象仍然是辩护,作为辩护者必须承认和洞见自己必须履行这些指向他人的辩护义务。由于这些辩护义务规定了辩护者在商谈中提供辩护的必要性和绝对强制性,因此,任何对他者基本辩护权利的拒斥不仅违反道德,而且损害道德的无条件性。这就是弗斯特递归重构方法为道德论辩实践提供的稳固基础的基本思想。

弗斯特称自己的立场并非反对形而上学,而是一种不可知论,他仅仅是在语用学的意义上来理解我们生活的世界。这一立场源于其对人类之根本有限性和具体性的深刻把握,因而道德辩护实践既不需要也不可能诉诸某种终极且不容置疑的哲学基础。尽管他也提出采用观察者的外部视角,但着重强调了辩护者第一人称“我”的内在视角:“这正是追问‘规范性世界’对‘我’而言意味着什么时必须采取的立场,那么我们就必须将这一规范性世界区分为三个世界:事实有效的、反事实有效的和介于两者之间的批判性世界。”^[24](S41)

然而,弗斯特的这一思想遭到了哈贝马斯的猛烈批评,即弗斯特将道德义务建立在辩护者第一人称“我”的自我反思的确证之上的做法,实际上仍然停留在康德式的先验道德意识层面没有进一步去先验

化。哈贝马斯认为弗斯特错误地将第一人称视角的自我反思绝对化,主张道德辩护者可以从中直接把握具有绝对约束力的道德意识(即对他人的辩护义务),并将这种道德意识预设为无需进一步论证的起点。实际上第一人称视角只是视角体系中诸多同样有效的视角之一,而非终极视角,因此,哈贝马斯认为,当这种自我反思的确定性被打破时,第一人称视角便无法继续作为具有绝对约束力的道德意识^[17](S135-136)。哈贝马斯最终将弗斯特“坚持第一人称视角自我意识的特权地位视为主体性哲学的产物”^[17](S137),认为其去先验化的概念是不完整的。

弗斯特递归的自我反思方法将第一人称立场的自我反思作为道德意识的起点,试图揭示辩护行动的可能性条件。虽然其多重视角理论表明个体在具体的实践情境中通过多重视角(观察者、参与者和批判者)逐渐建立起自我意识,但由于关于辩护义务的认知和承认是主体通过自我反思获得的,因此,哈贝马斯认为弗斯特实际上是从语义层面(语词的意义)把这种对辩护义务的意识分析为二阶洞见。尽管弗斯特也强调个体以他者为参照之镜,在他者的要求中形成这种关于责任的认识,但弗斯特没有严格区分本体论和认识论两个层面来探讨这一问题,更多的是从前者进行讨论,即当人们参与商谈时,必须承认和洞见他者作为辩护主体的平等地位,对他者辩护权利的承认和洞见构成道德义务的来源。尽管在认识论层面上弗斯特也明确表达了一种非独断的立场,强调对辩护原则以及有效性要求之条件的重构始终是在商谈中不断回溯地进行,但关于辩护者如何在社会和道德情境中获得对辩护义务完整的意识这一问题,或许可以与乔治·赫伯特·米德社会性自我构建理论关联起来进一步阐述和澄清。

弗斯特的观点与阿佩尔的观点颇为相似,即都利用主体对客体的认知活动已经预设了主体间的交往关系这一结论,强调为商谈实践提供稳固的规范性基础,他最终将道德辩护领域之内的辩护原则的道德基础落实在一种具有强的道德约束力的辩护义务上。当然,弗斯特更进一步把对辩护义务的认知与道德动机紧密关联起来,并对商谈者参与辩护的道德动机作出了详细考察。就此我们已经可以发现,弗斯特在对康德道德哲学的研究中看到了自己关于道德基础之无条件性理论的一些关键的思想环节,这些环节同时与他对二阶洞见与责任之维关系的理解相互关联,而这也正是他重视辩护原则之规范性的主要缘由,即道德辩护实践自身蕴含着特殊的道德约束力。尽管如此,哈贝马斯的挑战依然十分重要:即便我们认同弗斯特关于辩护实践中必须确立基本辩护权利的观点,但如何保证从第一人称视角获得完整的责任意识,进而确保对他人这种辩护权利的认知确定性,这依然是一个有待解决的重要问题。

参考文献

- [1] Jürgen Habermas. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- [2] 阿佩尔. 哲学的改造. 孙周兴、路兴华译. 上海: 上海译文出版社, 1997.
- [3] 罗亚玲. 平等权利与共同责任——阿佩尔对话伦理学研究. 北京: 人民出版社, 2020.
- [4] Karl-Otto Apel. *Auseinandersetzungen*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1998.
- [5] Jürgen Habermas. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT Press, 1990.
- [6] Rainer Forst. *Das Recht auf Rechtfertigung*. Frankfurt: Suhrkamp, 2007.
- [7] 阿尔布雷希特·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.
- [8] Jürgen Habermas. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1984.
- [9] Jürgen Habermas. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984.
- [10] Jürgen Habermas. *Truth and Justification*. Cambridge: MIT Press, 2003.
- [11] 尤尔根·哈贝马斯. 在事实与规范之间: 关于法律和民主法治国的商谈理论. 童世骏译. 上海: 三联书店, 2003.
- [12] Jürgen Habermas. *Justification and Application*. Cambridge: MIT Press, 1993.
- [13] Jürgen Habermas. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1991.
- [14] Jürgen Habermas. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- [15] Rainer Forst. *The Autonomy of Autonomy: On Jürgen Habermas's Auch eine Geschichte der Philosophie. Constellations*,

- 2021, 28(1).
- [16] Jürgen Habermas. Replik. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2021, 69(2).
- [17] Jürgen Habermas. Zum Modus der Sollgeltung moralischer Aussagen. Zwei Varianten der Detranszendentalisierung//Mahmoud Bassiouni u.a. *Die Macht der Rechtfertigung*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2024.
- [18] Eva Buddeberg. Übersetzung religiöser Gehalte und komprehensiver Vernunft//Stefan Müller-Doohm, Smail Rapić und Tilo Wesche. *Vernünftige Freiheit Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2024.
- [19] Jürgen Habermas. Von der formalen Semantik zur transzendentalen Pragmatik-Karl-Otto Apels ursprüngliche Einsicht. *Topologik*, 2019/2020, 26.
- [20] Dieter Henrich. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft//Gerold Prauss. *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1974.
- [21] 康德著作全集：第5卷. 李秋零译. 北京：中国人民大学出版社，2006.
- [22] Rainer Forst. *Die noumenale Republik. Kritischer Konstruktivismus nach Kant*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2021.
- [23] Stefan Müller-Doohm, Smail Rapić und Tilo Wesche. *Vernünftige Freiheit Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2024.
- [24] Rainer Forst. *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015.

Rainer Forst's Moral Foundation for Discursive Ethics

And Forst's Advancement of Habermas and Apel's Discourse Theory

Qin Xiaojie (Chinese Academy of Social Sciences)

Abstract Discourse ethics, a moral theory co-founded by Jürgen Habermas and Karl-Otto Apel, stresses reaching moral consensus through rational discourse in argumentation. They both take a discursive approach to the reconstructing of the implicit normative content in argumentation, while fundamental disagreements arise over how to interpret the status of the idealized presuppositions of argumentation and the moral connotations of the principle of discourse. Against the backdrop of this ideological divergence, Rainer Forst successfully overcomes the difficulties in the thinking of his two mentors by making the following two innovative contributions: firstly, he proposes an empirical moral right to justification as the basis of argumentation practice in order to clarify the moral duty of the arguer engaging in justification practice; secondly, by interpreting moral justification as a dimension of the application of practical reasoning, and limiting the scope of the analysis to moral argumentation, he manages to avoid Apel's dilemma of the overgeneralization of discourse rationality; and lastly, Forst overcomes Habermas's shortcomings in moral motivation by establishing moral cognition of the justificatory practice and others' right to justification as a source of motivation. However, Forst's tightly structured moral grounding work is still flawed: the certainty of moral cognition that underpins the moral foundations of his justification practice remains to be further explored.

Key words Rainer Forst; Jürgen Habermas; discourse ethics; moral foundation; basic rights to justification

■ 作者简介 覃晓洁，中国社会科学院哲学研究所助理研究员，北京 100732。

■ 责任编辑 涂文迁