

非常态情境中的伦理疏离与秩序重建

谈际尊

(东南大学 人文学院,江苏 南京 211189)

[摘要] 日常道德经验往往不足以应对非常态情景中的应急事态,从而造成较大范围的道德恐慌,引发一定程度的伦理疏离。新冠疫情流行冲击着既有的日常生活秩序,催促着将人类逼入存在论意义上的原初状态,由是现代性源头处生成的陌生人问题获得现实化表达,同时隐匿在历史背后的幽暗意识和人性野蛮被激发出来,诱使人们在粗暴的善恶、左右、中西等二元价值缠斗中消耗生命能量。思考疫情非常态情境中的伦理疏离现象有可能开启一个重新审视未来的视角,打开一个重新审视伦理生活合法性的窗口。唤起一种照看他者和陌生人的伦理亏欠感,建造方向明确的道德空间,解除精神隔离,激发责任伦理蕴含的道德勇气,无疑有助于凝结社会心力,重新建造起新的连结秩序。

[关键词] 非常态情境 伦理疏离 陌生人隐喻 连结秩序

人类的“非常态”,往往是我们需要加以特别关注的历史拐点。按照社会演化理论,人类历史进程处在常态与非常态的螺旋转化之间。一般说来,常态为“治”,即百姓安居乐业、天下太平或国泰民安之情状;非常态为“乱”,即由瘟疫、灾害、战争或社会动乱所引起的动荡不安、生灵涂炭之意谓。一治一乱,构成所谓的历史周期律,进而被推定为社会世界演化的铁律。以此观之,全球化在经历了最初快速发展之后,必定会面临一个相反的逆全球化之力的牵制,以便构建起全球化确证自身性状的演化机制和生态系统。若此,近几年新冠疫情的暴发与流行究竟意味着什么?应该承认,新冠疫情见证了一个大变局时代的转折,需要集人类全部的智识来加以深刻反思。这种反思特别需要借助一种伦理学视角,以便为人类处在非常态情境中的生活意义这一最根本的问题作出回答。新冠疫情就像历史上任何一次瘟疫一样,再度将人类抛入不确定性深渊,而指引人们走出这一深渊的往往是那些同生存、安全与健康相关的价值,除此之外的其他庸常性价值则因其不足以应对非常态而显得不堪其用。这样一来,为了应对非常态带来的挑战,原先的价值体系就将重新调整,从而在此一过程中引发意义紊乱和价值失序,导致伦理疏离现象出现。

作为对价值秩序趋于震荡、分离、离散、裂变、瓦解等性状的总体性描述,伦理疏离揭示了特定历史条件和社会情境中维护伦理生活面临的困境和挑战。从伦理学角度看,非常态乃是对生活世界之常态情境的溢出或日常性的出离,不可避免地带来一定程度上的伦理疏离,给既定的价值形态造成冲击,进而瓦解即存的社会秩序。不过,因非常态情境引发的伦理疏离并不是一种纯粹的恶,毋宁说是努斯鲍姆所谓的“善的脆弱性”(The fragility of goodness)的显现,正是基于人类脆弱性这一“必要的背景条件”^①,她得以有力地揭示了隐于命运必然性中的道德挣扎的肯定性意义,为此打开了一个重新审视伦理生活的窗口,从而为当代人重新理解命运的超越与承认之间的辩证法,提供了一个值得反复品味的开放性视角。这样看来,考察伴随新冠疫情而来的伦理疏离现象,其目的不仅仅是进

[基金项目] 江苏省公民道德与社会风尚协同创新中心和道德发展高端智库国家社科基金重点项目“改革开放以来道德生活形态变迁研究”(19AZX015);东南大学基本科研业务费课题“文化传统与老龄化中国战略”成果之一。

[作者简介] 谈际尊,男,东南大学人文学院教授、道德发展研究院研究员,研究方向:道德哲学、道德社会学。

^① [美]玛莎·C. 纳斯鲍姆:《善的脆弱性:古希腊悲剧与哲学中的运气与伦理》,徐向东、陆萌译,南京:译林出版社,2018年,第29页。

行道德谴责,而是通过新的问题展示出新的伦理致思方向,毕竟这些问题“开启了一些我们能对各种可能的行动路向作重新审视的未来视角”^①。在此,鉴于疫情防控中种种伦理应对已经发生,由信念伦理激发出来的道义力量事实上也已经大范围出现,本文仅通过检视伦理现实化存在的问题及其部分反思成果,在更大范围内思考伦理疏离现象背后的现代性成因,并在此基础上提出应有的伦理态度,以推进人类连结秩序的重建。

一、非常态情境中的“伦理学困惑的反思”

依循历史上疾疫大流行的节律,这次疫情亦必携带着改写人类历史的巨大能量。在病毒所蕴藏的生成性力量与社会秩序涵养的构成性力量之间的对冲与较量中,哲学家们观察到了什么?对于右翼保守理论家来说,此次新冠疫情的暴发与肆虐着实猝不及防,它对于现存秩序的破坏性是如此之大,竟使得现有的一切解释工具包括“灾难补偿论”都显得捉襟见肘,这就预示着新自由主义无可挽回地走向了终结,全球化亦有可能因此被反转过来。如果说右翼理论家所持悲观论调尚且可以逻辑地加以理解的话,那么持存左翼激进立场的意大利哲学家乔吉奥·阿甘本也陷入了悲观之中,却是多少有些令人不解。个中的机缘,盖在于他所激越地作出的不合时宜的“伦理学困惑的反思”^②。

左翼激进立场的一个标志就是动摇坚韧的社会现实,致力于去改变现存的秩序。照理说,病毒的破坏性正好提供了动源,可以转化为左翼理论家手中不期而至的“生化武器”。但是,在阿甘本看来,病毒只不过是一个飞去来器罢了,无法想象以此作为颠覆现存秩序的有力武器,而事实上权力就在病毒的诱使之下伤及自身了。在他看来,权力主导者不仅依然延续着既往生命政治逻辑进行技术治理,而且借用防治病毒之名大行极权之实,这显然是不可容忍的。在新冠疫情尚未在意大利大面积暴发时,阿甘本就提醒人们不必慌张,兴许这就是一个“大号流感”而已,而政府据此宣布进入紧急状态而大搞应急举措,无形中推动了“例外状态”的常态化。当疫情来势汹汹之际,阿甘本面对当局封城封国之举,则又指责意大利陷入史无前例的疯狂之中,人们被迫保持社交距离而隔离在固定空间,整个意大利就像一个大型的集中营,过着为了保全“赤裸生命”而失去了人之尊严的生活。概言之,阿甘本的“疫情问题”可以概括为:“为什么整个国家都没有意识到自己已经在伦理和政治上崩溃?”^③对于左翼理论家来说,有关“政治上崩溃”不是什么新鲜话题,阿甘本之前有关生命政治的哲学思考一直就未曾偏离这一主题;而“伦理上崩溃”则是隐藏在前一个问题背后的更大问题,它意味着包括政治主权所致力于造就的整个精神秩序陷入了坍塌与虚无,人们因此失去了道德方向感。因是之故,阿甘本的激进哲学就既是政治哲学的,也同时具有浓郁的道德哲学意味。阿甘本刊载在博客上的《声明》(Chiarimenti)集中表达了他的道德关切之所在:我们的社会除了赤裸生命(nuda vita)之外别无所信;赤裸生命并没有带来团结而是激发了人际关系的恶化,“他人”被视作潜在的作恶者,“死者”没有权利拥有一场体面的葬礼,“邻人”更是不复存在。对此,阿甘本不禁发问道:“这样的生活还不知道要过上多久,人与人之间的关系会有什么结果?究竟是什么样的社会才会认为存活是唯一的价值?”^④可见,正如阿甘本在一篇回应批评者的网文中特意强调自己之所以反复提及“例外状态”“赤裸生命”等概念那样,其本意就是为了展开“伦理学困惑的反思”,而这种反思能够帮我们看见许多平时视而不见的事物。

首先,正如阿甘本所敏锐洞悉到的,应急事态确实容易引发出于人性中的幽暗意识,同时也会助长人性的野蛮,从而导致严重的伦理疏离现象。心理学家津巴多主持的斯坦福监狱实验证明了这一

① [德]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伦理》,童世骏译,北京:生活·读书·新知三联书店,2003年,第654页。

② 2020年3月17日,阿甘本在博客上发布《声明》(Chiarimenti)称:“一位意大利记者此前发挥自己的职业优势,误解(distorcere)、扭曲(falsificare)了我对一些伦理学困惑的反思:瘟疫正在摧毁这个国家,人们甚至不再关注死者。”中文版请参见乔吉奥·阿甘本《疫情与例外状态(三则)》,(2020-02-25)[2020-08-22]https://www.sohu.com/a/382243466_365770。

③ [意]乔吉奥·阿甘本:《一个疑问》,潘震译,(2020-04-17)[2020-08-22]<https://site.douban.com/264305/widget/notes/190613345/note/7590464931>。

④ [意]乔吉奥·阿甘本:《疫情与例外状态(三则)》,(2020-02-25)[2020-08-22]https://www.sohu.com/a/382243466_365770。

点,米尔格拉姆电击实验再次验证了人性野蛮生长所依赖的特定情境。事实上,这些实验只不过是对于人类文明野蛮性生长的心理学检验而已,它们仅仅只是发生在广岛、奥斯威辛和古拉格的“社会试验”的缩小版本而已,所有经挑选参与“社会试验”的人既是文明人也是陌生人,本质上是则“野蛮人”:他们不仅不被允许“站在门口”,而且必须“被蔑视、被窥视、被清查”^①。也许正是因为出自对于人性野蛮的警惕与防范,阿甘本从疫情暴发之初就坚决反对意大利政府的管制性措施,例如禁止公共集会,取消一切体育、宗教、娱乐活动,关闭酒吧、学校、影院,增派警察巡逻,派遣军队介入隔离区等等行径,因为他认为真正值得关心的不是“赤裸生命”的安全与健康,而是那弥足珍贵的自由和人性尊严,毕竟就像历史上曾经发生过的悲剧那样,政府当局随时会在满足民众对生命安全的犬儒主义式渴望中剥夺他们的个人自由。对此,阿甘本十分震惊于“伦理和政治上崩溃”,特意以“由无端的紧急情况带来的例外状态”为题,来点明和提醒政府的做法似乎“迈过了人性与野蛮之间的分界线”^②。显然,在阿甘本看来当局设置任何意义上的“例外状态”都不具有道德合法性,“法律处于悬置状态,权力不受法律的约束,例外状态本身就成了一个‘合法’的‘违法’”,^③处在这种状态中的人背离了自由为之设定的人的本体生存处境,即便以保护生命的名义来宣示暂时的例外状态亦断不可行,这不仅有可能钝化了民众对本真性生命的感觉,更有可能助长了当局者恣意挥霍权力而为人性野蛮提供了活动空间。换言之,那些曾经保有自由的公民,决不能经过“例外状态”而倒手变成陌生人,否则等待他们的只能是厄运。

其次,赤裸生命乃是非生活的生命形态,保持和维系这一生命形态不具有阿甘本所界定的伦理价值。这里涉及一个基础性概念:究竟什么是伦理?在阿甘本看来,所谓伦理乃是人所具有的最本己的可能性或潜能,即“他自身的可能性或他的力量本身”^④。人之为人的伦理本质,即在于将其本然性的力量潜能最大限度显现出来。不难看出,原来正是将存活而不是生命潜能的展现看成了唯一的价值,由此导致的人际关系恶化而危及人类命运共同体的可持续发展,激发了老哲学家的“伦理学困惑的反思”。也许在俗众看来,面对突如其来的疫情灾难,保全生命就是最大的价值,哪怕因此生存下来的生命被称之为“赤裸生命”、因此存活的人被称之为“牲人”亦在所不惜。但是,在阿甘本看来,赤裸生命只是维系于身体之上的一种生物性的生命形态而非基于生活的生命形态,作为赤裸生命的人被剥夺了因附其上的一切文明的属性,而徒有一具赤裸裸的“沉重的肉身”。赤裸生命背负着的乃是“行尸走肉”之隐喻。与之相对的则是“形式生命”(form-of-life),它是一种未曾同其形式相分离的生命形态,它不因生杀权而被夺取生命,因而是那种从其中不可分离出赤裸生命生命样态。^⑤形式生命通过展现生命的可能性体现出来,而这种可能性即来自“思想”,只有当思想存在的时候“生命形式乃始在其自身的事实性与物性之中转变为形式生命”,因此“生命……在哪儿,哪儿就有思想”^⑥。基于对形式生命的构想,阿甘本认为我们能够见证一个全新的研究领域的出现,这是一个能够实现对于现代极权政治和自由民主政治双重超越的“新的政治”领域,这个新领域始终朝向“来临中的共同体”(the coming community)。至此,阿甘本完成了一名左翼理论家应有的乌托邦想象。

再次,阿甘本“疫情问题”之所以最终走向“伦理学困惑的反思”,很大程度上就在于他一以贯之所抱持的激进哲学传统立场,通过对疫情防治这些当下之应急事态合法性的有意忽视,来达到激越地唤起人们即便处在非常态情境中亦始终不可放弃伦理连结的目的。不可否认,阿甘本“伦理学困惑的反思”仍然还是处在其生命政治的议题范畴之中的,只不过急促地采取了一种无视疫情严重性

① [英]齐格蒙特·鲍曼:《生活在碎片之中——论后现代道德》,郁建兴、周俊、周莹译,上海:学林出版社,2002年,第163页。

② [意]乔吉奥·阿甘本:《一个疑问》,潘震译,(2020-04-17)[2020-08-22] <https://site.douban.com/264305/widget/notes/190613345/note/7590464931>。

③ 马中英、任平:《走向资本创新逻辑批判的马克思主义生命政治学——兼论阿甘本的生命政治学及其历史超越》,《齐鲁学刊》2021年第2期。

④ [意]吉奥乔·阿甘本:《来临中的共同体》,相明、赵文、王立秋译,西安:西北大学出版社,2019年,第59页。

⑤ [意]吉奥乔·阿甘本:《例外状态》,薛熙平译,西安:西北大学出版社,2015年,第4页。

⑥ 参见吉奥乔·阿甘本《无目的的手段》,赵文译,郑州:河南大学出版社,第13、17页。

的激进主义立场,从而遭遇到来自现实主义者的非议与指责。其实,阿甘本所关注的“疫情问题”不在疫情本身,而在疫情的隐喻化。他真正担心的问题不只是当下的疫情防控,还有瘟疫结束之后“我们该如何共同生活”^①。至少,我们不能因为致力于疫情控制而自动地关闭那涵养生命尊严的思想空间,而任由那些缺少责任承担主体的举动把自由行动者变成陌生,进而将人们赖以栖身的价值秩序陌异化。因为,毕竟我们已经看到,全球疫情大流行就像人类历史上任何一次大疫灾一样未能逃过隐喻化的命运,疫情甫一暴发新冠病毒就被草率地塞进桑塔格指向的疾病隐喻化语境中,种种带有种族歧视色彩的说辞也再度激活,以达到从道德上矮化假想敌人的意识形态目的。针对伴随疫情蔓延的种族仇恨言论与信息无序传播,联合国秘书长古特雷斯直言“仇恨成为一种病毒”,并呼吁全世界团结一致共同抗御这一“另类疾病”,而“免疫办法就是信任”。应该看到,古特雷斯的“免疫办法”可谓是克服疫情被道德化和隐喻化的正解,因为这正是医学中顺势疗法原则(homeopathic principle)在精神领域的运用,其目的乃是致力于将道德价值的负向滥用转向道德精神的正向挺立,以增强人类精神免疫力。不过,针对古特雷斯提供的治疗方案,我们还必须继续向前探求,去寻找“仇恨成为一种病毒”“门口的陌生人”等此类伦理疏离现象的病理学解释,以重新显明人类连结之道。为此,我们将重返现代社会生成的原初情境,通过重思陌生人问题来拨开笼罩在伦理疏离之上的精神迷雾。

二、陌生人隐喻与伦理疏离

作为现代性的元问题之一,“陌生人”的存在乃是触发现代伦理之思的初始条件。不过,陌生人似乎从未获得笛卡儿“我思”者那样参与建构伦理生活的主体身份,相反他们总是作为一种不确定性因素,被隐喻化地置于主体性力量的彼岸,成为拆分和消解伦理生活的否定性力量。可以说,陌生人的确关联着现代伦理生活的构造,但却是以一种否定性方式进入伦理生活的。鲍曼说:“现代生活意味着与陌生人一起生活;而与陌生人一起生活总是一种不稳定的、失去勇气的、测试的生活。”^②显然,现代社会的问题不是怎样从根本上消除陌生人,而是必须在即便认识很少、犹豫不决的条件下也要与之相伴相随生活,这就意味着现代人必须同陌生人一道过一种不确定性的脆弱的伦理生活。

不管是先作为“我思”的对象,还是后来作为城市文明的外来者或局外人,陌生人都似乎难以逃脱善恶二元框架中被消极评价的命运。在最早论及陌生人问题的齐美尔那里,陌生人形象主要是以欧洲犹太人为原型,并在身份认同意义上指认其人格特质的,这使得陌生人这一理想类型被界定为衡量人与人之间精神距离的价值论概念。简言之,陌生人既是那些由远而近来到“我们”身边却始终得不到承认的异乡人,同时也是那些虽然曾经试图同“我们”生活在一起,但却渐行渐远、离心离德的亲密恋人^③。这样,由于犹太人这一原型的先在性及其内蕴的负向道德情绪,也由于亲密恋人道德上的背叛,陌生人的人类学类型很容易落入神学论的邪恶范畴。也正因为如此,陌生人也就只有被置于善恶的抽象关系才能得到解释和理解。如此看来,在陌生人社会中人与人之间面对面的关系就被抽象关系所取代,现代人不再基于个人纽带、个人忠诚和个人情感之伦理连结,而是基于抽象的道德义务来组成社会共同体。

可见,陌生人问题实际上是一个隐喻性的伦理问题,它同宗教信仰一同分享着善恶二元分立的本体论思维框架。在这一隐喻语境中,陌生人(他者)代表着那些分离、消散、虚无、逃逸的力量,因而往往被等同于邪恶势力;而熟人(我、我们)则代表着那些亲密、连接、聚集、整合的力量,他们组合成伦理共同体,成为善的象征。善与恶是泾渭分明的,无论陌生人“在家”的渴望多么强烈并为之付出了多大努力,甚或创造了原地人民无法想象的奇迹,但其身份依然无法得到承认,“我们”与“他们”之间的隔阂依然横亘在彼此面前不可逾越。就像“华人与狗不得入内”这则带有种族歧视的警

① 王悦:《因为疫情,欧洲哲学家们吵翻了》,《南风窗》2020年3月31日。

② [英]齐格蒙特·鲍曼:《后现代伦理学》,张成岗译,南京:江苏人民出版社,2003年,第189页。

③ 参见[德]盖奥尔格·西美尔《社会学——关于社会化形式的研究》,林荣远译,北京:华夏出版社,2002年,第515页。

示所喻示的那样,非我族类之“他者”经受着历史化和自然化的双重撕扯,历史车轮在人身上碾压后留下的印迹依然还存留不去,同时又在这些印迹之上增添了新的符号,人的部分自然属性获得超出自然范畴的意义,直至被完全意义化和隐喻化。在这一过程中,那些被贴着生物性标签的人群被视作“毒性”的存在者,当人类历史地进入全球化时代,这些病毒便获得更加快捷的通道,开始频繁地在全球范围内流行起来。因此,在全球防疫中,我们虽然看到全世界人民众志成城共同抗击病毒的壮举,但给人留下更为深刻印象的却是人与人之间的过激防范、组织与组织之间的甩锅竞赛、国与国之间的蓄意攻讦,那些被“陌生化”的人被等同于病毒,最为恶毒的诅咒和不信任在混沌中广为传播扩散。善与恶的缠斗完全陷入一种无序的竞争状态,在政治加持中演变成为一种纯粹的语言游戏,原本意义上的善被恶附体而隐匿不彰,那种显见的恶却在正义之名下得以大行其道。我们悲哀地看到,伦理作为连结的源泉已被耗散,人性中内在的野蛮持续被激发出来,引发大范围的伦理疏离现象。

先于阿甘本的“伦理学困惑的反思”,鲍曼已尝试从道德社会学角度考察这种人与人之间的伦理疏离现象。在鲍曼看来,被现代性定义的野蛮人现在就不仅仅只是代表着一种不同的生活方式,而且是一种在道德上落后的、注定要被消除的生存形式。换言之,野蛮人就像活化石,代表着过去的岁月。值得注意的是,野蛮人并不甘心沦为历史的匆匆过客,他们还游走在文明世界边缘地带并伺机干扰文明的进程。沿着鲍曼考察路线图,我们便逐渐会发现野蛮人并不是一群同我们迥然有别的人群,“他们”其实同“我们”是一体的,每一个现代人的身体就是一座监狱,每个现代人都是监守着内部那个危险的精神病患者的狱吏,这正说明“在每一个文明人的内心一直有一个野蛮的人性潜伏着”,它们准备在人们不小心的疏忽之际醒过来并且疯狂地进行战斗,并为自己保留了“决定谁是野蛮人的权利”^①。显然,文明与野蛮的分界线从来就是不明确的,它随着现代性的到来只是在时间线上做出来来回回的游移,但从未真正消失过,像鲍曼在“现代性与大屠杀”主题中揭示的历史情景剧一直都在世界各地轮回穿梭上演着,于是世界便陷入应急事态的常规化进程中。

遵循这一研究路径,鲍曼在《门口的陌生人》中分析了几重拒绝移民和难民的原因。对于生活在社会底层的人而言,那些远道而来的陌生人虽然给自己带来了意外的心理慰藉,使得他们通过比较陌生人的悲惨境遇看到了自己还过得去的生活状态,因而不免生出一种优越感来,但毕竟这些陌生人是“低下的群体”,他们缺少“做人之权利”^②,而继续使之处在这种“做人之权利”的缺失状态,恰恰是一种彰显自己尊严的最佳方式。这种方式有助于激起自恋癖、民粹主义、种族主义和极端民族主义运动,这实际上也是新冠疫情全球大流行之后国际社会意识形态光谱的“新常态”。当然,这不是说陌生人只是不受到社会底层群体欢迎,那些处在社会中间阶层或正处在上升阶段的群体亦时刻防备陌生人,他们担心失去自己所珍爱的成就、地位和财富甚至获得资源的机会,从而跌落至社会底层。事实上,一直以来,人为发动的战争和天灾导致的无家可归的饥民就持续叩响他人的大门,但这些人并不请自到的陌生人并不能得到大门后面那些人的理解和接受,相反却总是引起恐惧和焦虑,故而往往被视为一种侵入性的邪恶力量。质言之,“门口的陌生人”是人类对自身本体处境缺少充分理解而导致的伦理疏离现象。现代人虽然生活在一个陌生人世界中,但却并不真心欢迎陌生人,因为我们“怀疑是他们导致了我们的不确定性感,这种不确定性感使我们恼怒和耻辱,破坏和粉碎我们的信心,蹂躏我们的抱负、梦想和生活计划”^③。因此,这样的陌生人不啻就是文明的敌人,即野蛮人,他们沦为了民族国家范畴中合法的暴力目标。此时,当陌生人来到家门口,人们再也激发不出内在的仁心情理,像孔子那样面对“有朋自远方来”而真诚地发出“不亦说乎”的感喟,相反,那些希望急切地回到家乡的思乡者竟然被斥之为“恶意返乡”者,令人匪夷所思。

历史地看,我们曾经成功地将陌生人召集起来安置在大工业生产线上,极大地提高现代化生产

① [英]齐格蒙特·鲍曼:《生活在碎片之中——论后现代道德》,郁建兴、周俊、周莹译,上海:学林出版社,2002年,第164-165页。

② [英]齐格蒙特·鲍曼:《门口的陌生人》,姚伟等译,北京:中国人民大学出版社,2018年,第13-14页。

③ [英]齐格蒙特·鲍曼:《门口的陌生人》,姚伟等译,北京:中国人民大学出版社,2018年,第17页。

力,推动了人类社会的巨大变革。但是另一方面,在一个陌生人构成的世界中,社会秩序的维护只能依靠国家法律和各式各样的规则体系,借助伦理规则的强制性力量来将陌生人、流浪者、异乡人与本地人一起限定在民族国家设定的社会框架中。如此一来,传统中形成的风俗习惯、人伦纲常以及个体的道德良心逐渐让位给伦理性的规范制度,基于人之自然情感的心性结构亦逐步被伦理理性摧毁,道德生活成为“碎片化生活”并沦为日常世界的插曲式即兴表演。就此而言,我们似乎应该将这次疫情视为酝酿更大灾难的一个漩涡,在漩涡势能影响范围内固然造成了伦理疏离,但它所引发的突发性事态及其形成的离心运动,帮助人类及时地重建了一个高密度地带,以阻止一切随着漩涡之势能而消散。当然,这个高密度地带必定是一个异质性各居其位且保持着动态均衡的道德空间,在其中人类的连结秩序获得新的生长空间。

三、通向新连结秩序的伦理态度

人之为人的事实,正是伦理生成的存在论前提,这无疑也是我们反思伦理疏离现象的逻辑前提。如上所述,现代性生存条件下的人在伦理总体性意义上成为陌生人、异乡人、局外人、边缘人,据此可以互相称呼彼此为别人、他者、孤独者、流浪者。然而,正是这种被抛在世的共同处境,向伦理发出了清晰有力的邀请,以便将人从孤立无援状态中解救出来。在此,伦理就是一种开启存在可能性的积极力量,或者说伦理本体上总是处于亏欠之中,正是这种亏欠感将伦理的目光投向未来而不是过去,着眼于铸造事物的存在之链。伦理能够帮助人们体验到一种“生动的人类肯定(affirmation)”^①,它作为连结的源泉如同黑暗降临中持续发出的光亮,在不断消散、震荡、分离、虚化的力量中保证了生命之奇迹性存在,在对抗死亡驱动和衰败侵扰中推动着“人类社会通向新的连结秩序”;这种新连结秩序在社会共同体意义上致力于缔造“共同体兄弟化(fraternization)”,在个人心目中则始于追求“责任、智慧、创意、互助和爱”^②。这种自宇宙本体根源处涌现出来的信心,也许正是支撑我们在一个较长时期内同病毒共存并据以重新思考文明秩序的应有伦理态度。

首先,学会接受“门口的陌生人”。实际的或潜在的病毒携带者都不应该成为人们保持道德冷漠的理由,相反,正是他们的蒙难遭遇和不幸处境唤起了我们的亏欠感,从而生发真挚的伦理邀请。作为20世纪最著名伦理学家之一的列维纳斯,毕生致力于将人从笛卡儿的“我思”独断理性中拯救出来,不断提醒人们去思考他者和陌生人的处境。在他看来,他者的“面容”(visage)正是“我”在世上遭遇到的一种存在,这种生动的面容的存在恰恰是一种对于占有的无形抵抗,最终显现为一种超越世界的东西。这样,一旦当他者或陌生人的权利被剥夺,“面容”便立即呈现在了褫夺者的面前,“他者的眼光代表一种真实的控诉”,在这眼光的穿透中“不可见的东西变成一种事件”^③。于是,不可抗拒的伦理要求生成了。实际上,列维纳斯认为他者不是擅自闯入我们生活世界的异乡人,而恰恰是作为一个弱者而存在的,即不仅人所具有的脆弱性在他者身上同样存在,而且通过他者的“面容”我们分明看到了一种较之“我”的脆弱性更为脆弱的“柔弱”和“无力”,这促发“我”不得不担负起对他者的无限责任。他说:“有两个出发点是本质性的:极其‘脆弱’的观念和‘要求’的观念,即他人是弱者。这比虚弱更弱,是虚弱的最高级。他如此虚弱以至于他有要求。”^④他者正是以其虚弱性向“我”道出了一种原初伦理责任,在“他者”的伦理呼吁中“我”似乎变成一种道德“人质”。由于认识他人就意味着给予,“我”不得不一再地让渡出权力,以此来保证给予他者一种绝对的高度和尊严。简言之,因为有他者的存在才映衬出“我”的存在,也只有在与他者保持交往并发生关系过程中,“我”才得以认识到自身的独特性,因此这就意味着“我们不能空着手关着门去接近面部表情”^⑤。质言之,

① [法]埃德加·莫兰:《伦理》,于硕译,上海:学林出版社,2017年,第61页。

② [法]埃德加·莫兰:《伦理》,于硕译,上海:学林出版社,2017年,第55页。

③ 杜海涛:《“不亿不信”:信息“缺场”的信任选择——论孔子的信任思想及其现实意义》,《东南大学学报(哲学社会科学版)》2019年第1期。

④ [美]赫伯特·施皮格伯格:《现象学运动》,王炳文、张金言译,北京:商务印书馆,1995年,第331页。

⑤ [美]赫伯特·施皮格伯格:《现象学运动》,王炳文、张金言译,北京:商务印书馆,1995年,第847页。

人是脆弱的存在者,在流动的现代性中“人类纽带的脆弱性”(the Frailty of Human Bonds)更是稀释了人们的道德情感,但恰恰是在这种濒死的脆弱性中我们坚守着“爱邻人如爱己”的伦理观去接纳四面八方聚集而来的陌生人,从而克服日益突出的道德冷漠^①。

其次,必须同所有形式的精神隔离做斗争。对传染病患者实行医疗隔离,自古至今一直是防止疫情扩散的有效方式。但是,医疗隔离在将病毒隔离开来的同时也会给患者造成一定的精神困扰,那种基于无力感所形成的孤立无援状态会从道德上强化其羞耻感,从而造成负面情绪爆发。这还只是患者个体的情绪体验,范围更加广泛的精神隔离来自公众的道德恐慌。当疫情大暴发时,大规模隔离会带来社会恐慌,这种群体性道德恐慌淹没了患者之个体化的羞耻感,导致了前者对后者采取更加严密的隔离方式,即从身体上的空间区隔发展到道德上的空间隔离。精神隔离强行将他者从“我”的视线中完全抹去,他者的“面容”已然失色,不再具有伦理感召力。在中国文化传统中,在处理疾疫流行时对于精神隔离的重视程度往往高于医学隔离。500年前,刚上任不久的江西庐陵县知县王阳明迎面遭遇一场瘟疫,属地民众惊慌失当,以至于将亲人弃之不顾,只管自身保命。对此,王阳明首先就是颁发告谕“敦行孝义”以解除精神隔离,在亲人中倡导“仁孝”之德,在邻人间则兴“相邻之道”,以唤起民众的伦理感。他在《告谕庐陵父老子弟》说:“今灾疫大行,无知之民,惑于渐染之说,至有骨肉不相顾疗者。汤药饘粥不继,多饥饿以死。乃归咎于疫。夫乡邻之道,宜出入相友,守望相助,疾病相扶持……思所以救疗之道,惟在诸父老劝告子弟,兴行孝弟。”^②王阳明欲激发的伦理感,也正是存在主义者加缪一再申述的主旨。具言之,给予患者精神上的陪伴并“有意识地站在受害者边”,同时体会到“他们的境遇也就是他的境遇”,无疑是《鼠疫》通过“忠实的见证人”里厄医生表达的伦理主题,即“爱在一起,吃苦在一起,放逐在一起”^③。在《鼠疫》的结尾部分,里厄医生将这种爱的体验看成是“一件令人快慰的事情”:“每当他情不自禁地想把自己内心的思想直接掺合到成千上万的鼠疫患者的呻吟中去的时候,他就会想到自己所经受的痛苦没有一项不是别人的痛苦,想到平时在这个世界上,一个人的痛苦往往是与别人毫不相干的,而现在大家却都能够同病相怜,这本身就是一件令人快慰的事情……”^④不难想见,这种快慰来自一场超越人性之恶的精神之旅,也来自于敢于向一切阻隔社会交往的倾向性做坚决斗争的道德勇气。

再次,建造方向明确的道德空间。之所以在突发性公共危机中容易产生道德恐慌,盖在于公众失却了道德空间的方向感。泰勒说:“知道你是谁,就是在道德空间中有方向感;在道德空间中出现的的问题是,什么是好的或坏的,什么值得做和什么不值得做,什么对你是有意义的和重要的,以及什么是浅薄的和次要的。”^⑤可见,建造具有明确方向感的道德空间就是为了将人类的心灵安置妥当,这实际上也是韦伯在其解释社会学中念兹在兹阐发的“意义妥当性”问题。^⑥对于人生和世界之意义的追寻,必须被置于一个具有明确方位感的道德空间方才可能得以实现。当一个人身处特定道德空间以致陷入严重的不确定性之中,失却了基本的方向感之后,事实上即意味着他已经丧失对于具体社会空间的认知和把握能力。这个时候,像疫情防控中曾经出现的情况一样,当朋友或亲人站在家门口,也会将之视为“熟悉的陌生人”而拒之门外。按照鲍曼的看法,陌生人的存在是现代社会一个必不可少的生活条件,因此,不管是否愿意,任由何人来管理社会秩序都必须直面陌生关系,并将之熔铸进社会空间而成为社会秩序之一组成部分。但是,理性和智力总是有限度的,无论多么强大的理性力量都无法为无限的社会空间制定出足够的行为规则,以便将陌生人安排妥当。在这样一种不确定性的困顿中,管理者事实上无法制定出长远的管理计划,而只能做出短视性的临时安排。于是,陌生人好像就成了社会管理者手中的一个函数变量,飘忽不定地处在“吞噬策略和抛出策略的间

① 孙向晨:《面对他者:莱维纳斯哲学思想研究》,上海:三联书店,2015年,第77页。

② 王阳明:《王阳明集(下)》,北京:中国华侨出版社,2017年,第226页。

③ [法]阿尔贝·加缪:《局外人/鼠疫》,郭宏安、顾方济、徐志仁译,南京:译林出版社,2007年,第258页。

④ [法]阿尔贝·加缪:《局外人/鼠疫》,郭宏安、顾方济、徐志仁译,南京:译林出版社,2007年,第258-259页。

⑤ [加]查尔斯·泰勒:《自我的根源:现代认同的形成》,韩震等译,南京:译林出版社,2012年,第40页。

⑥ [德]马克斯·韦伯:《韦伯作品集:社会学的基本概念》,顾忠华译,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第26页。

隔中”^①,成为不确定性的最大承载者。鲍曼特别提醒我们,陌生人被秩序掌管者视为是现代社会的剩余物,最后必须如同垃圾一般被“抛出”,道德空间将成为他们的最后藏身之所。道德空间的客体是我们“为之存在的他者”,在这里陌生人作为道德空间的居民保持着他们自己的特殊性和不可替代性,由于自动获得这份道德关心,道德责任即得以被均摊,道德责任“于是建造道德空间的惟一资源”^②。

最后,以责任伦理超越信念伦理。曾几何时,一则自佛教经文中概括出来的短语“不忘初心,方得始终”广为流传开来,颇为契合时代的伦理议程。所谓“初心”,即是指行事之初所抱定的信念,所谓“得始终”则是信念之落定与现实。不过,初心易得,始终难守。以“不忘初心”教育来唤醒沉睡者麻木的心灵,必定有助于压实政府责任,从而推动国家治理能力的提升。换言之,从“初心”中生成的信念伦理必得经由一个现实化的过程而转化为求取“始终”的责任伦理,方能最终修成正果。这一机缘,韦伯在《以政治为业》中如此阐明“遵照责任伦理采取行动”的意义:“能够深深打动人心,是一个成熟的人(无论年龄大小),他意识到了对自己行为后果的责任,真正发自内心地感受着这一责任。”^③基于这种区分,韦伯呼吁有志于政治者需要将其行动置于责任伦理的规导之中,因为只有通过责任伦理才能为“初心”锚定一明确方向感,只有立定一实践基础才能避免纯正但却抽象的道德理想走向反面。通观看来,要达成责任伦理优先于信念伦理,需要防备两点。一方面,中国文化传统偏重诚心正意而相对忽视行事功效,虽然强调“内圣外王”,但因为“内圣”逻辑上在先,且修养工夫往往做得过足而倾向于过度自信于自我德性,“外王”因此也就仅仅落得个虚名:“到最后他就满足于一个得到了安慰的、而不是清醒的良心,并开始对自己的良心撒谎,以求避免失望。”^④。在政治家身上,这种情形体现为过于在意一己内在道德人格之完满,而忽略了外在事功之达成,照此政治家的责任会转向对信念的维护,即“他的政治行为最大的责任是保持他的意图(心志)的纯真,而不是考虑行为的后果”^⑤。另一方面,现代社会成员的道德责任普遍被“液化化”了,碎片化和插曲化的生活随着感官刺激即兴波动起伏,行动选择缺少长期计划,注重瞬间体验的审美情绪,道德责任于是被无限期放逐。鉴于以上两个方面,政治家就不能试图躲进自己个人美德的内殿来逃避公众生活,更不能为了保持自身的道德纯洁去自欺欺人而不承担道德责任。当然,这种责任不仅仅只是体现那种纸面上的“尽忠职守”,而是有时必须“冒险做出要由自己负责的勇敢举动”,如此他才能算得上是一个“在这个世界上站在自己的根基之上”的人,这就是“自由的人”^⑥。

要言之,“生动的人类肯定”乃是一种应对不确定性生存方式的伦理态度,它教人勇敢地直面阴沉的世界残酷和幽暗的人性野蛮,去真切体验那“向死而生”(Being-towards-death)的生存意识。必须承认,同诸多权力意志支撑起来的强制力量相比,这种伦理态度去唤起的连结力量十分微薄,但正是这微薄的力量使得生命变得可以承受,而死亡也不那么可怕。因此,新冠疫情的全球性大流行,固然相当程度上诱发了残酷和野蛮的力量,但同时也激发了人类善性的生长,它告诉我们:人类不能再指望一位善的主宰来颁发傲慢的规范或传递悦耳的福音,而是应该通过对生存处境的勇敢正视携起手来缔造新的连结秩序。疫情令人类进入了至暗时刻,但于伦理巅峰上发出的存在之光定然会冲破黑暗屏障,为连结秩序创生,为历史延绵赋能。

四、余论:伦理作为生成性的力量

行文收束之际,我们再回到阿甘本,看看他创设的“来临中的共同体”究竟是何种意义上的共同体秩序,又能够在何种意义上提供一个哈贝马斯所言的“未来视角”,据此我们能够创生出一种更加

① [英]齐格蒙特·鲍曼:《后现代伦理学》,张成岗译,南京:江苏人民出版社,2003年,第194页。

② [英]齐格蒙特·鲍曼:《后现代伦理学》,张成岗译,南京:江苏人民出版社,2003年,第194-196页。

③ [德]马克斯·韦伯:《学术与政治》,冯克利译,北京:三联书店,1998年,第116页。

④ [德]朋霍费尔:《狱中书简》,高师宁译,成都:四川人民出版社,1997年,第3页。

⑤ 林毓生:《于文化思想问题讲谈录·学术集林(卷三)》,王元化主编,上海:上海远东出版社,1995年,第131页。

⑥ [德]迪特里希·朋霍费尔:《狱中书简》,高师宁译,成都:四川人民出版社,1997年,第3-4页。

实在的连结秩序。

通过以上对于阿甘本激进哲学核心概念生成逻辑的简要回溯,我们看到他在疫情干预中的言论其实并非像众多批评者指出的那样是“非理性”“偏执狂”甚或“原教旨主义”,而是一位思想者在坚守他一以贯之的价值立场使然。首先,阿甘本提醒我们,任何时候都不要停止思想,哪怕是在致命病毒面前亦要保持沉思的习惯,思想往往是在同死神擦肩而过显得尤为绚丽多彩,这是人之为人且人之所以拥有形式生命的条件与资格。同时,阿甘本将思想同生命同一起来的目的并不是真实的生命必须通过思想反映出来,这只不过是重复了帕斯卡尔“人是一根会思想的芦苇”命题而已,而是说思想会让我们远离恶和罪:就像阿伦特以“思”来帮助人们走出“平庸之恶”一样,他只不过提醒我们思想会充分打开人的可能性,正是这种可能性将人之为人的力量彰显出来,推动人们过一种伦理生活。就此而言,伦理的实际意义无非就是去唤醒“人最本己的‘所是’”,即“他自身的可能性或他的力量本身”^①。最后,阿甘本基于这一伦理想象所期待的“来临中的共同体”,再度将乌托邦理想问题提了出来,他告诉我们一个道理,唯有去追求那不可能之物,可能的事物才会出现。伦理共同体并非总是现实的存有,它往往存在于思想的建构当中,因而总表现为一种乌托邦想象,总是处在有待于召唤的状态中。这种召唤状态,我们可以想象为是一种永恒的召唤,同时必然是处在一种在空间上由远而近的行进当中。坚持这样的乌托邦,让人从生物性生命状态中走出来,而达致一种更高的生命形态,这也许是阿甘本在这次疫情进行伦理学反思所要告之世人的东西。

无独有偶,在其著名的《想象的共同体》一书中,安德森就认为并不存在“真实”的共同体,而是坚持所有的共同体都是想象的,“区别不同的共同体的基础,并非他们的虚假/真实性,而是他们被想象的方式”,因为即使最小共同体的成员也不可能认识他们大多数的同胞,甚至都从来没有听说过他们,然而“他们相互连结的意象却活在每一位成员的心中”^②。同理,伦理共同体的核心问题不是真实与虚构,而是认识与理解。追寻共同体,寻求家园或在家状态,乃是人类境况的本然性体现,只不过需要注意的是,这种乌托邦追求的道路上充满着荆棘和陷阱,需要我们在想象与实践、激情和理性、认识和行动等等之间保持适切的平衡。以此看来,阿甘本所构想的伦理共同体乃是形式生命的栖息之地,这一共同体没有固定性质,而只是一个自我生成中的活的趋势和方式;它消解了秩序和自由、个性和共性、特殊性和普遍性之间的对立,不断地催促那本己的可能性或潜能成为实存,在任何一种形式中都绽放出那“未形式化的”,同时也在任何一个动作中都绽放出那“未动作的”^③。阿甘本所针对的是现代文化中“个体的位置的不可代性的假说”^④,其所想象的伦理共同体则是主张一种无条件的代换性,每个人都无可避免地要领受邻人的位置,这是一个每个人都可以自由地活动于其中的场所,每个人各安其所、各居其位,而不会因为其独异性被随意替换掉;也正是在这里,每个人都能够展现出一种本己的可能性和力量。

其实,阿甘本主张的无预设、无主体的共同体,一直是古今中外乌托邦理论家致思的基本方向之一,正是这一点使得他坚信这一共同体虽然在人类历史上从未曾实现过,但它一定处在“来临中”。这种“来临中的共同体”必然是一种伦理共同体,因为伦理作为“生动的人类肯定”乃是一种生成性的连结力量,它能够让不同的事物都不断地回到自身中,去打开一个个可能性的空间。因此,伦理共同体就是一个释放善的力量的永不枯竭的精神空间,循此人们方才不会丧失基本的道德方向感。

(责任编辑 万旭)

① [意]吉奥乔·阿甘本:《来临中的共同体》,相明、赵文、王立秋译,西北大学出版社,2019年,第59页。

② [英]本尼迪克特·安德森:《想象的共同体——民族主义的起源与散步》(增订版),吴叡人译,上海:世纪出版集团、上海人民出版社,2011年版,第6页。

③ [意]吉奥乔·阿甘本:《来临中的共同体》,相明、赵文、王立秋译,西北大学出版社,2019年,第59页。

④ [意]吉奥乔·阿甘本:《来临中的共同体》,相明、赵文、王立秋译,西北大学出版社,2019年,第32页。